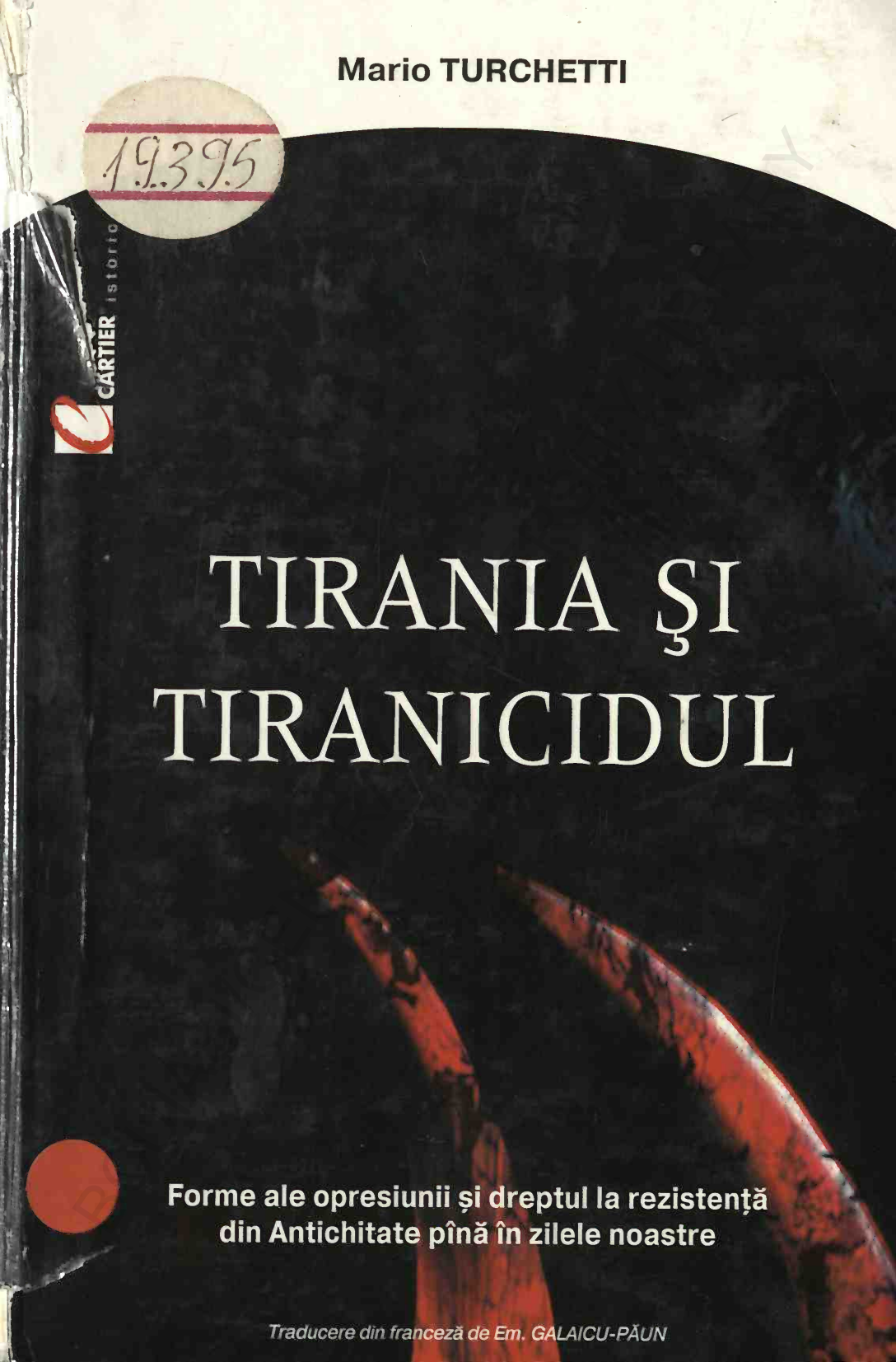
19395

Mario TURCHETTI

CARTIER istoric

TIRANIA ŞI TIRANICIDUL



Forme ale opresiunii și dreptul la rezistență din Antichitate pînă în zilele noastre

Traducere din franceză de Em. GALAICU-PĂUN

BIBL. CENTR. UNIV.
M. „[illegible]ESCU" IAŞI
ISTORIE
II-19.395

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TIRANIA ŞI TIRANICIDUL

Forme ale opresiunii şi dreptul la rezistenţă din Antichitate pînă în zilele noastre

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mario TURCHETTI (născut în 1944, la Taormina, Italia), asistent (din 1973) la catedra de istorie şi filozofie a Facultăţii de Litere a Universităţii din Messina, profesor asociat (din 1986) în Istoria doctrinelor politice la Universitatea din Messina, cercetător (din 1988) la catedra de istorie modernă a Facultăţii de Litere a Universităţii din Geneva, profesor invitat la catedra de filozofie a Renaşterii la Universitatea din Tours, profesor invitat la catedra de istorie modernă la Universitatea din Neuchâtel, iar din 1993, profesor de Istorie modernă la Universitatea din Fribourg (Elveţia). Autor a numeroase studii vizînd problema concordiei şi toleranţei în relaţie cu libertatea de conştiinţă şi cu suveranitatea de stat din epoca modernă.

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

342425

Mario TURCHETTI

TIRANIA ȘI TIRANICIDUL

Forme ale opresiunii și dreptul la rezistență din Antichitate pînă în zilele noastre

Traducere din franceză de Em. GALAICU-PĂUN

306153
B.C.U. IASI

CARTIER istoric

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CARTIER®
Editura Cartier, SRL, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău, MD2012.
Tel./fax: 099.2/24 05 87, tel.: 24 01 95. E-mail: cartier@cartier.md
Editura Codex 2000, SRL, Strada Toamnei, nr. 24, sectorul 2, Bucureşti.
Tel./fax: 21/210 80 51. GSM: 0744 30 49 15.
Difuzare:
Bucureşti: Strada Toamnei, nr. 24, sectorul 2.
Tel./fax: 21/210 80 51. GSM: 0744 30 49 15.
Chişinău: bd. Mircea cel Bătrîn, nr. 9, sectorul Ciocana. Tel.: 0992/34 64 61.

Cărţile CARTIER pot fi procurate în toate librăriile bune din România şi Republica Moldova.
LIBRĂRIILE CARTIER
Casa Cărţii Ciocana, bd. Mircea cel Bătrîn, nr. 9, Chişinău. Tel.: 34 64 61.
Librăria din Hol, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău. Tel.: 24 10 00.

Colecţia *Cartier istoric* este coordonată de Inga Druţă
Editor: Gheorghe Erizanu
Traducere: Em. Galaicu-Păun
Lector: Inga Druţă
Coperta seriei: Vitalie Coroban
Coperta: Vitalie Coroban
Design: Valentina Ciobanu
Procesare de text: Editura Cartier
Tehnoredactare computerizată: Valentina Ciobanu
Prepress: Editura Cartier
Tipar: Combinatul Poligrafic (comanda nr. 31030)

B.C.U. „A. Russo" Iaşi
ISTORIE
BC - 306153

MARIO TURCHETTI. *TYRANNIE ET TYRANNICIDE DE L'ANTIQUITÉ À NOS JOURS*
© Presses Universitaires de France, 2001.
© Editura Cartier, pentru prezenta ediţie, 2003.
Această ediţie a apărut în septembrie 2003 la Editura Cartier.
Toate drepturile rezervate. Cărţile Cartier sînt disponibile în limita stocului şi a bunului de difuzare.

Această carte a apărut în cadrul Proiectului Traduceri cu sprijinul Fundaţiei Soros-Moldova şi al Next Page Foundation, Institutul Societăţii Deschise, Budapesta.

Editorul îşi exprimă gratitudinea domnului Victor Stoichiţă, pentru bunăvoinţa cu care a revizuit versiunea românească a cărţii.

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii
Turchetti, Mario
Tirania şi tiranicidul: Forme ale opresiunii şi dreptul la rezistenţă din Antichitate pînă în zilele noastre / Mario Turchetti; trad. din franceză de Em. Galaicu-Păun. — Ch.: Cartier, 2003 (Combinatul Poligrafic). — 1128 pag.; 22 cm — (Colecţia *Cartier istoric*). Tiraj: 2000 exemplare.
Titlul original (în franceză): *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
ISBN 9975-79-227-8
94(38)"0/03"
T94

ISBN 9975-79-227-8

Lui Christiane şi Alain

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

PROLOG 9
BIBLIOGRAFIE GENERALĂ 23

CARTEA I

ANTICHITATEA ŞI EVUL MEDIU

Secţiunea I. TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN GRECIA 31
Capitolul 1. Reflecţii asupra tiraniei şi a imaginii tiranului 52
Capitolul 2. Filozofii şi tirania 73
Capitolul 3. Legislaţia privind tirania şi tiranicidul 101
Capitolul 4. Oratorii şi tirania 113

Secţiunea a II-a. TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN ROMA 131
Capitolul 5. *Dictatura* şi *Libertas* 136
Capitolul 6. *Princeps legibus solutus* 176

Secţiunea a III-a. TIRANIA ÎN IUDAISM ŞI ÎN CREŞTINISM 199
Capitolul 7. Iudaismul: religie, justiţie şi tiranicid 200
Capitolul 8. Creştinismul: obedienţă şi rezistenţă faţă de tiran 221

Secţiunea a IV-a. TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN EVUL MEDIU 233
Capitolul 9. De la Sfîntul Augustin la Sfîntul Isidor (secolele V-VII) 234
Capitolul 10. De la Alcuin la Bracton (secolele VIII-XII) 256
Capitolul 11. De la Toma d'Aquino la William Occam (secolele XIII-XIV) 281
Capitolul 12. De la Petrarca la Fortescue (secolele XIV-XV) 314
Capitolul 13. Tiranicidul: Gerson zi Conciliul de la Constanţa (secolul al XV-lea) 345

CARTEA A II-A

EPOCA MODERNĂ

Capitolul 14. Umanism şi politică 363
Capitolul 15. Tradiţia catolică şi obedienţa 397

Capitolul 16. Reformă şi rezistenţă 405
Capitolul 17. Tiranomahi şi monarcomahi 454
Capitolul 18. Suveranitatea şi tirania 481
Capitolul 19. Raţiunea de stat şi tirania 524
Capitolul 20. Absolutismul şi tirania 558
Capitolul 21. "Tiranomania iezuită" 584
Capitolul 22. "Jusnaturalismul" şi tirania 604
Capitolul 23. Puritanismul şi tirania 634
Capitolul 24. Despotism şi tiranie 667
Capitolul 25. Dreptul la rezistenţă şi constituţiile 751
Capitolul 26. Dictatura proletariatului şi anarhismul 781
Capitolul 27. Terorisme şi tiranicide 839
Capitolul 28. Tiranie şi legitimitate 864
Capitolul 29. Era dictaturilor 895
Capitolul 30. Totalitarisme şi tiranii 927
Capitolul 31. Dictaturi şi tiranii 959
Capitolul 32. Reviviscenţa cuvîntului "tiranie" 975
Capitolul 33. Despre controlul constituţionalităţii legilor şi despre codificarea dreptului la rezistenţă 1004

EPILOG. 1050
INDICE (de nume proprii) 1073
TABEL ANALITIC. 1111

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROLOG

§ 1. Conţinutul cărţii. — § 2. Caracterul eseistic. — § 3. "Modern": în ce sens? — § 4. Tirania văzută în ansamblul problemelor privitoare la putere. — § 5. Diversitatea abordărilor. — § 6. Limitele. — § 7. Cronologie şi terminologie. — § 8. Efortul de imparţialitate. — § 9. Proiectul de cercetare. — § 10. Destinatarii. — § 11. Motivaţii şi metode. — § 12. Dezavantajul modelului istoriografic. — § 13. Mulţumiri.

§ 1. — Această carte nu este o istorie a tiranilor şi a tiranicidelor. Este mai degrabă un eseu istoric asupra a ceea ce s-a gîndit şi s-a spus despre tiranie şi tiranicid. Ea caută să sesizeze specificitatea dezbaterilor pe care guvernările rele le-au suscitat în epoci şi locuri diferite. Ea se interesează de reflecţiile, ideile pe care gînditorii le-au imaginat à propos de acest subiect, sub forme proprii lumii lor. Astfel, această carte reuneşte reflecţiile cu privire la tiranie şi tiranicid, propunîndu-şi să fie prima lor istorie.

§ 2. — Conceput ca un eseu, acest studiu cuprinde o perioadă îndelungată şi schiţează o problematică bine determinată. Una dintre primele dificultăţi întîlnite ţine de omogenitatea anchetei. Autorul ar dori să repartizeze într-o manieră egală expunerea între diversele perioade: antică, medievală şi modernă (vom reveni la acest cuvînt). Din nefericire, studiile pregătitoare sînt lacunare, inegale. Se cunoaşte interesul cercetătorilor pentru studierea tiraniei în Grecia antică; nimic asemănător cu privire la alte epoci şi lumi culturale. Acest interes renaşte în anumite cazuri izolate, la autori ca John de Salisbury şi Toma d'Aquino, şi pentru perioade cum ar fi secolul al XVI-lea francez şi pînă în timpurile monarcomahilor. Putem conchide că preocupările vizînd tirania sînt proprii Greciei antice şi dispar sau se diminuează în

B.C.U. „M. Eminescu" IAŞI
ISTORIE

epocile care urmează, cu excepţii mai mult sau mai puţin notabile, pe ici-colo? Dacă nu e cazul, ar trebui să ne întrebăm de ce a fost privilegiată Grecia antică şi relativ neglijate alte momente istorice. Subsemnatul a încercat, aşadar, să interpeleze numeroşi autori atît din perioadele sărace în reflecţii asupra tiraniei — chiar dacă tiranii făceau ravagii —, cît şi din cele bogate în asemenea studii. Astfel, el i-a readus în scenă pe mai mulţi autori puţin cunoscuţi, dar şi pe cei renumiţi, doar că din alte motive, şi astfel s-a putut lua cunoştinţă de părerile pe care le-au exprimat, unii şi alţii, cu privire la tiranie. În lipsa unui model istoriografic de referinţă, a trebuit să elaborăm un îndrumător de criterii, diferite pentru fiecare epocă; în cazul cărţii a II-a, în special, a trebuit să problematizăm şi să formalizăm dezbaterile care, puse în relaţie cu tirania, au format capitole insolite.

Înainte de începerea cercetărilor noastre, istoria tiraniei ne ducea cu gîndul la un fel de mozaic, pe trei sferturi neterminat, dar ale cărui părţi vizibile ne permiteau să ne imaginăm figuri impresionante într-un tot întreg fascinant. Trebuia să încercăm a umple acest vid.

Anume din această perspectivă studiul dat se prezintă ca un eseu, cu atît mai mult cu cît ancheta începe cu presocraticii şi continuă pînă hăt dincolo de secolul al XVIII-lea, adică de epoca ce încheie, conform opiniei dominante, era "tiraniei" şi a vărului său primar, "despotismul", cel puţin considerate ca subiecte de dezbatere.

Numeroşi cititori s-ar putea mira constatînd că abia începînd cu secolul al XIX-lea reflecţiile cu privire la tiranie capătă o nouă vitalitate, oricît de puţin ar consimţi a le detecta şi a le studia, chiar dacă obiectul lor se prezintă îmbrăcînd o nouă terminologie care se impune o dată cu epoca revoluţiilor şi a constituţiilor: dictatura, terorismul şi totalitarismul. Tot atîtea cuvinte care preiau ştafeta altor noţiuni considerate "revolute". Întreprinderea unei asemenea cercetări nu poate să nu te conducă la anumite descoperiri: una dintre cele mai importante a fost să constatăm continuitatea preocupărilor societăţii civile care, după ce a luptat contra excesele monarhului, rezistă cu arma în mînă împotriva abuzurilor statului.

Tocmai la acest capitol, istoricul trebuie să urmărească analiza surselor fără a tolera soluţia de continuitate între secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea şi să treacă de la regimul vechi la cel nou fără a se preocupa

de ruptura care nu este decît una schematică şi ideologică. Astfel condusă, această analiză te face să recunoşti o linie generală de gîndire care porneşte din Grecia antică şi ajunge pînă în zilele noastre. Aceasta nu vrea să însemne că ne-am ţinut doar de asemănări, lăsînd deoparte deosebirile, ştiind foarte bine că demersul istoric, imprevizibil prin însăşi esenţa sa, este alcătuit din circumstanţe individuale, şi nu repetitive. Viziunea unitară a unui proces istoric poate fi şi trebuie armonizată cu diversitatea conjuncturilor, care sînt aici pentru a atesta că nimic, în istorie, nu se naşte din nimic.

§ 3. — În acest sens, cartea a II-a este consacrată epocii "moderne" în înţelesul larg al cuvîntului, începînd cu secolul al XVI-lea şi terminînd cu secolul XX, pentru a sublinia o continuitate de principiu care începe o dată cu Renaşterea, se dezvoltă şi se reînnoieşte în lumea occidentală pînă în zilele noastre. În timp ce adjectivul "contemporan" nu e decît un termen convenţional (într-atît de labil, încît limitele sale cronologice se deplasează paralel cu trecerea timpului), în măsura în care orice istorie e contemporană atunci cînd este studiată şi re-trăită (cum ar spune Benedetto Croce), adjectivul "modern" nu a pierdut nimic din valoarea-i evocatoare de la apariţia sa către secolul al VI-lea, astfel încît astăzi în domeniile artelor, muzicii, ştiinţelor, obiceiurillor, modei, tehnologiei, ceea ce e definit drept "modern" nu mai are nevoie de alt calificativ pentru a se afirma ca fiind cel mai actual. La fel, în domeniile istoriei, economiei, filozofiei, moralei, religiei, ştiinţelor sociale, dreptului, "modernitatea" epocii moderne este departe de a-şi fi epuizat virtuţile de calificare pentru a caracteriza cele mai recente producţii ale spiritului. Vom încerca, aşadar, să conservăm pe cît e posibil unitatea gîndirii occidentale începînd cu secolul al XVI-lea şi pînă în epoca noastră, pentru a nu pierde multiplele posibilităţi de a explica fenomenele sociale şi politice recente graţie unor criterii esenţialmente istorice. Facem în special aluzie la asemenea fenomene cum ar fi totalitarismul şi terorismul, fenomene care au devenit subiecte de dezbatere extrem de animate şi care prezintă încă aspecte neliniştitoare şi enigmatice: ameninţarea, iar adeseori chiar realitatea reapariţiei acestora, sub diverse forme, aduc pe ordinea de zi problema înţelegerii lor pentru a încerca să le prevenim şi să le neutralizăm. Totodată, caracterul eseistic

convine în special celor două capitole privind terorismul şi totalitarismul, dat fiind că cercetarea originii şi evoluţiei lor apare într-o lumină nouă din momentul în care sînt studiate din perspectiva tiranicidului şi a tiraniei, antică şi "modernă".

§ 4. — Înţelegerea fiind însuşi sufletul cercetării, nu se pune problema de a izola şi a înregistra pasajele în care autorii vorbesc despre tiranie, pentru a da la iveală un fel de repertoriu sau antologie. Ceea ce-şi propune această lucrare este ca reflecţiile asupra tiraniei să se prezinte ca făcînd parte din ansamblul teoriilor pe care autorii le expun într-o manieră sistematică. Totodată a trebuit să începem prin a relata ideile acestora asupra omului, naturii, divinităţii, moralei, raţiunii, justiţiei, legii, autorităţii, supunerii, înainte de a grefa ideile cu privire la tiranie în ansamblul concepţiilor lor, dat fiind că ele diferă de la epocă la epocă, de la autor la autor. Aceste concepţii sînt cu atît mai diferite, cu cît formaţiunea autorilor variază enorm, fiind vorba de poeţi, filozofi, istorici, retori, oameni politici, jurişti, teologi, canonici, gînditori politici, sociologi, economişti, antropologi, interogaţi şi studiaţi pe durata unei perioade de circa douăzeci şi cinci de secole.

§ 5. — A supune investigaţiilor o atare diversitate înseamnă a urma piste de cercetare care, la prima vedere, nu par cîtuşi de puţin promiţătoare, dar care, după o anumită muncă, pot da la iveală anumite relaţii, adeseori restrînse, între problematici aparent îndepărtate. De exemplu, se poate oare stabili un anume raport între tiranicid şi excomunicarea monarhilor? La prima vedere, se pare că nu. Cu toate acestea, dreptul de a-i excomunica pe regii eretici, exersat de către suveranii pontifi timp de treisprezece sau paisprezece secole, devine o armă politică redutabilă atunci cînd implică dreptul de a destitui monarhii şi de a-i dezlega pe supuşii acestora de jurămîntul de supunere; şi o armă economică atunci cînd le permite să-i priveze pe regi şi pe principi de bunurile şi proprietăţile lor. Cu atît mai mult cu cît regele eretic, care este excomunicat de Biserică şi redus la rangul de om de rînd, dar care vrea să rămînă pe tron, devine *ipso facto* un "tiran prin uzurpare", ceea ce-i dă oricui dreptul de a-l asasina şi a se acoperi de glorie ca un tiranicid. Se-nţelege de la sine că reunirea acestor

elemente nu constituie o descoperire — faptul de a o putea sintetiza în cîteva cuvinte e o dovadă în plus —, deoarece avem de a face cu lucruri pe care le cunoaştem; însă le cunoaştem doar într-o manieră fragmentară, în capitole separate ale diverselor istorii generale din Evul Mediu şi din epoca modernă, istorii ale ţărilor, istorii ale Bisericii, ale Reformei, ale dreptului canonic, ale dreptului medieval, ale teoriilor economice, ale ideilor morale. Este aşadar important de a stabili o legătură continuă care ar pune aceste problematici diverse în relaţie într-un studiu coerent. Acest efort de punere în relaţie devine şi mai interesant atunci cînd explică mai uşor anumite fenomene istorice care par îndepărtate, dar ale căror motivaţii interne devin comprehensibile. Drept exemplu poate servi înscăunarea, în secolul al XIX-lea, a "dictaturii" ca subiect de dezbatere, care înlocuieşte discuţiile despre "despotismul" secolului al XVIII-lea: trecerea de la o dezbatere la alta şi schimbarea termenului de referinţă devine inteligibilă graţie cercetării unei alte dezbateri, privitoare la Teroarea revoluţionară, în care se angajează prima generaţie de istorici ai Revoluţiei, în primul sfert al secolului.

Văzută ca o istorie a excesele şi a devierilor unor regimuri, o istorie a reflecţiilor asupra tiraniei ne permite să detectăm relaţii singulare acolo unde par cel mai puţin evidente, cu condiţia ca ea să rămînă o istorie completă, supusă unei metode riguroase, şi ca să nu vadă mize "tiranice" acolo unde nu există. O atare istorie facilitează accesul la o înţelegere pluridimensională — dacă am putea spune astfel —, deoarece a cerceta tirania presupune a evoca interesele, adeseori sumbre, care sînt în joc; şi, cum o ştie fiecare, în istorie adeseori primează, inavuabile, interesul, *arcana imperii* şi raţiunea de stat.

§ 6. — Proiectul acestei cărţi poate părea ambiţios şi, cu toate acestea, autorul a trebuit de la bun început să renunţe la a ţine cont de toate aspectele vieţii intelectuale şi sociale care au o anumită atingere cu ideea de tiranie. Indiferent dacă le va trata sau nu în alt loc, el a trebuit să sacrifice o mulţime de domenii care se interesează de lumea tiranului şi de pasiunile care împing la tiranicid, începînd cu literatura romanescă, artele figurative, în special arta dramatică, dat fiind că producţia teatrală, de la comediile lui Aristofan la tragediile lui Shakespeare sau ale lui Guillen de Castro, a ştiut mai bine decît alte genuri literare să

arate cu degetul seducţiile puterii şi intrigile despoţilor. Este regretabil că nici o mie de pagini nu sînt suficiente pentru a pune în scenă zbuciumurile tiranilor, cu atît mai mult cu cît teatrul a fost dintotdeauna punctul de intersecţie dintre "tiran şi publicul său" (vorba lui Diego Lanza).

În acelaşi timp, eseul nu a putut aborda alte surse literare, respectiv artistice în general, decît cele provenite din Europa şi America de Nord. A cînta libertatea, a făuri eroi mitici şi a denunţa crimele opresorilor nu este suficient pentru a da fiinţă unei literaturi politice în care autorii să înţeleagă că rezistenţa în faţa asupritorului nu este "răzvrătire". A înţelege că revolta e legitimă în anumite condiţii constituie rezultatul reflecţiilor de secole, înainte de a deveni patrimoniu al unei culturi. Or, această cultură s-a manifestat în bazinul Mediteranei, în special în Grecia antică, atunci cînd localnicii s-au gîndit să-i aplice opresorului numele de "tiran", împrumutat de la popoarele vecine. A considera drept legitimă omorîrea tiranului, a elabora o doctrină a tiranicidului a însemnat să-i încredinţezi poporului dreptul la revoltă, care a sfîrşit prin a lua forma dreptului la rezistenţă; lucru care s-a adeverit în Occident. Rebeliuni, revolte, războaie civile, conjuraţii, omorîrea opresorilor şi despoţilor s-au produs şi la alte popoare, dar literatura politică ce a însoţit aceste evenimente nu pare să fi generat o teorie a dreptului la rezistenţă. Oricum ar fi, lăsăm în grija altora verificarea acestei constatări şi întreprinderea unei eventuale anchete pe care nu am putut-o realiza, dar pe care o dorim înfăptuită într-o bună zi.

§ 7. — Metoda proprie acestei cercetări îşi propune să respecte în special două puncte: cronologia şi terminologia. Dacă, în epoci diferite, cuvintele sînt aceleaşi, acest lucru nu înseamnă că ele au aceeaşi semnificaţie. Această reflecţie va însoţi cititorul de-a lungul întregii lucrări, pentru a-i aminti că "libertate", "represiune", "autoritate", "putere", "democraţie", "tiranie" sînt noţiuni care variază pe parcursul istoriei. În linii generale, noţiunile de justiţie, morală, social, politică şi altele, pe care le utilizăm astăzi, nu sînt neapărat identice cu cele pe care le foloseau oamenii Atenei clasice, Romei republicane, Parisului renascentist şi aşa mai departe. Această remarcă, suficientă pentru ca autorul să fie suspectat de relativism istoric şi care, din acest motiv,

evocă unul dintre elementele de bază ale istorismului (sau, mai bine zis, ale "istorismelor", începînd cu secolul al XIX-lea şi pînă la mijlocul secolului XX, de la Heinrich von Sybel la Friedrich Meinecke), se cere imediat rectificată: există valori ce ţin de integritatea vieţii omeneşti care rămîn universale în timp şi spaţiu. Sînt valorile exaltate de Sofocle în *Antigona* sa, valori pe care Aristotel îşi întemeiază un sistem întreg în *Politica* şi în *Etica nicomahică*; anume ele îi inspiră lui Cicero dialogul *Despre obligaţiuni*, iar lui Seneca, *Scrisorile către Lucilius*; creştinismul le pune într-o lumină nouă, iar juriştii încearcă să le formalizeze în *Corpus juris civilis*; în fine, aceste valori constituie principiile dreptului natural şi ale dreptului oamenilor, preamărite de discuţiile filozofilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea; ele au străbătut epocile pentru a ajunge pînă la noi sub forma drepturilor omului şi a drepturilor umanitare. O singură cugetare le rezumă: "Viaţa unui om este întotdeauna viaţa unui om", după cum afirmă un înţelept al Renaşterii (Sébastien Castellion). Noi credem că dimensiunea etică este singura care poate asigura concordia între civilizaţiile cele mai diverse şi îndepărtate, inclusiv (o spunem cu un sîmbure de imaginaţie) la distanţe interplanetare.

Trebuie să le acordăm cuvintelor întreaga lor importanţă, dacă dorim să-i respectăm pe autorii lor, să pătrundem esenţa operelor acestora, deoarece sînt acele cuvinte care ne transmit gîndurile lor. E de datoria istoricului să înţeleagă termenii utilizaţi de un autor în relaţie cu circumstanţele concrete şi cu experienţa particulară a acestuia din urmă, deoarece aceşti termeni aparţin momentului istoric dat; cît despre cronologie, aceasta ne va ajuta să le sesizăm sensul fără a cădea în capcana anacronismului. În alegerea şi în prezentarea autorilor şi a operelor, am încercat să-i lăsăm să vorbească pe autori, în cuvinte aparţinînd epocii lor, astfel încît ei înşişi să-şi poată exprima ideile şi preocupările, fără a le supraîncărca cu interpretarea noastră. Această metodă conferă lucrării un caracter deschis, care poate deveni astfel o platformă a reflecţiilor, a discuţiilor, a cercetărilor ulterioare pentru cititorii intersaţi şi, presupunem, pentru studenţii unui seminar. Sîntem tentaţi a spune că textul se prezintă drept un instrument de cunoaştere interactiv, dat fiind faptul că este susceptibil de a înregistra şi a integra alte adnotări şi comentarii reflectînd diverse puncte de vedere.

§ 8. — Este aproape imposibil să nu declanşezi pasiuni de clan atunci cînd te referi la şcolile istorice. Ca şi cum în spatele condeiului unui istoric s-ar ascunde întotdeauna un gînditor care vrea să-şi impună propriile idei înaintea celor ale autorilor luaţi în discuţie. Este dincolo de orice îndoială că fiecare şcoală prezintă anumite inconveniente, chiar dacă ar fi vorba doar de faptul că pune pe prim-plan toate avantajele metodei sale. Din fericire, noi trăim într-o epocă în care metoda istorică a făcut progrese remarcabile. Ne gîndim, pentru a nu menţiona decît două şcoli despre care se vorbeşte mai mult, la "istoria nouă" (Lucien Febvre, Fernand Braudel, Jacques Le Goff), care a lărgit considerabil teritoriul istoricului în ştiinţele sociale, şi la *Begriffsgeschichte* (Reinhart Koselleck, Arthur O. Lovejoy, Melvin Richter, Kari Palonen şi, printre alţii, Quentin Skinner, John G. A. Pocock), care ne luminează cu privire la dialectica dintre acţiunea politică, reconstruirea istoriei sociale şi mutaţiile semantice ale conceptelor, care la rîndul lor sînt supuse devenirii perpetue a istoriei. Or, fie că este vorba de aceste şcoli sau de altele care se laudă cu metode la fel de eficace, problema crucială a istoricului e mereu aceeaşi: trebuie să distingă — nu să separe — obiectivitatea datelor de subiectivitatea interpretărilor şi să stăpînească raporturile uneia cu alta. Efortul constant de imparţialitate (nu zic de obiectivitate) aplicat analizei surselor constituie regula de aur care îl apropie pe cercetător de ceea ce s-ar putea numi, cu precauţiile de rigoare, "adevărul" istoric.

În mod cert, ar fi simplist să zicem că e necesar a cunoaşte diverse teorii ale istoriei pentru a şti să îndepărtezi inconvenientele şi să pui în valoare avantajele. Doar că e nevoie de a le fi studiat atent, cu atît mai mult cu cît fiecare cercetare specială cere adeseori o metodă proprie numai şi numai ei şi pe care istoricul trebuie s-o forjeze ca pe un instrument personal.

§ 9. — Preveniţi asupra inconvenientelor unei istorii a conceptelor (Otto Brunner), vom admite lesne că orice concept se incarnează în realitatea istorică specifică lui şi exclusivă. Această carte nu este o istorie a conceptului de tiranie în măsura în care, în fiecare epocă, fiecare autor a meditat la tirania tipică pentru vremurile sale, concepînd o anumită imagine, dîndu-i propria sa definiţie. Aşadar, există tot atîtea concepte

şi definiţii ale tiraniei cîte circumstanţe istorice în care gînditorii au fost îndemnaţi să mediteze la ele. Caracterul individual al situaţiilor istorice este la fel de important ca şi caracterul comun al unora dintre aceste situaţii. Dar, dacă e posibil, în privinţa tiraniei, de a decela o continuitate a acestora din urmă, trebuie să subliniem în egală măsură că discontinuitatea este la fel de semnificativă. Un motiv în plus pentru a nu scrie o carte tezistă în care fiecare parte şi întregul vor fi predispuse să demonstreze un singur adevăr, oricare ar fi acesta. În revanşă, preocuparea cercetătorului a fost să prezinte, după posibilităţi, ansamblul problemelor într-o manieră care să-şi poată schimba punctul de vedere pe parcursul lucrării, dîndu-i fiecărui interlocutor posibilitatea de a-şi prezenta propriile motive, astfel încît să fie în măsură de a considera drept admisibile poziţiile diametral opuse.

§ 10. — Această carte e destinată tuturor persoanelor, nu neapărat specialiştilor, care se interesează de problemele pe care le pun individului şi grupurilor, în viaţa în societate, relaţiile dintre guvernanţi şi guvernaţi, ideile despre putere şi autoritate. Spre deosebire de alte istorii, aceasta ia în calcul manieră prioritară ceea ce se opune puterii constituite, dar injuste, ceea ce merge împotriva autorităţii recunoscute, dar arbitrare, ceea ce oamenii au inventat sub forma dreptului la revoltă, dreptului la rezistenţă, pentru a face faţă regimurilor opresive. Evantaiul persoanelor interesate de aceste chestiuni este, probabil, mult mai larg decît se crede.

Urmînd această intenţie şi pentru a oferi o carte uşor de abordat, stilul expunerii se vrea simplu, fără a putea evita totuşi complexitatea inerentă problemelor tratate: o prea mare schematizare ar risca să denatureze cuvintele autorilor studiaţi. Adnotările de la subsolul paginilor se limitează, pe de o parte, la precizarea surselor şi, pe de alta, propun cititorului piste de cercetare ulterioare.

§ 11. — Unii cititori s-ar putea întreba de ce s-a lansat autorul într-o asemenea aventură. Dacă nu şi-a propus să scrie o carte tezistă, care au fost atunci motivaţiile sale? Pentru a le răspunde, e suficient să revenim la începuturile cercetării. Pe parcursul a trei decenii, interesul principal al autorului s-a orientat către istoria libertăţii conştiinţei şi a toleranţei

religioase în epoca modernă. Urmînd acest itinerar intelectual, am constatat că sursele utilizate pentru investigaţiile noastre conţin, în egală măsură, elementele constitutive ale unei cercetări asupra fenomenului diametral opus libertăţii conştiinţei: tirania. Abordarea esenţialmente istorică a acestei problematici a sfîrşit prin a impune necesitatea unui studiu al rădăcinilor acestor chestiuni în trecut, coborînd pînă în Evul Mediu, ba chiar săpînd pînă în Antichitate. Dar, la această fază, a apărut un alt pericol, şi anume pericolul de a proiecta rezultatele cercetării într-o naraţiune schematică şi, la limită, ideologică: plecînd dinspre epoca modernă într-o călătorie cu destinaţia "trecutul", ar fi devenit, probabil, inevitabilă — fără voie, totuşi — culegerea informaţiilor în funcţie de epoca dată, adică de a percepe gîndurile autorilor antici şi medievali în perspectivă, astfel conducînd, printr-o necesitate metaistorică, la cele ale epigonilor lor moderni. Acest gen de obstacol, cel mai dificil de înlăturat de orice tip de istoriografie, a cerut o regîndire din temelie a planului de cercetare, astfel încît am recurs la o metodologie care ar permite studierea gîndirii unui autor bazîndu-ne — în principiu — doar pe cunoştinţele de care putea dispune acesta din urmă la momentul activităţii sale şi deci făcînd abstracţie de metamorfozele pe care ideile acestor autori le-au suferit ulterior. Acest lucru nu ne-a împiedicat să ţesem anumite relaţii între autori, apropiaţi sau îndepărtaţi, ceea ce îmbogăţeşte lucrarea, respectiv, constituie un factor absolut necesar.

Această metodă cere foarte mult de la istoric, supus mereu unei munci de critică şi autocritică, de critică a surselor şi de autocritică a interpretărilor sale. Se ştie că este practic imposibil a ocoli subiectivitatea în cercetarea istorică, ca de altfel în orice cercetare umană, deoarece fiecare istoric are personalitatea şi cultura proprie lui la un anumit moment al istoriei sale (de altfel, ce poate fi mai subiectiv decît însăşi alegerea autorilor şi a surselor?). Această remarcă se referă la ceea ce spuneam vis-à-vis de efortul de imparţialitate şi, la limită, de obiectivitate. Nu se poate tinde către obiectivitate în scopul de a echilibra inevitabilul subiectivism. Adoptarea unui atare criteriu hermeneutic impune "o scufundare pe cît de obiectiv posibilă în alteritate" şi o "relativizare a propriului punct de vedere" (Ernst Troeltsch). Pe de altă parte, obiectivitatea pură în istoriografie nu poate constitui un ideal

absolut, cu riscul de a se reveni la preceptele pozitivismului ştiinţific, care pîndeşte orice formă de cercetare pretins obiectivă: "A explica faptele nici mai mult, nici mai puţin decît s-au produs ele în realitate" (parafrazîndu-l pe Leopold von Ranke). Tinzînd spre imparţialitate, istoricul speră să urmeze o metodă bună atunci cînd ajunge să dozeze obiectivitatea şi subiectivitatea în munca sa de înţelegere şi de explicare, pentru care nu există reţete definitive, dat fiind că acest dozaj — dacă ni se acceptă metafora — este susceptibil de un număr infinit de combinaţii.

Această muncă de clarificare metodologică ne-a permis să reluăm întregul plan de cercetare pe temelii noi: astfel, nu se pune problema de a reflecta epoca "modernă" *stricto sensu* (secolele XVI-XVIII) drept loc privilegiat în care reflecţia asupra tiraniei şi-a găsit expresia cea mai desăvîrşită. În egală măsură, această epocă se regăseşte pe picior de egalitate cu altele, în sensul în care trecutul s-a "copt" în interiorul acestora, iar viitorul abia este în pregătire. Astfel, am extins cercetarea asupra perioadei care a urmat după secolul al XVIII-lea, ceea ce a conferit un nou echilibru ansamblului lucrării. A trebuit să completăm studierea surselor pînă în zilele noastre (secolele XIX-XX), fie şi pentru a încerca să alcătuim, din lumini şi umbre, un tablou complet al gîndirii occidentale începînd cu apariţia "cuvîntului" tiranie. Odată această muncă încheiată, cartea s-a definitivat, piatră cu piatră, şi a crescut în acelaşi sens cu istoria: din Antichitate şi pînă în zilele noastre.

Acestea fiind spuse, se va înţelege mai bine de ce am avut o grijă deosebită faţă de terminologie şi cronologie, atît de importante pentru a situa fiecare autor, fiecare dezbatere în epoca sa, dar şi pentru a situa toate epocile într-un context general: "determinant pentru felul în care citim o lucrare este receptarea acesteia de către contemporani" (Walter Benjamin consideră acest principiu ca fiind "pandantul exact al formulei lui Ranke"). Din acel moment, ancheta a devenit mai captivantă, deoarece dezbaterile privitoare la problemele ridicate de tiranie — în toate fazele acesteia, de la dictatură la totalitarism, de la autocraţie la despotism — nu mai apar ca expresii ale unei epoci bogate în teoreticieni ai tiraniei, cum a fost Grecia antică, ci ca elemente revelatoare ale preocupărilor foarte vii din toate perioadele istorice.

§ 12. — Nu am avut la dispoziţie nici un model istoriografic pentru a alcătui acest eseu. El se bazează pe cercetările anterioare şi pe instrumentele disponibile, parţiale în majoritatea cazurilor. Cu privire la tiranie, beneficiem de diverse tipuri de istorii: ale tiranilor (Helmut Berve, 1967; Claude Mossé, 1969), ale tiranicidelor şi ale asasinatelor politice (Franklin L. Ford, 1985), ale comploturilor (Georges Minois, 1997); ale conceptului de tiranie (Hella Mandt, 1974), ale ideilor de tiranicid (Aristide Douarche, 1888; Mario D'Addio, 1987). Primul autor care a încercat o sinteză a teoriilor tiranicidului este, probabil, Jean Petit, în 1408, în lucrarea sa "Justificarea ducelui de Burgundia", fiind imitat de criticul său cel mai redutabil, Jean Gerson, care i-a consacrat o bună parte a vieţii sale. Pe urmele lor, o armată întreagă de teologi şi de canonici s-a silit să dezbată la aceeaşi temă în momentul conciliului din Constanţa, începînd cu 1415. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, anumiţi autori se concentrează asupra aspectului doctrinar, mai puţin asupra istoriei tiranicidului. Una dintre primele istorii ale tiraniei, văzută ca o istorie a dictaturilor de la origini încoace, o constituie lucrarea lui Jacques Bainville, din 1935 (reed. 1996); în 1957, Oscar Jászi şi John D. Lewis dau o sinteză cu privire la "Tradiţia şi teoria tiranicidului"; în 1996, o listă a teoreticienilor tiraniei este propusă de Roger Bœsche. Bibliografia este imensă, dar adeseori este vorba de istorii teziste (în cazul lui Petit, apărarea ducelui; în cazul lui Jászi şi Lewis, mizeriile naţional-socialismului). Diversitatea abordărilor şi intereselor e mare, dar lucrul acesta nu constituie un inconvenient, deoarece astfel metodele şi perspectivele sînt foarte diverse; nu şi în cazul dat. Problema care se pune ţine de caracterul fragmentar al tuturor acestor istorii ce se interesează de locuri particulare şi privilegiate, de perioade circumscrise, de autori preferaţi care sfîrşesc prin a fi mereu aceiaşi; sînt istorii parţiale ce nu au legătură între ele şi care lasă perioade, ţări şi opere în umbră; multe dintre aceste istorii consideră că existenţa tiraniei se încheie o dată cu sfîrşitul perioadei restrînse pe care o tratează (este cazul cercetărilor cu privire la Antichitatea greacă şi la perioada cuprinsă între secolele XVI-XVIII). Toate aceste defecte se datorează, între altele, absenţei unei tradiţii istoriografice care s-ar extinde asupra unei perioade lungi şi asupra unui număr important de ţări, pentru a demonstra că tiranii şi-au întins braţele hăt dincolo de spaţiile şi

timpurile considerate, de comun acord, ca fiind "tiranice" şi că, luate ca atare, ele merită atenţia istoricilor. Secolul XX o demonstrează cu brio.

În faţa unui fenomen atît de vast cum este cel al tiraniei — fenomen care se întinde asupra unor perioade antice şi moderne, pînă dincolo de lumea occidentală —, ne vedem siliţi să repetăm că acest studiu nu se interesează de tirani propriu-zişi, ci de reflecţiile la adresa lor şi cele privitoare la fenomenul tiraniei. Este vorba, aşadar, de o istorie a gîndirii politice din Antichitate şi pînă în zilele noastre, care are drept obiect de cercetare tirania sub toate formele (absolutism, autocraţie, autoritarism, cezarism, raţiune de stat, despotism, dictatură, totalitarism etc.), respectiv o istorie a celor mai diverse şi contradictorii aspecte ale puterii, autorităţii, constrîngerii şi, în cele din urmă, ale aspiraţilor la libertate.

§ 13. — Prima persoană spre care se îndreaptă recunoştinţa mea este Gabriella Cahier († 1995) care, citind primele capitole schiţate asupra tiraniei din Grecia antică, m-a asigurat de temeinicia proiectului nostru şi m-a încurajat activ a-l duce la bun sfîrşit. Le datorez enorm responsabililor bibliotecilor şi instituţiilor care mi-au pus la dispoziţie lucrările necesare. Îi mulţumesc lui Francis Higman şi Olivier Fatio, respectiv, vechiul şi noul director al Institutului de Istorie din Geneva, şi lui Alain Jacquesson, director al Bibliotecii Publice şi Universitare din Geneva, care mi-au facilitat cercetările; Victoriei Espinosa, un "grand merci" pentru contribuţia sa la întocmirea părţii bibliografice. Îmi exprim gratitudinea persoanelor (prieteni, colegi, colaboratori) care mi-au furnizat un ajutor nepreţuit sugerîndu-mi anumite lecturi, decriptînd texte complicate, recitind în parte sau integral acest manuscis: Marie-Jeanne Accietto-Gualtieri, Silvia Arlettaz, Irena Backus, Enzo A. Baldini, Isabelle Bouvignies, Riccardo Bentsik, Luigi Condorelli, Massimo Danzi, Angela De Benedictis, Alfred Dufour, Nicolas Fornerod, Hervé Genton, Ruedi Imbach, Robert M. Kingdon, Philippe Marguerat, Salvatore Mirone, Anthony Mortimer, Teresa Natoli, Marcel Piérart, Francis Python, Diego Quaglioni, Volker Reinhardt, André-Louis Rey, Tiziana Saffioti, Tiziano Sangiorgio, Jacques Schamp, Luisa Simonutti, Victor Stoichiţă, Alexis Weissenberg, Ruth Whelan şi Jean-Claude Zancarini. Conversaţiile pe care le-am avut

cu pastorul Alfred Werner m-au îmbogăţit sufleteşte, fapt pentru care îi sînt profund recunoscător. Îi mulţumesc lui Yves Charles Zarka pentru a fi acceptat acest eseu în colecţia pe care o coordonează.

Cea mai vie recunoştinţă lui Alain şi Christiane Dufour, care au recitit şi au corectat franceza mea, ajutîndu-mă să regîndesc şi să formulez anumite fraze.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

NB. — Privitor la bibliografie și la notele de la subsol: atunci cînd două cifre sînt separate de un punct, prima desemnează tomul sau volumul, cea de a doua, pagina sau coloana.

Allen John Williams, *English Political Thought 1603-1644* [1660], London, Archon, 1967.

Allen J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, with a revised bibliography of M. M. Goldsmith, London, Methuen, 1977.

Blandini Giacomo, *Il reato di Stato nel diritto storico italiano*, Catania, Pansini, 1892.

Biblia.

Bride André, art. "Tyrannie" și "Tyrannicide", în *Dictionnaire de théologie catholique*, 15.1948-2016, 1950.

Carlyle Robert Warrand and Alexander James, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vol., Edinburgh and London, Blackwood (vol. I: Fourth Impression, 1950; vol. II-VI [1300-1600]: Second Impression, 1928-1936); citat: Carlyle.

A Companion to Contemporary Political Philosophy, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit, Oxford, Blackwell, 2000.

Coville Alfred, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris, Picard, 1932 (Genève, Slatkine, 1974).

Corpus juris canonici, 2 vol.: *Pars prior: Decretum Magistri Gratiani; Pars secunda: Decretalium collectiones*, ed. Æmilius Friedberg, Lipsiae, Tauchnitz, 1879-1881; citat: Friedberg.

Corpus juris civilis, editio stereotypa, 3 vol.: 1. *Institutiones, Digesta*; 2. *Codex Justinianus*; 3. *Novellae*, ed. Paul Krüger, Th. Mommsen *et. al.*, Berolini, Weidmann, 1915-1928.

D'Addio Mario, "Il tirannicidio", în *Storia delle idée politiche*, 3.511-610, 1987; citat: D'Addio.

D'Agostino Francesco, art. "Tirannide", în *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffré, 44.543-555, 1992.

De Francisci Pietro, *Arcana Imperii*, 3 t. în 4 vol., Milano, Guiffré, 1947-1948, reed. Roma, Bulzoni, 1970 (t. 1: Les civilisations archaïques; t. 2: La Grèce ancienne et hellénistique; t. 3/1: Rome monarchique, républicaine et impériale; t. 3/2: L'Empire de Dioclétien et l'hérédité de Rome); citat: De Francisci.

De Mattei Rodolfo, *Il problema della Ragion di Stato nell'età della Controriforma*, Milano, Napoli, Ricciardi, 1979.

—, "Il problema della tirannide", în lucrarea sa *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, t. 2, Milano, Napoli, Ricciardi, 1984, pp. 178-203.

Dictatures, Actes de la Table ronde réunie à Paris, ed. François Hinard, Paris, De Boccard, 1988.

Dictatures et légitimité, dir. Maurice Duverger, Paris, PUF, 1982.

Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas, ed. Philip Paul Wiener, New York, Scribner, 1974.

Dictionnaire de droit canonique, dir. Raoul Naz, 7 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965.

Dictionnaire de philosophie politique, ed. Philippe Raymond et Stéphane Rials, Paris, PUF, 1998.

Dictionnaire de théologie catholique, 18 vol., ed. Jean-Michel-Alfred Vacant, Bernard Loth *et al.*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1972.

Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni, ed. Giovanni Meloni, introducere Cl. Nicolet, Roma, Editori Ruiniti, 1983.

Dizionario di politica, dir. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci et Gianfranco Pasquino, Milano, TEA, 1990.

Douarche Aristide, *De tyrannicidio apud scriptores decimi sexti saeculi*, Lutetiae Parisiorum, Hachette, 1888.

Dreher Martin, Hüllen Jürgen, art. "Tyrannis", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. Joachim Ritter *et al.*, 10 Bde., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-1998, 10.1607-1618.

Le droit de résistance XIIe - XXe siècle, ed. Jean-Claude Zancarini, Paris, ENS, 1999.

Egger Émile, "Études d'histoire et de morale sur le meurtre politique chez les Grecs et chez les Romains", *Memori della reale Accademia delle scienze di Torino*, Stamperia reale, série 2, 23/2, 1866, pp. 385-417.

Emerton Ephraim, *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*, Cambridge, Harvard UP, 1925 (Gloucester, Mass., Smith, 1964).

Ercole Francesco, *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze, Vallecchi, 1932.

Fassò Guido, *Storia della filosofia del diritto*, 3 vol., Bologna, Il Mulino, 1966-1970; citat: Fassò.

Ford Franklin L., *Le meurtre politique. Du tyrannicide au terrorisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, PUF, 1990 (Harvard College, 1985).

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 9 Bde., Hg. Otto Brunner *et al.*, Stuttgart, Klett, 1972-1997.

Gierke Otto von, *Les théories politiques du Moyen Âge*, trad. din germană şi engleză de J. de Pange, Paris, Sirey, 1914.

Giroux Michel, *La nature, le fondement et l'exercice du droit de résistance*, Ottawa, Bibl. nationale du Canada, 1986.

Gough John Wiedhofft, *L'idée de la loi fondamentale dans l'histoire constitutionelle anglaise*, trad. Charles Grillou, Paris, PUF, 1992 (Oxford, Clarendon, 1955).

—, *The Social Contract. A Critical Study of his Development*, Oxford, Clarendon, 1957.

Histoire de la pensée politique medievale, ed. James Henderson Burns, trad. Jacques Ménard, Paris, PUF, 1993.

Histoire de la pensée politique moderne, ed. J. H. Burns, trad. Jacques Ménard şi Claude Sutto, Paris, PUF, 1997.

Histoire de la philosophie politique, dir. Alain Renaut, 5 vol., Paris, Calmann-Lévy, 1999.

Kern Fritz, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte des Monarchie*, Leipzig, Koehler, 1915 (Darmstadt, Wiss. Buchges., 1980).

Kœbner Richard, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a political Term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, nr. 14, 1951, pp. 272-302.

Krynen Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe - XVIe siècle*, Paris, Gallimard, 1993.

Labarrière Jean-Louis, art. "Tyrannie et despotisme", *Dictionnaire de philosophie politique*, 1998, pp. 705-709.

Latey Maurice, *Tyranny. A Study in the Abuse of Power*, London, Macmillan, 1969.

Lauer A. Robert, *Tyrannicide and Drama*, Part I: *The Tradition of Tyrannicide from Polybius to Suárez*; Part II: *The Tyrannicide Drama in Spain from 1579 to 1698*, Stuttgart, Steiner, 1987.

Lewy Guenter, *Constitutionalism and Statecraft during the "Golden Age" of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.*, Genève, Droz, 1960.

—, "Resistance to Tyranny: Treason, Right or Duty?", *The Western political Quarterly*, nr.13, 1960, pp. 181-196.

Link Christoph, "Jus resistendi. Zum Widerstandsrecht im deutschen Staatsdenken", în *Convivium utriusque juris. Alexander Dordett zum 60. Geburtstag*, Hg. Audomar Scheuermann *et al.*, Wien, Wiener Dom-Verlag, 1976, pp. 54-68.

Lottin Odon, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, Beyaert, 1931.

Mandt Hella, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien sur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt, Luchterhand, 1974.

—, "Tyrannis, Despotie", în *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Mesnard Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Boivin, 1936 (Paris, Vrin, 1969).

Miola Robert S., "*Julius Cæsar* and the Tyrannicide Debate", *Renaissance Quarterly*, nr. 38, 1985, pp. 271-289.

Mommsen Theodor, *Le droit public romain*, 7 vol., trad. Paul-Frédéric Girard, Paris, Thorin, 1889-1892 (*Manuel des antiquités romaines*, de Th. Mommsen, Joachim Marquardt, Paul Krüger, 1-7); reed. 1984-1985.

—, *Le droit pénal romain*, 3 vol., trad. J. Duquesne, Paris, Thorin, 1907 (*Manuel des antiquités romaines*, 17-19).

Monumenta Germaniæ Historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum, 3 vol., Hannover, Hahnian, 1891-1897.

Monumenta Germaniæ Historica, Constitutiones et Acta publica imperatorum et regum, 11 vol., Hannover, Weimar, 1893-1992.

Monumenta Germaniæ Historica, Epistolae, 10 vol., Berlin, 1891 ş.u.

Morel Henri, "La place de la *Lex regia* dans l'histoire des idées politiques", în *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence, Faculté de droit, 1970, pp. 545-555.

Moroni Enrico, *Diritto di resistenza*, Urbino, Quattro Venti, 1988.

Mousnier Roland, *L'assassinat d'Henri IV. 14 mai 1610. Le problème du tyrannicide et l'affermissement de la monarchie absolue*, Paris, Gallimard, 1964.

Nemo Philippe, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1998.

Nicoletti Gioacchino, *Sul diritto di resistenza. Richerche e studi*, Milano, Giuffré, 1960.

Les notions philosophiques. Dictionnaire, 2 vol., dir. Sylvain Auroux, Paris, PUF, 1990.

Pange Jean de, *Le roi très chrétien. Essai sur la nature du pouvoir royale en France*, Paris, Fayard, 1949 (Paris, Arma artis, 1985).

Parsons Wilfrid, "The Medieval Theory of the Tyrant", *Review of Politics*, nr. 4, 1942, pp. 129-143.

Patrologiae cursus completus, Series Latina (*Migne PL*), 217 vol., Paris, Migne, 1844-1855; *Series Graeca* (*Migne PG*), 166 vol., ed. J.-P. Migne, Paris, Migne, 1857-1866.

La pensée politique des origines à nos jours, ed. Jean Imbert, Henri Morel, René-Jean Dupuy, Paris, PUF, 1969.

Quaglioni Diego, *Politica e diritto nel Trecento italiano*. Il "De Tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De Tyranno", Firenze, Olschki, 1983.

Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVIe et XVIIe siècles, dir. Yves Charles Zarka, Paris, PUF, 1996.

Revue de l'Université d'Ottawa, fascicule consacré a Liberté et tyrannie, Pouvoir et tyrannie, Droit et tyrannie, Volonté, servitude et tyrannie, nr. 56/2, avril, juin, introducerea de Guy Lafrance, Ottawa, Ottawa UP, 1986.

Sánchez de La Torre Angel, *La tyrannie dans la Grèce ancienne*, trad. Delphine Pasquet, Bordeaux, Bière, 1999.

Scattola Merio,"Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna", *Filosofia politica*, nr. 10/3, 1996, pp. 391-420.

Schmidt-Lilienberg Hans Georg, *Die Lehre vom Tyrannenmord: Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1901 (Aalen, Scientia, 1964).

Sciacca Guiseppe Maria, *Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati*, Palermo, Manfredi, 1953.

Siaflekis Zacharias I., *Le glaive et la pourpre. Le tyrannicide dans le théâtre moderne*, La Calade, Édisud, 1984.

Sinclair Thomas Alan, *Histoire de la pensée politique grecque*, trad. fr., Paris, Payot, 1953.

Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*; vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge UP, 1978 (Paris, Michel, 2001).

Spörl Johannes, "Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter", în *Widerstandsrecht und Grenzen*, 1956, pp. 11-32 (cf. *Humanitas*, 8, 1953, pp. 1009-1020).

Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Hg. Roman Schnur, Berlin, Duncker & Humblot, 1975.

Stolleis Michael, *Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérial et science de la police 1600-1800*, trad. şi ed. Michael Senellart, Paris, PUF, 1998.

Storia delle idée politiche, economiche e sociale, dir. Luigi Firpo, 6 t. în 7 vol., Torino, Einaudi, 1982-1989 (1997).

Studi sassaresi, III, Autonomia e diritto di resistenza, Milano, Giuffré, 1973.

Taranto Domenico, "L'eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide", *Filosofia politica*, nr. 10/3, 1996, pp. 357-390.

La tyrannie, Actes du Colloque, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 6, Caen, Université de Caen, 1984.

Tyrannie, despotisme, dictature, Colloque du 3 mars 1984, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1984.

Treumann Rudolf, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts (1573-1599)*, Lepzig, Druncker & Humblot, 1895.

Vanderpol Alfred Marie, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, Pedone, 1919.

Widerstandsrecht und Grenzen des Staatsgewalt, Hg. Bernhard Pfister und Gerhard Hildmann, Berlin, Druncker & Humblot, 1956.

Widerstandsrecht, Hg. Arthur Kaufman in Verbindung mit Leonhard E. Backmann, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1972.

Wolzendorff Kurt, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staatsgedankens*, Breslau, Marcus, 1916 (Aalen, Scientia, 1968).

NB.: — În general, nu dăm numele editurii decît în cazul publicaţiilor apărute înainte de secolul al XIX-lea.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUJAGIELLONSKA UNIWERSYTET LIBRARY

Cartea I

ANTICHITATEA ȘI EVUL MEDIU

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Secţiunea I

TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN GRECIA

Dacă noţiunea de dictator ar fi lipsit la Roma, s-ar fi inventat o alta. Căci forţa creează noţiunea, şi nu noţiunea forţa.

Machiavelli,
Discurs asupra lui Titus Livius, I, 34

INTRODUCERE

A întreprinde un studiu al tiraniei în Grecia antică înseamnă a te pregăti de o călătorie în trecutul mitic în care au luat formă arhetipurile spirituale ale lumii occidentale. Însăşi tirania are-n ea ceva de legendă şi de ficţiune, ceva care rămîne aproape vag la primii istorici şi care devine şi mai insesizabil dacă e să apelăm la poeţii antici. Cine este primul tiran din istorie? Cînd şi unde a apărut tirania pentru prima oară? Nu sîntem în stare să răspundem la aceste întrebări cu precizie, cercetarea lăsîndu-se de-acum înainte în grija probabilităţii sau, cel puţin, a ceea ce pare a fi verosimil. Ceea ce am putut remarca, în schimb, este că o dată cu începutul istoriei omului, a omului în societate, se manifestă fenomenul tiraniei. Altfel spus, înrobirea omului de către om, a celui mai slab de către cel mai puternic s-a produs de la bun început aproape în mod firesc, într-atît de bine încît anumiţi filozofi, gîndindu-se la un stat primitiv, la o stare naturală, le descriu ca pe un regat al tiraniei, al unei forme de tiranie. Tirania sugerează putere, dominaţie, subjugare, opresiune şi aşa mai departe. Pentru a vorbi despre tiranie trebuie, aşadar, să vorbim despre organizarea comunităţii

şi a structurii statului. A diserta despre tiranie luată aparte, izolată, făcînd abstracţie de angrenajul complex care susţine ierarhiile sociale şi sistemele de putere, nu are nici un sens.

Să încercăm deci a descoperi primele manifestări ale tiraniei în acea lume îndepărtată care a fost Grecia antică, dat fiind că anume acolo s-au născut primele reflecţii ale occidentalilor asupra puterii, asupra formelor de guvernămînt, asupra societăţii, asupra omului ca "animal social" şi, în fine, asupra lui *homo politicus*.

Cuvîntul şi obiectul desemnat

S-a remarcat adeseori că omul a făurit cuvintele pentru a desemna obiectele care existau deja în natură sau în imaginaţia sa. Obiectul precedă cuvîntul; fenomenul tiraniei a precedat cuvîntul tiranie. Trebuie să abordăm în prealabil o chestiune lingvistică şi istorică, dezbătută demult, pe care o pune acest cuvînt şi semnificaţiile sale. Nimic mai bun, pentru un cercetător, decît a-şi începe ancheta asupra semnificaţiei cuvîntului în momentul apariţiei sale: istoria tiraniei este, într-o anumită măsură, istoria cuvîntului tiranie.

În limbajul de astăzi, a vorbi despre "tiranie" echivalează cu a vorbi despre uzurpare, despotism, dictatură şi, în consecinţă, despre abuz, violenţă, cruzime, opresiune etc. Este vorba, în acest caz, de o definiţie curentă care trebuie nuanţată atunci cînd se referă la Antichitatea greacă. Specialiştii fac o distincţie netă între tirania "antică" (a Greciei arhaice), ai cărei reprezentanţi sînt nişte tirani "buni", cu cîteva excepţii totuşi, şi tirania "clasică" (Grecia secolului al IV-lea), ai cărei contemporani i-au ponegrit imaginea, vorbind-o numai de rău. De-acum înainte, figura tiranului a devenit cea a guvernatorului sau a unui grup odios care deţine puterea, cumulînd toate defectele şi viciile pe care i le pune în circă masa celor ce suferă opresiunea acestora. Or, ne putem întreba dacă aceste două tipuri de tirani (tiranul "antic" şi tiranul "clasic"; tiranul "bun" şi tiranul "rău") se opun într-o manieră ireductibilă sau e posibil, totuşi, să le găsim caracteristici comune. Dacă analizăm tiraniile, luînd în consideraţie în primul rînd maniera de a-şi exersa puterea, sîntem nevoiţi să constatăm următoarele: caracterul distinctiv

fundamental al tiraniei nu constă atît în uzurparea, preluarea ilegală a puterii sau recurgerea la violenţă şi la răutate, cît în forma de guvernămînt arbitrară, "absolută", fără margini.

Origini şi etimologie

Grecii utilizau în mod curent cuvintele stăpîn (*ánax*, αναξ), monarh (μοναρχοζ) şi rege (*basileus*, βασιλευζ) pentru a-l desemna pe deţinătorul puterii centralizate, pe judecător, pe şeful religios sau politic. Ei nu aveau în vocabular cuvîntul "tiran". Dar atunci de ce au recurs la el? Am putea răspunde că dacă au importat în limba lor acest cuvînt străin, "barbar", e că aveau nevoie să desemneze un fenomen nou.

Pare a se adeveri că vocabula "tiran" nu provine dintr-o limbă indo-europeană, dar că grecii au împrumutat-o dintr-un dialect din Anatolia. Substantivele τυραννοζ şi τυραννιζ, adjectivul τυραννικόζ, cuvîntul compus τυραννοκτόνοζ şi verbul τυραννεω (-ευω) au fost preluate, cu excepţia ultimului, de către latini în formele corespunzătoare de *tyrannus*, *tyrannis*, *tyrannicus* şi *tyrannicida*, *tirannicidium*. În cazul ultimelor două cuvinte, limba franceză nu are decît unul singur, "tyrannicide", pentru a desemna atît ucigaşul, cît şi uciderea tiranului. Folosirea lor în tradiţia orală şi scrisă greacă nu este atestată anterior secolului al VII-lea î.Hr. Într-adevăr, etimologiile cele mai probabile ne conduc pe coastele Asiei Mici din secolul al VII-lea î.Hr., în Anatolia occidentală şi în Lidia: mai exact, la regele lidian Gyges, care "ar fi exersat tirania pentru prima dată", spune poetul Arhiloh[1] (începutul sec. al VII-lea î.Hr.). Gyges a

1. După Hippias din Elis, sofist din secolul al V-lea, "Fragments d'écrits incertains", frg. 9, DK B9: literele DK desemnează cei doi autori, Hermann Diels şi Walther Kranz, care au reunit şi au ordonat fragmentele filozofilor anteriori lui Socrate, *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, prima ediţie datînd din 1974. Această culegere a devenit ulterior o lucrare de referinţă, toate traducerile respectînd ordinea dată autorilor antici şi numerele fragmentelor. Litera A se referă în general la viaţa autorului, litera B la mărturisiri. Vom utiliza de cele mai multe ori traducerea franceză a lui Jean-Paul Dumont, *Les Presocratiques*, Paris, 1988, aici p. 1087. — Cf. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, ed. Martin Litchfield West, t. 1, Oxford, 1992, frg. 19; *Archilochus, fragmenta*, ed. Giovanni Tarditi, Roma, 1968, frg. 22; cf. Clay J. Strauss, "Archilochus and Gyges: An Interpretation of fr. 23 West", *Quaderni urbinati di cultura classica*, 24, 1986, pp. 1-17.

fost "primul care este numit tiran", ne confirmă istoricul Euphorion de Chalcis[1] (sec. al III-lea).

Lucrul acesta ne determină să specificăm întrebarea: de ce grecii, care cunoşteau forma de guvernare monarhică şi regală, au adoptat o terminologie străină pentru a desemna guvernarea lui Gyges? Răspunsul ne va lămuri asupra caracterului distinctiv al cuvintelor *tiran* şi *tiranie*, la prima lor întrebuinţare.

Caracteristicile distincte ale tiraniei: cazul Gyges

Uzurparea

De la bun început constatăm că uzurparea nu este o caracteristică proprie tiraniei. Să luăm cazul Gyges. Gyges (cca 687-648 î.Hr.) aparţinea familiei aristocratice Mermnades în perioada cînd dinastia conducătoare era Heraclides. Este favoritul regelui Sadyatte (*alias* Candaule), pe care-l ucide pentru a pune mîna pe putere, însurîndu-se apoi cu văduva acestuia în scopul de a-şi legitima autoritatea. După care guvernează timp de treizeci şi opt de ani, exersînd o putere absolută. Anume această putere absolută e percepută de lidieni ca fiind tiranie. Faptul că Gyges a uzurpat tronul lui Candaule nu a fost reţinut împotriva lui. Căsătoria sa — factor decisiv — şi consacrarea supremă a oracolului de la Delfi (Herodot, I, 13-4) i-au legitimat puterea în ochii contemporanilor. Astfel încît exercitarea absolută a puterii, şi nu uzurparea, a determinat prima utilizare a noţiunii de tiran.

Uzurparea nu era un fenomen nou pentru greci, care au în memorie numeroase exemple precise din mitologia lor: regatul Tebei, uzurpat de Lycos (Euripide, *Heracles*) şi cel al Micenei, uzurpat de Egist, care îl omoară pe Agamemnon după ce o seduce pe regina Clitemnestra (Eschil, *Agamemnon*). Iată deci nişte uzurpatori pe care nimeni nu i-a numit tirani. Pe de altă parte, uzurparea nu constituie însemnul determi-

1. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. Carl Mueller, 5 vol., Paris, 1868-1874, 3.72, frg. 1; *Etymologicum Magnum* (XIIe siècle), ed. Thomas Gaisford, Oxford, 1848 (1967), p. 771, frg. 56. — Cu privire la originea etimologică a cuvîntului tiran, a se vedea Jules Labarbe, "L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque", *L'Antiquité classique*, 40, 1971, pp. 471-504; Giovanni Giorgini, *La Città e il Tiranno. Il concetto di tirannicide nella Grecia del VII-IV secolo A.C.*, Milano, 1993, cap. I.

nant al tiraniei: numeroşi magistraţi, polemarhi, nobili şi chiar regi au transformat în tiranie, ca urmare a unor tulburări sociale, puterea căpătată în mod legitim. Iată, aşadar, nişte tirani care nu au fost în primul rînd uzurpatori. Astfel, putem afirma că uzurparea nu constituie o caracteristică distinctă a tiraniei antice.

Violenţă şi inegalitate

Un anumit număr de autori antici, cum ar fi istoricul grec Philochor (sec. al III-lea î.Hr.), şi de oratori atenieni au presupus că etimologia populară a cuvîntului *tyrannos* ar deriva de la numele lui Tyrrheniens, sau Tyrsenes, "care la origine au fost nişte oameni violenţi şi nişte tîlhari"[1]. Dar această conotaţie nu s-a impus drept o caracteristică distinctă a tiraniei; ea nu este decît un calificativ auxiliar. Cuvîntul în înţelesul său arhaic nu comporta nuanţa peiorativă pe care o va obţine ulterior. Într-adevăr, de îndată ce cuvîntul *tiran* a intrat în vocabularul grec, el a servit pentru a desemna puterea şi măreţia supremă atît a regilor şi a monarhilor, cît şi a zeilor. Sofocle (sec. al V-lea î.Hr.) relatează tragedia regelui Edip, conferindu-i titlul de *Oidipous Tyrannos*. Încă mai înainte, Homer (ca să utilizăm numele tradiţional care-i cuprinde pe autorii *Iliadei* şi *Odiseei*) şi Hesiod nu au folosit noţiunea de "tiranie" pentru a desemna puterea absolută a lui Zeus, nici pe cea a suveranilor tereştri. Abia mai tîrziu au fost numiţi tirani asemenea zei ca Zeus, Apolo, Cibele şi zeul lunar Men, fără a li se atribui conotaţii defavorabile. Dimpotrivă, anumiţi autori înzestrează biografiile tiranilor cu o aură eroică, dacă nu chiar mitică, jalonîndu-le itinerarul cu previziuni ale oracolului, cu semne premonitorii, cu minuni, cum ar fi cazul lui Cypselos din Corint. Mai tîrziu, în epoca elenistică tîrzie, dar mai ales sub Imperiul Roman, *Tyrannos* devine un fenomen atribuit în general unor persoane de origine modestă, respectiv sclavilor. Întrebuinţările lui antroponimice şi religioase ne confirmă că, în antichitate, semnificaţia termenului de tiran nu avea în mod necesar o valoare negativă legată de violenţă.

Un alt aspect al tiraniei vizează legalitatea şi legitimitatea sau, în general, caracterul moral al conducătorului. Iată, à propos de această chestiune, o distincţie curentă între rege şi tiran:

---

1. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. Felix Jacoby, 3 părţi în 15 vol., Berlin/Leyde, 1923-1958, t. 3B, p. 128, nr. 328, § 100.

> Tirania (τυραννιζ) se deosebeşte de regalitate (βασιλειαζ) la fel cum tiranul se deosebeşte de rege. Într-adevăr, regalitatea este o putere exersată conform legilor, în timp ce tirania reprezintă o conducere lipsită de raţiune şi administrată în mod arbitrar. Regele este cel care guvernează în conformitate cu nişte legi drepte; tiranul, dimpotrivă, este cel care guvernează nici ţinînd cont de justiţie, nici conform legilor, pe care le calcă în picioare[1].

O distincţie importantă, dacă exista într-adevăr una, care va cunoaşte numeroase elaborări teoretice. Astfel, formularea propusă de lexicograful Hesychius din Alexandria (sec. al V-lea) îl defineşte pe tiran drept "rege ilegal, sau conducător crud şi inuman"[2]. Dar avem, în aceste cazuri, nişte definiţii tîrzii, care se impun cu timpul, şi care nu erau prizate în epoca arhaică. De fapt, din punct de vedere juridic şi moral, i-am putea desemna ca tirani pe magistraţii perfect legitimi şi legali, cum ar fi *prytanes*, magistraţi aleşi care deţineau puteri întinse (de ex., Trasibul din Milet), sau *aisymnetes* (de ex., Pittacos din Mytilene), magistraţi sus-puşi, aleşi în situaţii de criză.

Violenţa şi inegalitatea nu sînt nici ele, după cum am constatat, nişte manifestări tipice servind la calificarea indubitabilă a tiraniei arhaice, chiar dacă, în timp, vor deveni ca atare în anumite cazuri.

Esenţa tiraniei: puterea arbitrară şi fără margini ("absolută")

Aceste consideraţii diverse ne fac să credem că, de bună seamă, caracteristica esenţială a fenomenului pe care grecii epocii arhaice îl numeau tiranie face trimitere la o manieră aparte de exersare a puterii: şi anume, la maniera "absolută". Această formă de absolutism primar, *avant la lettre* (să păstrăm anacronismele...), reprezenta o noutate,

1. *Etymologicum Græcæ Lingua Gudianum*, ed. Friedrich Wilhelm Sturz, Lipsiae, 1818, pp. 537-538. Cf. Gerd Zörner, *Kypselos und Pheidon von Argos. Untersuchungen zur frühen griechischen Tyrannis*, Dis., Marburg, 1971; Loretana de Libero, *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart, 1996.

2. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. Joannes Albert şi Mauricius Schmidt, 4 vol., Ienae, 1858-1864, 3.186.

deoarece cel sau cei care deţineau puterea, cumulînd mai multe funcţii instituţionale şi administrative, le administrau în mod arbitrar. În ochii grecilor, faptul constituia o particularitate inedită. Anume acest absolutism, adică acea putere autoritară fără restricţii şi control, grecii vor să-l stigmatizeze calificînd drept "tiranie" guvernarea lui Gyges; un cuvînt nou, desemnînd un fenomen nou. Astfel înţelegem de ce Herodot (III, 80, 3) spune că ceea ce caracterizează tiranul este faptul că nu dă socoteală nimănui. Din acelaşi motiv Aristotel afirmă că

> tirania prin excelenţă corespunde regalităţii absolute (παμβασιλεια). În mod necesar, o tiranie de acest gen este acea monarhie în care un om guvernează fără a da socoteală nici celor care-i seamănă, nici celor care sînt mai buni decît el, servind propriile interese, şi nu cele ale supuşilor. (*Politica*, IV, 10 1295 *a* 19-22)

Am putea conchide, împreună cu Jules Labarbe, că noţiunea de "tiranie" în accepţia sa originară nu implică în mod necesar, ci doar auxiliar, violenţa şi uzurparea. În revanşă, ea desemnează întotdeauna o putere arbitrară şi "absolută"[1]. Este caracteristica distinctă comună a tiranilor epocii arhaice, ca şi ai epocii clasice. O vom regăsi la tiraniile şi dictaturile secolelor viitoare.

TIMPURI, LOCURI, TIRANI, TIRANICIDURI

Înainde de a aborda reflecţia noastră asupra tiraniei, trebuie s-o sesizăm în contextul realităţii istorice, familiarizîndu-ne cu epoca şi cu locurile în care s-a născut şi s-a manifestat în domeniile social, economic, politic şi militar.

---

1. Labarbe, p. 500 ş.u. Cf. Dolores Hegyi, "Notes on the Origin of Greek Tyrannis", *Academia scientiarum Hungarica, Acta Antiqua*, 13, 1965, pp. 303-318; Robert Drews, "The First Tyrants in Greece", *Historia*, 21, 1972, pp. 129-144; James Lawrence O'Neil, "The Semantic Usage of Tyrannos and Related Words", *Attichton*, 20, 1986, pp. 26-40; J.L. O'Neil, *The origins and development of ancient Greek democracy*, Lanham (Md.), 1995; Pedro A. Barceló, *Basileia, Monarchia, Tyrannis*, Stuttgart, 1993.

La începutul primului mileniu înaintea erei noastre, invazia dorienilor, care destabilizaseră de-un secol civilizaţia miceniană, a transformat toate domeniile vieţii sociale a lumii greceşti. Apariţia tiraniei merge adeseori mînă-n mînă cu evoluţia instituţională a cetăţilor în care autoritatea regilor s-a degradat în faţa puterii în creştere a aristocraţilor funciari care, la rîndul lor, se vor confrunta cu negustorii şi cu antreprenorii îmbogăţiţi aspirînd să deţină frîiele politicii. Tiraniile apărute în urma unor astfel de tulburări sociale sînt de scurtă durată, sfîrşind adeseori prin instaurarea, în mod paradoxal, a unor regimuri democratice. Istoria cetăţilor greceşti, a căror constituire coboară către finele secolului al IX-lea î.Hr., se încheie în zorii secolului al II-lea î.Hr. o dată cu ingerinţa Romei în afacerile lumii elenice, preludiu al cuceririi. Această lungă istorie se împarte convenţional în trei perioade: epoca arhaică (sec. IX-VI î.Hr.), epoca clasică (sec. V-IV î.Hr.) şi epoca elenistică (sec. III-I î.Hr.).

TIRANII VECHI

Un factor istoric de ordin tehnologic dă peste cap, brusc, viaţa socială a Greciei din secolul al IX-lea î.Hr.: introducerea fierului. El provoacă schimbări considerabile în agricultură şi în arta militară. Modificări importante se produc în domeniul armamentului şi în tactică: infanteria îmbrăcată-n cuirasă a *hoplites*-ilor capătă un rol tot mai însemnat, care sfîrşeşte prin a predomina asupra celui al cavaleriei, de origine aristocratică. Cu greu am putea exagera importanţa istorică a *hoplites*-ilor, ieşiţi din *demos*, forţa populară de care tiranii profită în general pentru a pune mîna pe putere şi a-şi asigura astfel stabilitatea[1]. Autorii antici vorbesc, pe bună dreptate, de tirani *demagogoi* — în sensul originar, pozitiv al cuvîntului — pentru a pune în evidenţă sprijinul

1. Cf. Anthony M. Snodgrass, "The Hoplite Reform and History", *Journal of Hellenic Studies*, 85, 1965, pp. 100-122; Marcel Detienne, "La phalange: problème et controverses", în *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, ed. Jean-Pierre Vernant, Paris, Haga, 1968, pp. 119-142; C. Mossé, "Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique", *ibid.*, pp. 221-229; A.M. Snodgrass, *Arms and Armor of the Greeks*, Baltimore, 1999.

fundamental pe care-l furnizează poporul majorităţii tiranilor în schimbul protecţiei şi al măsurilor administrative ce le-ar ameliora condiţiile economice şi sociale pe seama privilegiilor aristocraţilor (Aristotel, *Politica*, V, 10 1310 *b* 14-23).

Din cauza lipsei surselor satisfăcătoare, nu este deloc uşor a determina o tipologie a tiranilor "vechi" într-atît de clară încît i-ar deosebi de cei "tineri", din epoca clasică. Totodată, trebuie să ne mărginim la descrierea tiraniilor despre care avem anumite informaţii[1]. În acest scop, să aruncăm o privire asupra cetăţilor greceşti aproape mitice, plecînd din Asia Mică, de unde provine cuvîntul *tiran*.

Geografia tiraniilor

Să ne imaginăm că parcurgem un itinerar urcînd pe coasta orientală a Mării Egee către Tracia, apoi coborînd de pe coasta greacă către Atena pentru a ne îndrepta spre vest, străbătînd istmul Corintului şi Marea Ionică, pînă-n Sicilia. Ne vom face în trecere o idee despre civilizaţia abia născută a cetăţilor, prospere, bine organizate şi prevăzute cu instituţii politice. Milet, Samos, Efes, Naxos, Mytilene, Chalcis, Eretrie, Atena, Megara, Argos, Corint, Sicyone, Rhegion, Messina, Siracuza, Catania, Leontinoi, Agrigento şi, în sfîrşit, Selinunt.

Tiraniile care se instalează aici, progresiv, între secolele al VII-lea şi al VI-lea î.Hr. au origini diferite. În înfloritorul Milet, bunăoară, magistratul Trasibul, un *prytane*, devine tiran după ce se distinge ca şef militar. În bogata insulă Samos, un alt şef militar, Policrate, ia puterea pe la 535 î.Hr., sprijinit de o duzină de hopliţi. Un demagog pune mîna pe Naxos, cea mai mare şi cea mai fertilă insulă din arhipelagul Cicladelor; un membru al oligarhiei, Lygdamis, este cel care, către 550 î.Hr., îi îndepărtează pe aristocraţi de la putere şi guvernează în favoarea

1. Pentru sinteza ce urmează, a se vedea Angel Sánchez de La Torre, *La tyrannie dans la Grèce ancienne*, Bordeaux, 1999; *Id.*, *Los Griegos y el derecho natural*, Madrid, 1962; Giorgini, 1993, *op. cit.*; Claude Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1989 (1969); Anthony Andrewes, *The Greek Tyrants*, London, 1974; Helmut Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 Bde., München, 1967; Thomas A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London, 1951; Sano Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Richerce di storia greca arcaica*, Milano, 1971 (1947); cf. Ph. Nemo, 1998; Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grec antique*, Paris, 1999.

poporului pe care s-a sprijinit. Mai favorabilă este soarta bogatei Mytilene, din insula Lesbos, unde un tiran "bun", Pittacos, a succedat tiranului "rău" Melanchros, promulgînd, către 590 î.Hr., legi egalitare în detrimentul celor bogaţi; el devine astfel un *aisymnete*. *Aisymnetia* semnifică un fel de magistratură, o variantă a tiraniei: "Este, pe scurt, o tiranie electivă, care diferă de regalitatea barbară [din ţările străine] nu prin faptul că ea nu se supune legilor, ci doar prin faptul că nu este ereditară" (Aristotel, *Politica*, III, 14 1285 *a* 30-34).

Atena

Spre deosebire de alte cetăţi ale Greciei continentale, în Atena instituţiile au evoluat enorm graţie activităţii legislative a lui Dracon, începînd cu 621 î.Hr., şi mai ales a lui Solon care, începînd cu 594 î.Hr., realizează reforme democratice durabile în domeniile economic, social şi politic[1]. În 561 î.Hr., tirania lui Pisistrate este cea care ocupă prim-planul vieţii politice. Întinsă pe o perioadă de treizeci de ani, întreruptă prin două exiluri (doar nouăsprezece ani de exercitare efectivă a puterii), ea se distinge printr-o administrare echilibrată în virtutea căreia, fără a transgresa Constituţia lui Solon, Pisistrate a reuşit să facă faţă crizei rurale, să tempereze privilegiile nobilimii şi să încurajeze industria şi comerţul. Viaţa culturală a cetăţii se poate dezvolta în domeniile artei ceramice, poeziei tragice, editării poemelor epice şi arhitecturii templelor. Dacă tirania lui Pisistrate se înăspreşte spre sfîrşitul vieţii acestuia (mort în 528 î.Hr.), ea devine de-a dreptul despotică şi opresivă o dată cu fiii săi, Hippias şi Hiparh[2]. Asasinarea acestuia din urmă a rămas în istorie drept cel mai faimos tiranicid al Greciei antice. În 510 î.Hr., Sparta pune capăt tiraniei lui Hippias, constrîns să se exileze.

Tiraniile care se instalează în Megara o dată cu Theagene, în Argos o dată cu Pheidon şi în Corint o dată cu Cypselos se remarcă prin

1. Cf. M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Uberlieferung zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart, 1987.

2. Cf. Carl Bethe, *Athen unter der Herrschaft des Pisistratus und des Hippias*, Merseburg, 1864; William George Forrest, "The Tradition of Hippias' Expulsion from Athens", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 10, 1969, pp. 277-286.

caracterul demagogic, adică popular. Cypselos, care aparţine nobilei dinastii Bacchiades, devine tiran în 655 î.Hr. şi guvernează timp de treizeci de ani cu înţelepciune, administrînd cetatea prin legi egalitare în detrimentul privilegiilor aristocraţiei. Amintirea frumoasă pe care o lasă va fi umbrită de fiul său, Periandru, cel care începînd cu 625 î.Hr. îşi va înăspri guvernarea, la capătul a patruzeci de ani de aflare la putere. Ceea ce nu-l împiedică să figureze pe lista celor Şapte Înţelepţi, din cauza mecenatului său.

Sicilia

La origine, majoritatea tiraniilor siciliene sînt rezultatul luptelor sociale în care *demos*-ul, constituit din ţărani şi din negustori săraci, destabilizează supremaţia aristocraţilor. De fapt, tiranii se sprijină pe *demos*, cum ar fi cazul lui Panaitios la Leontinoi, Cleandru la Gela sau Anaxilas la Rhegion. La Agrigento, Falaris, un magistrat, îşi exersează tirania într-un mod atît de crud, încît merită un loc aparte în istorie.

Cît despre Gelon, acesta devine stăpîn al Gelei şi al Siracuzei, după victoria sa asupra cartaginezilor, la Himere, în 480 î.Hr. Tirania sa e una particulară, dat fiind că se sprijină pe nobilime, din rîndurile căreia provine, în detrimentul *demos*-ului, cel puţin într-o primă perioadă. Succesele sale se datorează unei strategii de deplasare a populaţiilor pe care o va urma, după moartea acestuia, fratele său Hieron. Conducător militar de anvergură, învingător al etruscilor în 474 î.Hr., Hieron sugrumă în faşă, la Naxos şi la Catania, orice velietate de rebeliune, deportîndu-i pe locuitorii acestor oraşe la Leontinoi. Hieron din Siracuza s-a numărat printre cei mai remarcabili tirani ai epocii sale; a fost mecena poeţilor Pindar şi Eschil. Xenofon îi consacră un tratat, *Hieron*.

Concluzie

Oricît de diferite ar fi, tiraniile din epoca arhaică au o origine comună: prosperitatea economică care, accentuînd dezechilibrul dintre bogaţi şi săraci, a dat naştere unor tulburări sociale. Acest fenomen a marcat avîntul diverselor categorii din sînul poporului: *a)* corpul militar al *hoplites*-ilor de origine rurală, *b)* populaţia măruntă şi *c)* cetăţenii, negustorii, comercianţii şi alţii avînd dreptul de a se reuni în adunare.

Demos-ul este cel care a tras, cel puţin indirect, anumite avantaje în urma instaurării tiraniei în mai toate cetăţile, mai puţin în cîteva, printre care şi Siracuza. Exceptîndu-l pe Gelon, tiranii au fost *demagogoi* în sensul propriu al cuvîntului, dat fiind că şi-au asigurat puterea graţie sprijinului popular, în detrimentul intereselor nobilimii, fie că transformîndu-şi puterea legitimă de magistraţi sau de regi, cum s-a întîmplat la Argos şi la Milet; fie că refuzînd să favorizeze nobilimea căreia îi aparţineau, cum s-a întîmplat la Naxos şi în Corint; fie că provenind ei înşişi din mediile populare, cum s-a întîmplat la Mytilene şi în Atena. Mai multe tiranii au fost răsturnate în Sparta, care se temea de concurenţa economică a cetăţilor sale prospere.

TIRANII "TINERI"

Din ce în ce mai rare, tiraniile epocii clasice se disting de tiraniile precedente prin puterea lor mai opresivă şi mai despotică. Către secolul al V-lea î.Hr., tiraniile au dispărut rînd pe rînd, cu excepţia Siciliei şi a Asiei Mici, fiind înlocuite prin democraţii sau oligarhii ascultînd de ordinele Spartei sau prin guverne-marionete supuse influenţei Persiei. Imperialismul persan va ameninţa lumea elenică de-a lungul secolului, dezlănţuind o serie de crize care vor răvăşi cetăţile greceşti, în special Atena.

Cei Trezeci de Tirani ai Atenei

După dispariţia Pisistratides-ilor, Atena e tulburată de crize sociale devastatoare care deschid calea democraţiei sub diverse forme. Clistene[1] întăreşte democraţia care, între 462 şi 429 î.Hr., atinge apogeul său în timpul guvernării lui Pericle. Graţie reformelor sale în interior şi

1. Cf. A. Andrewes, "Kleisthenes' Reforme Bill", *Classical Quarterly*, 27, 1977, pp. 241-248; Pierre Lévèque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, 1983; Michel M. Austin, "Greek Tyrants and the Persians, 546-479 B.C.", *Classical Quarterly*, 40, 1990, pp. 289-306; Charles William Fornara and Loren Jérôme Samons II, *Athens from Clisthenes to Pericles*, Berkley, 1991.

abilităţii strategiei militare în exterior, Pericle conduce cetatea pe culmile splendorii. În anii următori dispariţiei sale, democraţia este răsturnată de către reprezentanţii oligarhiei care, reveniţi din exil, pun mîna pe putere, cu sprijinul Spartei. Ei impun, în 404 î.Hr., un comitet compus din treizeci de membri avînd în sarcină studierea unei noi constituţii. De fapt, ei exersează o putere arbitrară şi multiplică ofensele şi persecuţiile. Puterea este încredinţată unui mare consiliu al magistraţilor inferiori (*boule*), care administrează principalele funcţii ale cetăţii: pregătirea actelor legislative, luarea unor măsuri bugetare şi financiare, exercitarea atribuţiilor executivului, adoptarea deciziilor cu privire la politica externă etc. Sub influenţa Celor Treizeci, *boule* devine un tribunal revoluţionar, un fel de curte marţială care, ca urmare a unor procese sumare şi a unor confiscări, îi condamnă pe conducătorii democratici la pedeapsa capitală şi care aprobă fără discuţii legile redactate de consiliul noilor legislatori. În cele din urmă, în ianuarie 403 î.Hr., despotismul Celor Treizeci este doborît, iar legile promulgate de aceştia sînt abrogate[1]. În timp ce sistemul democratic se repune pe picioare, teroarea este în sfîrşit deconspirată; doar că ea a fost atît de violentă, încît va marca pentru totdeauna memoria atenienilor.

Dionysios cel Bătrîn din Siracuza şi Iason din Pheres

După distrugerea Selinuntului şi a Himerei, în 409 î.Hr., şi a oraşului Agrigento, în 406 î.Hr., Sicilia trăieşte sub ameninţarea unei invazii cartagineze. Un tînăr ofiţer al armatei siracuze, Dionysios, este numit atunci strateg *autocrator* (comandant-şef) de către adunare. Dotat cu un temperament autoritar, el îi recheamă pe exilaţii regimului precedent şi-i reintegrează în cetate, acordîndu-le bunurile adversarilor săi; totodată, îşi formează o gardă personală numărînd circa o mie de oameni; în sfîrşit, se proclamă "tiran al patriei sale" (Diodor, XIII, 96) şi le intentează procese sumare oponenţilor săi. Într-o manieră singulară, el împarte bunurile obţinute în urma noilor confiscări între partizanii săi şi sclavii care-i sînt fideli: astfel aceştia capătă drepturi de cetăţenie,

1. Friedrich Cornelius, *Die Tyrannis in Athen*, München, 1929; John Alexander Smith, *Athens under the Tyrants*, Bristol, 1989.

devenind *neopolitai*. Dionysios guvernează sprijinindu-se anume pe aceştia din urmă, totodată favorizînd *demos*-ul din cetate şi din satele siracuze în defavoarea aristocraţiei. Renumele său de mare căpitan, care i-a susţinut prestigiul de tiran, scade după înfrîngerea în faţa cartaginezilor din 367 î.Hr., anul dispariţiei sale (de moarte naturală).

El este obiectul unor aprecieri diverse. Istoricul Diodor din Sicilia (cca 90-20 î.Hr.), care de regulă nu manifestă clemenţă în aprecierile sale referitoare la Dionysios, este nevoit să recunoască totuşi un anumit umanism în felul în care erau trataţi învinşii. Cît despre exercitarea puterii, el admite că după o primă perioadă, Dionysios "a schimbat duritatea tiraniei sale într-o conduită agreabilă şi binevoitoare faţă de supuşi" şi că "el nu va mai pronunţa nici o pedeapsă cu moartea, nici cu exilul, după cum o făcuse cîndva" (XIV, 45). În schimb, Platon schiţează un portret sumbru al tiranului pe care l-a cunoscut personal şi l-a admirat, dar care în cele din urmă l-a decepţionat.

În istoria tiraniei, Dionysios cel Bătrîn[1] ocupă un loc de onoare ca fiind arhetipul tiranului pe care Antichitatea l-a lăsat moştenire scriitorilor, filozofilor care, cu toţii, sau aproape cu toţii, vor aminti de faptele sale, bune şi rele, pentru a le comenta în funcţie de propriile interese.

Contemporan cu Dionysios, tiranul Iason din Pheres[2] îi succede tatălui său, tiranul Lycophron, care cucerise o mare parte a cetăţilor din Tesalia. După exemplul lui Dionysios şi al altor tirani ai epocii, Iason sporeşte numărul şi importanţa mercenarilor, totodată reducînd rolul militar şi politic al cavalerior din rîndurile aristocraţiei. Dar, spre deosebire de Dionysios, Iason nu a fost niciodată considerat drept un tiran "popular"; în plus, cade victimă, în 371 î.Hr., unui tiranicid pregătit, conform diferitelor tradiţii, de fratele său Polydoros. Fapt rar, tiranicidele în sînul familiei curg în cascadă. Tiranicidul se dublează o dată în plus printr-un fratricid, dat fiind că Polydoros este, la rîndu-i, omorît de un alt frate, Polyphron. Acest nou tiran al Tesaliei nu reuşeşte

1. Lionel Jehuda Sanders, *Dionysius I of Syracuse and the Greek Tyranny*, Londra, 1987.

2. J. Mandel, "Jason: The tyrant of Pherae, tagus of Thessaly, as reflected in ancient sources and modern literature: The image of the «new» tyrant", *Rivista storica dell' Antichità*, 10, 1980, pp. 47-77.

să-şi exerseze magistratura (*tagos*) decît zece luni, după care este ucis de nepotul său Alexandros (fiul lui Polydoros). Răzbunător şi tiranicid, acesta din urmă devine la rîndu-i tiran, exersînd funcţia de *tagos* timp de unsprezece ani. Soarta lui Alexandros, care a luat-o de nevastă pe fiica lui Iason, nu-i cu nimic mai fericită: este, la rîndu-i, omorît de cumnaţii săi, Tisiphonos şi Lycophron. Cei doi tiranicizi exersează tirania pe rînd, primul pînă pe la 354 î.Hr., cel de-al doilea pentru puţin timp, cînd este silit să capituleze în faţa puternicului Filip II al Macedoniei.

Clearh din Heracleea şi Euphron din Sicyone

În 363 î.Hr., Clearh, un aristocrat format în şcolile lui Platon şi Isocrate, pune mîna pe putere la Heracleea prin trădare. Ca un adevărat tiran, el îşi exilează adversarii, le confiscă bunurile, pe care le distribuie partizanilor săi şi sclavilor eliberaţi, după exemplul lui Dionysios. Totodată, Clearh îşi alcătuieşte garda de corp din mercenari şi favorizează populaţia măruntă; iată de ce va fi supranumit "patronul celor săraci" (Iustin, XVI, 9, 10). O trăsătură îl diferenţiază, totuşi, de alţi tirani: este printre primii care se înconjoară cu o aură divină, supuşii numindu-l "fiu al lui Zeus" (Iustin, XVI, 5, 8). El guvernează sprijinindu-se pe sclavii eliberaţi şi pe mercenari timp de doisprezece ani, înainte de a muri asasinat.

Şi mai dură e soarta Sicyonei cînd, pe la 368 î.Hr., un aristocrat, conducător al trupelor de mercenari, este ales strateg, simulînd că ar dori să înfăptuiască reforme egalitare. După ce confiscă bunurile adversarilor săi filospartani, el jefuieşte tezaurul oraşului şi pe cel al templului. Dar acest regim, pe cît de brutal pentru cei bogaţi, pe atît de puţin avantajos pentru cei mai dezmoşteniţi, este efemer, dat fiind că aristocraţii expulzaţi din Sicyone se organizează, cu ajutorul tebanilor, pentru a se debarasa de tiran. Ei reuşesc să-l omoare în 365 î.Hr. Tribunalul de la Teba îl achită pe tiranicid printr-un fel de amnistie, dar poporul din Sicyone va onora memoria lui Euphron ca pe cea a unui erou (Xenofon, *Hellenice*, VII, 3, 7-12).

Alţi tirani ai acestei epoci, cum ar fi Chairon din Pellene, Philiscos din Lampsakos, Iphyades din Argos, Nicagoras din Zeleia, Cleomnis şi Aristonymos din Methymna, Camnis din Mytilene, nu prezintă un

mare interes istoric, nici nu aduc elemente noi studiului nostru, cu doar cîteva excepţii, cea a lui Hermias din Atarneea, elev al lui Platon şi prieten al lui Aristotel.

Concluzie

Tiranii epocii clasice se deosebesc de cei care i-au precedat în epoca arhaică printr-un regim mai dur, o brutalitate sporită, precum şi printr-o guvernare de scurtă durată. Aceşti tirani au reuşit în general să pună mîna pe putere ca urmare a tulburărilor sociale, dar ei nu au ştiut să creeze condiţii favorabile implementării unor reforme constituţionale vizînd noua realitate socială, contrar celor din epoca arhaică.

TIRANII DIN EPOCA ELENISTICĂ

Epoca elenistică este marcată prin cucerirea macedoniană. Începînd cu victoria lui Filip II la Cheroneea, în 338 î.Hr., pierderea autonomiei reale şi supunerea mai mult sau mai puţin disimulată faţă de cuceritori transformă cetăţile greceşti, care depind de-acum înainte de bunăvoinţa reprezentanţilor macedonieni. Mai mult decît atît, după victoriile lui Alexandru, bogăţii considerabile sosesc pe pieţele egee, provocînd o creştere a preţurilor care, exasperînd criza agrară şi economică, scufundă în mizerie populaţia din oraşe şi sate. Revendicările populare ţin de abolirea datoriilor şi de împărţirea pămînturilor; două reclamaţii formulate deja în perioada tulburărilor socioeconomice din secolul al VI-lea î.Hr., care vor constitui baza mişcărilor "revoluţionare" viitoare. Titus Livius (XXXII, 38, 9) le va numi "cele două torţe ale revoluţionarilor pentru a inflama plebea împotriva celor bogaţi".

Demetrios din Phalere la Atena

Unul dintre cei mai renumiţi tirani ai epocii elenistice, Demetrios din Phalere, exersează o putere absolută la Atena între 317 şi 307 î.Hr. El se distinge graţie reformelor sale în materie fiscală şi electorală. Măsurile de austeritate impuse de Demetrios se dovedesc a fi benefice

pentru economia generală a cetăţii, unde se manifestă semnele unei prosperităţi neaşteptate. Doar că atenienii, în particular, democraţii nostalgici după libertăţile civile, îi percep reformele ca un regim opresiv de care ar fi fericiţi să se descotorosească. Ei vor găsi un aliat în persoana unui locotenent al lui Alexandru cel Mare, Antigonos Monophthalmos ("cel Chior"), care visează cum ar pune mîna pe o parte a moştenirii macedoniene cu ajutorul fiului său, Demetrios Poliorcete ("Cuceritor al oraşului"). Acesta din urmă, după ce-l pune pe fugă pe Demetrios din Phalere, în 307 î.Hr., este primit în Atena triumfal drept restaurator al libertăţii. El şi tatăl său, Antigonos, sînt sărbătoriţi şi celebraţi ca "salvatori", încît li se ridică două statui de aur, "plasate alături de cele ale lui Harmodios şi Aristogiton" (Diodor, XX, 46), neuitaţii tiranicizi. Oricare ar fi aprecierile istoricilor la adresa sa, cazul lui Demetrios este exemplar: este cazul unui tiran care a meritat pe deplin apelativul tiran nu din cauza uzurpării puterii (el fiind învestit ca urmare a ocupaţiei macedoniene), ci deoarece a suprimat democraţia, instaurînd o guvernare "absolută".

Nabis la Sparta

Către sfîrşitul secolului al III-lea î.Hr., criza economică şi socială din Pelopones este atît de gravă, încît duce la tulburări civile inclusiv în Sparta, pe care o lungă şi solidă tradiţie a ferit-o de tiranie. Într-adevăr, constituţia cu totul şi cu totul aparte a cetăţii, în acelaşi timp monarhică, oligarhică şi egalitară, prescria împărţirea de comun acord a puterii între doi regi (*dyarchie*) şi cinci epitropi, ceea ce îndepărta aproape orice posibilitate de instaurare a unei guvernări absolute. Totodată, Sparta reprezenta o excepţie ilustră în istoria Greciei, cu atît mai mult cu cît s-a debarasat de cîţiva tirani pe parcursul secolelor al VI-lea şi al V-lea î.Hr., pe cînd puterea sa militară era la apogeu. Dar în 207 î.Hr., regele Nabis pune mîna pe putere pentru a guverna de unul singur cetatea. El îi exilează pe adversarii săi bogaţi şi puternici, ale căror bunuri le confiscă pentru a le distribui în parte celor săraci. Într-o perioadă de scădere demografică importantă, Nabis îi eliberează pe sclavi, în special pe sclavii de la ţară (*hilotes*), le acordă dreptul la cetăţenie şi chiar le permite a lua în căsătorie femeile şi fiicele oamenilor bogaţi pe care i-a exilat. Prin acest sistem, el speră să sporească numărul

potenţial al soldaţilor. Astfel, Nabis îşi poate întemeia puterea pe un număr important de locuitori care-i sînt îndatoraţi şi fideli. În schimb, nu ezită să-i masacreze pe *hilotes*, în 195 î.Hr., ştiind că nu poate conta pe ei (Titus Livius, XXXIV, 27, 9). La fel, în timpul asediului Argosului, îi masacrează pe cei care nu-i dau imediat obiectele preţioase sau care le ascund. Dar cucerirea sa îi este smulsă la scurt timp de romani, care nu întîrzie să-l omoare, se pare, prin Alexamenos (Titus Livius, XXXV, 35, 19; Plutarh, *Philopoimen*, 15, 13)[1].

Avem în persoana lui Nabis un evantai aproape complet de uneltiri tipice ale unui tiran din epoca elenistică, a cărui existenţă este curmată printr-un tiranicid.

Dionysios cel Tînăr, Timoleon şi Agatocle

Istoria Siciliei din epoca elenistică se identifică, în mare parte, cu istoria Siracuzei, pe care am părăsit-o în 367 î.Hr., după moartea lui Dionysios cel Bătrîn. Amintirea celui mai renumit tiran al secolului al IV-lea î.Hr., ba chiar, se pare, al întregii Antichităţi, a continuat să inspire tirania siracuzină a lui Dionysios cel Tînăr, un mare mecena, iubitor al filozofiei şi al filozofilor, cum ar fi Platon, pe care-l primeşte la el în circumstanţe agitate bine cunoscute. Puterea sa este întreruptă de unchiul său Dion, iar după asasinarea acestuia, în 354 î.Hr., de un alt tiran, Hiketas din Leontinoi, puternic sprijinit de cartaginezi. Antagonismul lor ia sfîrşit graţie intervenţiei unui strateg corintinean, Timoleon, care, în fruntea unei trupe de mercenari, îl bate pe Hiketas, îl alungă pe Dionysios şi îi învinge pe cartaginezi. Timoleon se consacră reconstrucţiei cetăţii atît în interior, cît şi în exterior, încercînd o nouă colonizare a Siciliei orientale pentru a-şi întări hegemonia. În tot acest timp, tulburările civile nu scad, iar tiraniile se succed într-o regiune în care domneşte dezordinea; o regiune pe cît de jinduită, pe-atît de exploatată de cartaginezi, pe de o parte, de grecii din colonii, pe de alta, şi, între aceştia, de tiranii locali.

1. Mossé, 1989, pp. 191-192; Mossé, "Un tyran grec à l'époque hellénique: Nabis «roi» de Sparte", *Cahiers d'histoire*, 9, 1964, p. 313 ş.u.

Siracuza oferă un exemplu tipic de lupte intestine între oligarhi şi democraţi atunci cînd, în 317 î.Hr., consiliul cetăţii recurge la ajutorul lui Agatocle, un conducător militar învechit în meserie, pentru a instaura ordinea în cetate şi a rezista în faţa ameninţării cartagineze. Dar Agatocle surprinde aşteptarea generală, punînd mîna pe cetate, pe care o lasă pradă jafurilor şi masacrelor, timp de două zile. Ajuns stăpîn al Siracuzei, el declară public că vrea să restaureze democraţia, totodată fiind dispus să renunţe la putere. Agatocle ne oferă un alt exemplu tipic de tiran care exersează o putere absolută; putere pe care a uzurpat-o, dar abia după ce Adunarea o legitimează, conferindu-i conducerea militară, conducere pe care poporul o confirmă, alegîndu-l strateg *autocrator*. Tipică este şi cauza sfîrşitului său, un tiranicid: Agatocle este asasinat de Menon din Egeste din ordinul nepotului său, Agatocle III, fiul lui Archagatos, unul dintre cei doi feciori ai lui Agatocle (celălalt fiind Agatocle II). După care, acelaşi Menon comite un al doilea tiranicid, omorîndu-l pe Agatocle III. Ca urmare, Siracuza este guvernată în mod democratic timp de trei decenii, pînă la venirea la putere a lui Hieron cel Tînăr, proclamat rege în 265 î.Hr. Doar că la acest moment cucerirea romană este avansată de-a binelea, iar tiranii Siracuzei nu sînt decît o amintire îndepărtată şi... obiectul viitoarelor dezbateri dintre istorici şi teoreticieni ai tiraniei.

Aristonicos la Pergam

Revenind în punctul nostru de plecare, iată-ne la Pergam, în Mysia, nu departe de coastele egee. În timpul dinastiei Attalides, Pergamul a devenit, în secolul al II-lea î.Hr., oraşul cel mai înfloritor al Asiei Mici şi un far călăuzitor al civilizaţiei elenistice. Regele Attale III, zis şi Philometor, alcătuieşte un testament cu totul aparte, desemnîndu-i drept moştenitori ai bunurilor sale pe aliaţii săi romani, totodată garantînd independenţa Pergamului. În 133 î.Hr., acest testament este atacat de Aristonicos care pune mîna pe cetate, sprijinit de trupele de mercenari, şi încearcă a-şi întări puterea faţă de pericolul roman cu ajutorul ţăranilor şi sclavilor, din oraşe şi sate. Pături care nu aparţin *demos*-ului, printre care o parte a claselor mijlocii, se alătură lui Aristonicos de frica ocupaţiei romane. Totodată, tiranul găseşte la

adepţii săi înstăriţi subsidii necesare pentru a echipa o flotă, iar printre populaţia măruntă, ţărani şi sclavi liberi, soldaţii necesari armatei sale. Împreună cu partizanii săi, numiţi "heliopolitani", Aristonicos cucereşte insula Samos [şi visează la un regat într-o imaginară cetate a Soarelui]. Iată un exemplu de tiran "demagog" care se sprijină în acelaşi timp pe sclavi, pe ţărani, pe păturile populare şi pe clasele înstărite; aşadar, un tiran prin uzurpare, pe care adeziunea populară îl legitimează.

Am putea să punem punct aici trecerii în revistă a tiraniilor, lăsînd deoparte tiranii mai puţin importanţi, cum ar fi Cairos şi Duris din Samos, Timarkos din Milet, Molpagoras din Chios. Totuşi, ar trebui să-i menţionăm pe cîţiva tirani de anvergură pentru Sicilia: Heracleides din Leontinoi, Tyndarion din Tauromenion, Onomarchos din Catania, Phintias din Agrigento.

Concluzie

Ţinînd cont de specificitatea fiecărei tiranii, se impune o enumerare a cîtorva caracteristici comune tuturor cazurilor prezentate mai sus. Trăsătura esenţială şi constantă este arbitrarul, dat fiind că tiranul ia deciziile de unul singur, fără a da socoteală nimănui: el este *aneythynos* (ανευθυνος), după cum îl defineşte Herodot (III, 80); lucrul acesta îl poate conduce la acţiuni contrare legilor în vigoare. În opinia lui Sofocle: "Printre numeroasele privilegii ale tiranului se află şi cel de a face şi a spune ce vrea" (*Antigona*, v. 506-507). La această trăsătură constantă, un fel de absolutism *ante litteram*, am putea adăuga altele, care ţin de modul de viaţă al tiranului, cum ar fi întreţinerea gărzii de corp (de care unii se lipsesc, de exemplu, Pisistrate şi Agatocle), sau care reflectă temperamentul său, cum ar fi cruzimea şi violenţa. Altă caracteristică prezentă la majoritatea tiranilor ar fi demagogia: tiranul este adeseori "popular" în măsura în care favorizează *demos*-ul, pe care s-a sprijinit pentru a pune mîna pe putere. Decizia sa de a-i elibera pe sclavi pentru a face din ei cetăţeni sau/şi soldaţi ţine de aceeaşi strategie demagogică. Din acest punct de vedere, Aristotel face deosebirea dintre tiranii "vechi" şi ceilalţi, care se bazează pe demagogie, caracteristică — în opinia sa — celor din urmă. Altă trăsătură, care se manifestă mai

degrabă în epoca elenistică: tiranul poartă diadema regală şi îşi revendică un cult aparte, ridicîndu-i-se statui ca unei divinităţi.

Turul nostru de orizont cronologic şi geografic al tiraniei greceşti s-a încheiat. Acum putem intra în lumea ideilor şi a imaginarului grecilor antici, care ne-au lăsat ca moştenire cele mai adînci reflecţii asupra fenomenului în cauză.

BCU ASTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 1

REFLECȚII ASUPRA TIRANIEI ȘI A IMAGINII TIRANULUI

La început a fost haosul, vidul şi dezordinea elementelor increate, apoi a luat fiinţă cosmosul şi toate creaturile s-au bucurat de ordine, în justiţia universului. În imaginarul grecilor, armonia cosmică este o sublimare a "legalităţii universale" (Empedocle, 31 B 135 DK)[1], în care primii filozofi descifrează ideea de ordine; ordine graţie căreia raţiunea umană încearcă să organizeze societatea. Totodată, sistemul juridic al comunităţii şi al statului se transfigurează conform principiului cosmogonic: principiu prin care se încearcă a explica originea universului. În consecinţă, grecii percep naşterea şi descompunerea în cosmos drept o ordine legală de reciprocitate între toate lucrurile "după necesitate; dat fiind că ele îşi acordă unul altuia dreptate şi îşi repară nedreptăţile conform ordinii Timpului" (Anaximandru, 12 B 1 DK). În acest fel, mai curînd poetic, filozofii originilor îşi exprimă intuiţiile.

În zorii filozofiei, ideile nu sînt pe deplin formate, iar concepţiile încă nu şi-au găsit formulele cele mai limpezi. Anume poeţii sînt acei ce gîndesc în virtutea imaginaţiei lor şi care încep să dea ideilor nume, iar conceptelor — sens. Va trebui, în acest capitol, să ne impregnăm într-un fel sau altul de primele noţiuni de putere, forţă, obedienţă, libertate, justiţie, care sînt, toate, inevitabile cînd e vorba de a sesiza problema "tiraniei". Este motivul pentru care îi vom interoga mai întîi pe poeţi, apoi pe autorii de tragedii şi doar în ultimul rînd pe istorici, care aú sfîrşit prin a descrie într-o manieră mai concretă tirania şi tiranii.

---

1. Literele DK îi desemnează pe cei doi autori, H. Diels şi W. Kranz, editori ai *Fragmente der Vorsokratiker*; a se vedea mai sus nota 1, p. 33.

POEŢII

Împărăţia lui Zeus

"Dreptul este regele tuturor lucrurilor", proclamă Pindar, poet liric din secolul al V-lea î.Hr.; "Justiţia poate fi un Tiran", repetă ca un ecou Critias, om politic atenian de la sfîrşitul aceluiaşi secol. Această idee, ce străbate gîndirea greacă, vrea să accentueze importanţa justiţiei pentru a-i conferi locul de onoare printre celelalte virtuţi. Din acest punct de vedere este tiran, cu sensul de suveran, cel care personifică justiţia, Zeus. Zeus este cel mai mare dintre zei, el constituie garantul ordinii în univers, ca şi în societatea umană, în cazul căreia apare şi ca protector al puterii regale. Autorii perioadei arhaice îl reprezintă pe Zeus ca pe un părinte pentru oameni şi ca pe un stăpîn pentru zei. El îşi întemeiază puterea pe capacităţile sale superioare de inteligenţă şi de viclenie (*metis*). El dispune de forţa brută (*bia*) ce stă la baza suveranităţii (*kratos*) sale. El îşi impune voinţa cu ajutorul tunetului şi al fulgerului, cadouri ale Ciclopilor. La drept vorbind, se poate spune că Zeus îşi ameliorează imaginea pe parcurs: la început se căsătoreşte cu zeiţa *Metis* (Şiretenia), cea de-a doua nuntă o face cu *Themis* (Legea universală). Autorii antici, cum ar fi Homer şi Hesiod, nu utilizează epitetul de "tiran", totodată îl descriu ca pe un zeu care îşi exercită puterea fără margini. Zeus rămîne un suveran esenţialmente bun şi drept.

Ideile de justiţie: *themis, dike*

Grecii aveau un profund respect pentru justiţie, pe care şi-o imaginau sub multiple forme. Ba chiar au adorat justiţia ca pe o zeiţă, reflectînd asupra-i pe parcursul întregului itinerar filozofic. Simplificînd lucrurile, am putea spune că grecii propun trei imagini sau concepte ale justiţiei, numindu-se, rînd pe rînd, *themis, dike* şi *dikaiosyne*.

Prima constituie temeiul ordinii în lucrurile divine şi umane, ca şi în universul fizic. Personificarea sa mitologică este *Thémis*, care incarnează ordinea eternă, stabilitatea şi regularitatea universului. Împreună cu Zeus au dat naştere Fecioarei *Dike*, Justiţie, pe care o altă tradiţie o numeşte *Astreea*. *Themis* este zeiţa Legii eterne. Această lege este de

ordin divin, fiind manifestarea unei voinţe supranaturale pe care zeii o revelează oamenilor prin intermediul oracolelor (*themistes*). Anume aşa prezintă Homer, în *Iliada*, vechea concepţie a legii din epoca societăţii eroice, patriarhale şi războinice. Societatea astfel structurată va ceda locul unei alte concepţii, în care domină acţiunea omului. Urmînd impulsul uman, societatea devine în general agricolă şi începe a se organiza graţie instituţiilor civile. De-acum înainte justiţia ca *themis*, de origine divină, va fi înlocuită de *dike*, care desemnează legea ca rezultat al raţiunii şi experienţei umane. Aceste două concepţii ale justiţiei sînt absolut diferite, chiar dacă traducem ambii termeni greceşti care le desemnează printr-un singur cuvînt, justiţie.

Hesiod, poet din secolul al VIII-lea î.Hr., ne vorbeşte despre cea de-a doua, *dike*, în poemul său de inspiraţie rurală, *Munci şi zile* (v. 202-269). El ne-o descrie pe *Dike* care condamnă insolenţa şi lipsa de măsură (*hybris*) şi care deplînge sentinţele nedrepte ale oamenilor, dat fiind că anume ea este justiţia care ordonează şi organizează societatea umană prin raţiune. Autoritatea lui *dike* se datorează înrudirii cu justiţia divină, a cărei normă supremă o incarnează. Dacă *themis* domină societatea arhaică a "vîrstei de aur", structurată în formă aristocratică, *dike* guvernează societatea "vîrstei de fier" şi-i inspiră o concepţie juridică ce tinde spre forma democratică. *Themis* reflectă expresia autoritară şi arbitrară a dreptului venind de sus, ca afirmare divină a legalităţii; *dike* anunţă aplicarea concretă a normei juridice, ca ceea ce îi revine fiecăruia pe drept.

Ideile de egalitate: *isonomia* şi *isegoria*. Ideea bunei orînduiri: *eunomia*

În acest sens, *dike* implică ideea de egalitate: *isonomia* (*ísos*, egal; *nómos*, ordine, normă, lege). Este vorba de un concept la fel de important ca cel al democraţiei, cu care este adeseori confundat. El presupune egalitatea obligaţiilor faţă de lege şi faţă de judecător, egalitatea drepturilor între nobili şi cetăţenii simpli ca participanţi la viaţa civilă, totodată drepturi egale la libertatea cuvîntului (*isegoria*). *Harmodios*, unul dintre cele mai renumite poeme populare, îi proslăveşte pe Harmodios şi pe Aristogiton, doi tiranicizi care, scăpînd Atena de tiranul Hiparh, au restituit *isonomia* cetăţenilor.

Realizarea egalităţii se întemeiază pe o bună orînduire (*eunomia*) a comunităţii civile. (*Eunomia*, Disciplina, este o altă fiică a cuplului Zeus-Themis, alături de *Dike* şi de *Eirene*, Pace.) În elegia sa *Eunomia*, Tirteu, poet din secolul al VII-lea î.Hr., le sugerează spartanilor să instaureze domnia ordinii în cetatea lor, înzestrînd-o cu o constituţie temperată de regalitate şi de aristocraţie, la a cărei elaborare ar participa şi cetăţenii. Autoritatea *eunomiei* rezidă în natura sa divină, pe care poetul umanist o aplică realităţii politice din oraşul său, din *polis*-ul său.

Polis-ul este o cetate-stat, tip de organizare pe care grecii l-au inventat şi l-au realizat urmînd idealul de ordine cosmică, în care se concentrează ordinea socială, civilă şi politică. El constituie rodul luptelor şi al transformărilor care au tulburat viaţa comunitară timp îndelungat pentru a sfîrşi, în secolul al VII-lea î.Hr., prin a lua o formă inedită a organizării politice, proprie lumii greceşti. Cetatea-stat face posibilă viaţa cetăţenilor datorită structurii armonioase a organizării sale. Raporturile dintre cetăţeni şi *polis* sînt interdependente, dat fiind că şi unii şi alţii subzistă graţie aceluiaşi temei, justiţia. În interiorul cetăţii-stat, cetăţeanul îşi însuşeşte calitatea morală ce-i permite să cunoască limitele comportamentului civil şi să se ferească de excese. El învaţă să respecte legea în mod liber, fiind mînat de dorinţa de a se conforma obligaţiei civice, şi nu de frica sancţiunii.

Încă o idee de justiţie: *dikaiosyne*

Într-o epocă mai recentă, se formează un al treilea concept de justiţie, *dikaiosyne*. Pe măsură ce cetăţeanul îşi interiorizează respectul pentru lege, ia fiinţă o nouă virtute, îndemnîndu-l în mod firesc la obedienţă faţă de *nomos*, legea dictată de stat. "Nu frica, ci datoria trebuie să te ferească de greşeli", zice Democrit (68 B 41 DK), un filozof din secolul al V-lea î.Hr., care face distincţie între drept şi morală. Inspirat de o profundă înţelepciune, el ne spune:

> Nu trebuie să manifeşti mai mult respect pentru alţii decît pentru tine însuţi, nici să faci fapte rele, dacă această acţiune trebuie să rămînă necunoscută în loc să fie de notorietate publică. Faţă de tine însuţi trebuie să manifeşti cel mai mare respect, iar legea care se impune sufletului e de a nu făptui niciodată ceva necinstit. (68 B 264)

Astfel, justiţia ocupă primul loc printre virtuţile moştenite de la etica *polis*-urilor (toleranţă, curaj şi înţelepciune), virtuţi elogiate de gînditorii greci. Teognis zice: "Justiţia conţine toate virtuţile, iar toţi înţelepţii sînt oameni de bine" (v. 147 ş.u.). Pe aceeaşi lungime de undă se înscriu cele mai mari spirite: Eschil (*Cei şapte împotriva Tebei*, v. 610), Platon (*Republica*, IV, 433 *b-c*) şi Aristotel, care remarcă:

> Iată de ce justiţia este considerată adeseori cea mai perfectă dintre virtuţi, şi nici luceafărul de seară, nici luceafărul de dimineaţă nu sînt la fel de admirabili. Totodată, avem expresia proverbială: "În justiţie se află întreaga virtute". (*Etica nicomahică*, V, 3 1129 *b* 26-29)

Critica egalităţii

În pofida elogiilor, ideile privitoare la egalitate nu întrunesc nici pe departe toate sufragiile. *Isonomia* i-a şocat pe toţi cei care văd în egalitatea socială programată un pericol de vulgarizare, dacă nu chiar de banalizare, a valorilor tradiţionale. Este cazul lui Teognis, poet elegiac din a doua jumătate a secolului al VI-lea î.Hr., care, într-un elan pe cît de nostalgic, pe-atît de preocupat, constată dispariţia virtuţilor aristocratice, totodată doreşte o reîntoarcere la inegalităţile sociale pe care le consideră mult mai juste. El detestă *isonomia*, pe care tiranul Teagene abia a introdus-o prin forţă în oraşul său Megara. El deplînge ascensiunea plebei care dispreţuieşte vechile valori civile, deoarece nu le-a cunoscut niciodată:

> Acest oraş rămîne în continuare un oraş, dar locuitorii săi s-au schimbat: cei care altădată nu cunoşteau nici drept, nici legi, fiind buni doar pentru a-şi înfăşura în jurul coapselor pieile de capră şi a paşte cerbii în afara zidurilor cetăţii, exact aceştia sînt astăzi cei buni; oamenii cinstiţi de altădată au devenit oameni de nimic. Cine ar putea suporta acest spectacol? Ei se joacă şi se amuză, unii şi alţii, fără a vedea unde e răul şi unde e binele. (v. 51-60)

În tot cazul, Teognis nu pare a fi conştient de profunda schimbare pe care luptele sociale sînt pe cale de a o înfăptui în etica statului. În momentul cînd virtuţile aristocratice, pe care le exaltă, sînt gata să cedeze teren în faţa valorilor unei justiţii egalitare, democraţia începe opera de seducţie a maselor şi chiar are un anumit succes, după o fază obligatorie de tiranie.

Solon, de la care se inspiră altminteri, l-a prevenit în poemele sale. Marele legislator exaltă justiţia ca pe o divinitate ce-şi răspîndeşte influenţa atît în armonia de ordin natural, cît şi în organizarea socială. Solon întrevede o corespondenţă între cosmos şi societate, atunci cînd buna orînduire a elementelor este perturbată printr-o ruptură a echilibrului lor:

> La fel cum zăpada şi grindina cad din nori, la fel cum după fulger urmează tunetul, tot aşa din cauza oamenilor foarte puternici cetatea cade în ruină, iar *demos*-ul se supune jugului unui tiran. (frg. 10)

Oamenii, şi nu zeii, poartă întreaga responsabilitate pentru această degenerescenţă a ordinii sociale (*dysnomía*); oamenii care uită să respecte valorile justiţiei şi ale echităţii atunci cînd cooperează la menţinerea statului. Profetic, Solon se teme de tulburările sociale pe care tirania lui Pisistrate nu a întîrziat să le provoace la Atena, puţin după dispariţia sa. La fel, poetul Alceu, la răscrucea secolelor al VII-lea şi al VI-lea î.Hr., deplînge (frg. 348, 3 LP) tirania ce se instalează şi în Lesbos, obligîndu-l să se exileze. El pune în versuri regretul său după libertatea pierdută, aversiunea sa faţă de regimurile tiranilor Myrsilos (victimă a unui tiranicid), apoi Pittacos, care, altminteri, îi va permite să revină în Mytilene.

TRAGICII

Eschil (525-456 î.Hr.) şi tirania lui Zeus

Nimeni, în Antichitate, nu a exprimat mai bine decît dramaturgii Eschil, Sofocle şi Euripide exaltarea libertăţii şi reprobarea faţă de orice formă de opresiune. Aceşti poeţi domină, pe post de mari maeştri, scenele teatrului dramatic, transmiţînd posterităţii un mesaj grandios ce ridică-n slăvi angajarea civică şi care constituie o mărturie a aprofundării unei gîndiri în acelaşi timp politice, teologice şi filozofice. După tiranicidul lui Hiparh, în 514 î.Hr., şi expulzarea lui Hippias, în 510 î.Hr., atenienii reiau edificarea cetăţii lor conform structurii sale democratice. Dar libertatea acestora e din nou ameninţată o dată cu invazia perşilor, împotriva cărora poartă mai multe războaie (491-479 î.Hr.) care se încheie cu triumful libertăţii regăsite. Imediat după victorie, Eschil, "combatantul de la Maraton", celebrează în tragedia sa *Perşii* binefacerea cea mai scumpă pentru greci: integritatea statului. Poetul arată că aceasta nu depinde doar de abilitatea militară, ci mai presus de toate, de dragostea irezistibilă pentru libertate.

Tragediile sale sînt tot atîtea mărturii ale acestui ataşament faţă de libertate, în special atunci cînd este vorba de a veşteji tirania. Determinat de politica contemporană să regîndească valorile civice, morale şi religioase, Eschil este pe punctul de a da peste cap imaginea suveranului prin excelenţă, Zeus, pe care tradiţia, de la Homer încoace, îl prezintă ca fiind însuşi simbolul justiţiei, şi pe care Hesiod îl descrie, în *Theogonia* sa, ca părinte al lui *Dike* şi *Eunomia*. În *Prometeu înlănţuit*, Eschil îl zugrăveşte pe zeul zeilor ca pe un tiran[1]. În van Kratos (puterea), în

1. Cf. Suzanne Saïd, *Sophiste et tyran où le problème du Prométhée enchaîné*, Paris, 1985; Franz Stoessl, "Æschylus as a Political Thinker", *American Journal of Philology*, 73, 1952, pp. 113-139; Humphrey Davy Findley Kitto, "Political Thought in Aeschylus", *Dionisio*, 43, 1969, pp. 159-167; Giovanni Cerri, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo: saggio di semantica*, Roma, 1975; H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy: a Literary Study*, London, 1997 (1966); Jacqueline Duchemin, "La justice de Zeus et le destin de Io: regard sur les sources proche-orientales d'un mythe eschyléen", *Revue des études grecques*, 92, 1979, pp. 1-54; J. Duchemin, *Mythes grecs et sources orientales*, ed. Bernard Deforge, Paris, 1995; D.G. Beer, "Tyranny, anarchia and the Problem of the Boulé in the Oresteia", *Florilegium*, 3, 1981, pp. 47-71.

scena de deschidere a piesei, îl îndeamnă pe Prometeu "să se resemneze cu tirania lui Zeus şi să pună capăt rolului său de binefăcător al oamenilor" (v. 10-11); Prometeu nu se poate opri "înainte ca Zeus să-şi piardă atotputerea (*tyrannídos*)" (v. 756), el, care domneşte prin violenţă şi prin forţa brută. În *Iliada* lui Homer, Zeus utiliza fulgerul pentru a ameninţa şi a descuraja; în tragedia lui Eschil, Zeus îi distruge material pe Titani, îi zdrobeşte pe oameni. Într-adevăr, "suveranul (*tyrannos*) zeilor dă dovadă, pretutindeni, de o violenţă egală" (v. 735) şi guvernează într-o manieră arbitrară, făcînd uz de drept "la discreţia sa" şi "erijîndu-şi capriciile în legi" (v. 187 şi 403). Puterea sa e fără margini, precum cea a unui monarh absolut "care nu dă socoteală nimănui" (v. 324).

Magistraţii regimurilor democratice se comportă cu totul şi cu totul altfel; ei trebuie să dea seama pentru activitatea lor pe durata îndatoririlor. Prin aceste judecăţi privitoare la puterea lui Zeus poetul pare a fi dat glas memoriei colective a atenienilor vis-à-vis de tirania lui Pisistrate, pe cînd Eschil era adolescent. Cît despre cuvintele "tiran" şi "tiranie", întrebuinţarea lor se generalizează în sens peiorativ; astfel, ele servesc pentru a califica conduita demnă de dispreţ a "tiranului" Egist, asasinul lui Agamemnon, al cărui tron l-a uzurpat seducîndu-i nevasta (*Agamemnon*, v. 1335, 1577 ş.u., 1618 ş.u.; *Choeforele*, v. 56 ş.u. etc.). Cu toate acestea, întrebuinţarea termenului în sens negativ nu este univocă. Eschil îl poate califica drept "tiran" pe suveran şi pe monarh. Nu trebuie să uităm că noţiunea de "tiran" păstrează o anumită ambivalenţă: chiar dacă serveşte uneori pentru a-l desemna precis pe opresor şi uzurpator, nu-i mai puţin adevărat că, în general, ea este atribuită monarhului care-şi exercită puterea într-o manieră absolută.

Sofocle (496-406 î.Hr.):

CONFLICTUL DINTRE LEGALITATE ŞI JUSTIŢIE

Această remarcă este perfect valabilă şi în cazul lui Sofocle, care utilizează termenul "tiran" pentru personajele sale, bune sau rele, adică atît pentru regele Edip (titlul original al tragediei este *Oidípoys tyrannos*), cît şi pentru Egist (*Electra*, v. 219, 302 etc.). Oricare-ar fi acesta, poetul scoate în evidenţă, în tot cazul, figura înzestrată cu o putere nemărginită.

Acest gen de ambivalenţă nu trebuie să ne facă să credem că Sofocle rămîne prea puţin sensibil la exigenţa primordială a libertăţii omului şi cetăţeanului. Dimpotrivă, el a ştiut, ca nimeni altul din epoca sa, să erijeze, cu un simţ pronunţat al justiţiei, în ideal moral suprem dreptul la libertatea interioară. Din nefericire, aceasta scapă în mod penibil, iar adeseori de-a dreptul tragic — fie că e vorba de Edip sau de Antigona —, de constrîngerile unui destin pe care societatea şi vicisitudinile sale, dacă nu chiar zeii, conspiră a-l face cît mai vitreg. Anume în aceasta rezidă conflictul dintre lege şi justiţie.

Nimeni n-a reuşit mai bine decît Sofocle, în *Antigona* sa, să exprime atît de magistral drama perpetuă a individului sfîşiat între ordinea formală a autorităţii constituţionale şi imperativul conştiinţei sale interioare. La Teba, regele Creon tocmai interzice înhumarea rămăşiţelor pămînteşti ale lui Polinice care, în opinia sa, şi-a trădat patria. Dar Antigona consideră de datoria ei să-i aducă onorurile funerare fratelui său Polinice. În apărarea sa, Antigona obiectează că interzicerea pe care a încălcat-o nu este conformă Justiţiei divine, nici legilor nescrise (*ágrapha nómina*) care sînt gravate pentru totdeauna în inimile oamenilor. Iată punctul culminant al dialogului dintre Antigona şi Creon:

> *Creon.* — Şi tu, răspunde-mi acum, într-un cuvînt. Cunoşti interzicerea pe care am proclamat-o?
> *Antigona.* — Da, o cunosc: puteam să o ignor? Este foarte limpede.
> *Creon.* — Astfel tu ai îndrăznit să-mi încalci legea?
> *Antigona.* — Da, dat fiind că nu Zeus este cel care a proclamat-o! nici Justiţia, aşezată alături de zeii infernului; nu, nu acestea sînt legile pe care ei le-au dat pentru vecie oamenilor, şi eu nu cred că interzicerile tale sînt atît de puternice încît să permită unui muritor a trece de alte legi, de legile nescrise, de neocolit, ale zeilor! Acestea din urmă nu datează de azi, de ieri, ele sînt eterne, şi nimeni nu cunoaşte ziua în care au apărut. [...] A îndura moartea nu este o suferinţă pentru mine. Dimpotrivă, ar fi fost o mare suferinţă, dacă aş fi tolerat ca trupul unuia dintre fiii mamei mele să nu-şi găsească, după moarte, loc într-un mormînt (*Antigona*, v. 446-466).

Condamnată să fie îngropată de vie, ea se spînzură în cavou. Prin această dramă Sofocle a făurit, într-un fel, arhetipul conflictului interior pe care-l cunosc oamenii din toate timpurile atunci cînd se pomenesc în situaţia de a opta între legea dictată de către o putere nedreaptă şi legea nescrisă: altfel spus, între legalitatea tiranică şi justiţia eternă[1].

EURIPIDE (480-406 î.HR.) ŞI «INJUSTIŢIA FERICITĂ»

Mai cumplită, dat fiind că este mai realistă şi mai deziluzionată, se prezintă lumea tragică a lui Euripide, autor ce pare a-l fi privat pe om de cele din urmă iluzii referitoare la o justiţie divină liniştitoare. În opera sa, poetul îşi propune să-l asiste pe individul resemnat şi să-i facă vocea auzită, atunci cînd acesta cade pradă capriciilor hazardului (*Tyche*, zeiţa oarbă, sau Fortuna). Dacă, pe de o parte, cuvîntul "tiranie" poate indica, inclusiv la el, autoritatea absolută atît a eroului teban Cadmos (*Bacantele*, v. 43), cît şi a lui Eros ("Tiranul zeilor şi al oamenilor")[2], pe de altă parte, el îi serveşte pentru a vesteji regimul opresiv care se opune regimului egalitar.

În *Heracles furios*, Euripide dă o descriere exhaustivă a tiraniei zugrăvindu-l pe Lycos, personajul principal. Acesta este un uzurpator, deoarece pune mîna pe regatul Tebei în timpul absenţei lui Heracles. Lycos posedă toate trăsăturile tiranului: aroganţă (*hybris*) la adresa zeilor (v. 708, 741 etc.), arbitrar în conduita sa (v. 742). El se debarasează fără milă de cei mai buni cetăţeni (v. 168 ş.u.), guvernînd prin violenţă şi semănînd teroare. Această descriere aminteşte de aproape de cea a lui Eschil făcută lui Zeus. Totuşi, fără a exclude probabilitatea unei

1. Cf. Raymond Trousson, "La philosophie du pouvoir dans l'*Antigone* de Sophocle", *Revues des études grecques*, 77, 1964, pp. 23-35; cf. Trousson, *Le thème du Prométhée dans la littérature européene*, Geneva, 1976; G. Cerri, "Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo", *Quaderni urbinati di cultura classica*, 10, 1982, pp. 137-156.

2. Fr. Wilhelm Wagner, *Fragmenta Euripidis*, Paris, 1886, p. 651, frg. 133. Cf. Rachel Aélion, *Euripide héritier d'Eschyle*, 2 vol., Paris, 1893, 2. 165-173; Guenther Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester, 1955; J. de Romilly, "Il pensiero di Euripide sulla tirannia", *Dionisio*, 43, 1969, pp. 175-187; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971; G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca: studi sull' Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli, 1979.

influenţe eschiliene, imaginea tiraniei propusă de Euripide conţine toate caracteristicile pe care literatura istorică, filozofică şi retorică le-a dezbătut pe larg către mijlocul secolului al IV-lea î.Hr. Mai puţin sensibil în comparaţie cu predecesorul său faţă de problemele religioase, Euripide este la fel de preocupat de problemele morale, sociale şi, mai ales, de cele politice ale epocii sale. Pentru el, tirania este demonul care se dezlanţuie atunci cînd cetăţenii nu respectă religia şi nu urmează legile. Anume acesta este învăţămîntul pe care Æthra îl transmite fiului său Teseu, eroul antic ce laudă — printr-o proiecţie anacronică a autorului asupra personajului său — avantajele democraţiei. Vom aborda, astfel, un alt aspect al concepţiei de tiranie.

Tirania şi egalitatea (*tyrannís* şi *isotès*) sînt cele două sisteme antagonice despre ale căror beneficii discută eroii *Fenicienelor*. Să urmărim dezbaterea strînsă între ambiţiosul Eteocle şi fratele său Polinice. "Adevărul vorbeşte o limbă fără ocolişuri, în timp ce justiţia nu face decît să complice explicaţiile", afirmă Polinice, cerînd să i se facă dreptate. Fratele său îi răspunde pe un ton demn de un sofist, reclamînd pentru el puterea absolută, adică tirania:

> Dacă acelaşi lucru ar fi în egală măsură frumos şi bun pentru toată lumea, oamenii n-ar cunoaşte nici controversa, nici sfada [...] Voi vorbi fără a-ţi ascunde nimic, mamă [Iocasta]. Aş urca la cer pînă la stele, aş coborî sub pămînt, dacă aş fi capabil, pentru a avea tirania (τυραννιδα), cea mai mare dintre divinităţi. Acest bun, mamă, eu refuz, aşadar, să-l cedez altcuiva; îl voi păstra petru mine. Laş, cel care pierde mai mult pentru a primi mai puţin! [...] Şi acum, vino, incendiu şi vino, spadă! Înhămaţi-vă caii, umpleţi-vă pînă la refuz carurile! nu-i voi ceda suveranitatea mea (τυραννιδα), deoarece dacă ar trebui să violez justiţia, cel mai bine aş face-o pentru suveranitate; mila e pentru ceilalţi! (*Fenicienele*, v. 499-525)

Frază memorabilă, dacă e aşa, pe care scriitori ca Cicero şi Suetoniu i-o atribuie cu plăcere lui Cezar, şi pe care alţii o vor pune în gura unor tirani celebri. Dacă, în arierscenă, corifeul murmură dezaprobarea sa la adresa lui Eteocle care "răneşte justiţia", anume Iocastei îi revine sarcina de a blama această frenezie de dominare asupra celorlalţi, dat

fiind că egalitatea constituie, în opinia sa, singurul principiu faţă de care oamenii trebuie să-şi conformeze conduita, pentru ca aceasta să convină atît naturii, cît şi obiceiurilor.

> De ce oare să te ataşezi de cea mai rea dintre divinităţi, Ambiţia, copilul meu? Ah, nu face nimic. Este o zeiţă fără dreptate [...] mai bine e, copilul meu, să onorezi egalitatea (*isotès*) care apropie pentru totdeauna prieteni de prieteni, oraşe de oraşe, aliaţi de aliaţi. Deoarece egalitatea constituie pentru oameni un principiu de stabilitate [...] Anume egalitatea este cea care a fixat pentru oameni măsurile şi unităţile de măsură ale greutăţilor [...] Suveranitatea (τυραννιζ), această injustiţie fericită, de ce-ai face din ea un caz excesiv? (*ibid.*, v. 531-550)

Această pledoarie forte împotriva setei de suveranitate, "injustiţia fericită" (*adikían eydaímona*, αδικαν ευδαιμονα) ne arată un Euripide care concepe tirania drept unul dintre cele mai mari rele pentru societate într-o epocă în care, ca urmare a vicisitudinilor cetăţii, valorile democratice au obţinut o largă adeziune.

ISTORICII

Herodot (cca 484-425 î.Hr.)

«Părintele istoriei», Herodot din Halicarnas, este primul care meditează cu atenţie la tiranie şi totodată primul care ne propune tripartiţia formelor posibile de guvernare, implicit, a variantelor degenerescente ale acestora. Herodot s-a interesat îndeaproape de tirania greacă şi de despotismul regilor persani. *Istoriile* sale constituie sursa cea mai importantă de informaţii cu privire la circa cincizeci de tirani din epoca arhaică. I se întîmplă uneori să utilizeze cuvintele *moúnarchos*, *tyrannos* şi *basiléus* ca sinonime (îi numeşte monarhi pe regii Gorgos şi Onesilos din Salamina, pe Telis din Sybaris [V, 44, 104 şi 111] care, în opinia altora, au fost nişte tirani; le zice tirani regilor din Cipru şi lui Stesenor din Kourion [V, 113]; cît despre Gelon, tiranul Gelei şi al

Siracuzei, îi spune "marele tiran" [VII, 156]). Într-adevăr, termenul "tiran" subliniază caracterul pe cît de arbitrar, pe-atît de absolut al suveranităţii. Herodot nu ia în seamă semnificaţia peiorativă ce apasă asupra tiraniei de care Miltiade, de exemplu, este acuzat în mod calomnios de adversarii săi din Atena (VI, 104). Nici o îndoială, în schimb, cu privire la tirania lui Cleandru din Gela (VII, 154) sau cea a lui Clistene din Sicyone (V, 67) şi nici o ezitare în strigarea celor mai cunoscuţi tirani, Polycrate din Samos (III, 39, 125), Pisistrate din Atena (I, 59), cei Treizeci de Tirani (V, 62) etc. Vocabularul lui Herodot nu şovăie atunci cînd îi califică drept tiranicizi pe Harmodios şi Aristogiton, ucigaşii tiranului Hiparh (V, 55). Cert e că nu trebuie să ne limităm atenţia pe care o merită gîndirea lui Herodot la studierea vocabularului[1] său. Or, în spatele folosirii cuvîntului *tiranie*, se află de fapt raţionamentul său asupra puterii absolute, precum şi opiniile sale referitoare la natura puterii.

Un exemplu elocvent îl constituie discursul pe care Herodot îl pune în gura lui Socles din Corint, atunci cînd acesta contracarează tentativa odioasă a spartanilor de a-l reinstala pe tiranul Hippias la Atena. Socles deplînge această manevră ce încearcă să aboleasscă regimurile de egalitate pentru a le înlocui prin tiranii, "care reprezintă ceea ce este mai nedrept şi mai sîngeros pe lume". El reaminteşte sfatul dat de Trasibul (tiran din Milet) trimisului special al lui Periandru (tiran din Corint), care voia să cunoască secretul guvernării unei cetăţi în deplină securitate şi la adăpost de pericolul răscoalelor populare. Sfatul era că trebuie să seceri spicele care le depăşesc în înălţime pe toate celelalte.

1. A se vedea Giorgini, pp. 174-186; cf. J. de Romilly, "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote", *Revue des études grecques*, 72, 1959, pp. 81-99; Kenneth H. Waters, *Herodotos on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity*, Stuttgart, 1971 (*Historia, Einzelschriften*, 15), pp. 7-44; François Lasserre, "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions", *Museum Helveticum*, 33, 1976, pp. 65-84; Arthur Ferril, "Herodotos on Tyranny", *Historia*, 27, 1978, pp. 385-398; Helmut Apffel, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3, 80-82)*, New York, 1979 (reed. şi îmbogăţită cu două studii de Karl Wuest, "H. Apffel and Politisches Denken bei Herodot", şi Ivo Bruns, "Frauenemancipation in Athen"); Bruno Gentili, "Polemica antitirannica", *Quaderni urbinati di cultura classica*, n. s., 1, 1979, pp. 153-156; Filippo Càssola, "Erodoto e la tirannicide", în *Xenia, Scritti in onore di Piero Treves*, Roma, 1985, pp. 25-35; Yoshio Nakategawa, "Isegoria in Herodotus", *Historia*, 37, 1988, pp. 257-275.

Dincolo de metaforă, Socles vrea să spună că pentru a subjuga o cetate şi a o ţine în servitute, la adăpost de orice tulburări sociale, e nevoie "să-i condamni la moarte pe cetăţenii care se deosebesc de toţi ceilalţi", fără înconjur. Sfat pe care Periandru îl urmează cu grijă, ornîndu-şi tirania cu legi nedrepte, ilustrate de Socles prin cîteva anecdote. "Iată, o! lacedemonienilor, s-o ştiţi bine, ce este o tiranie; iată cum acţionează ea", conchide corintineanul care reuşeşte în felul acesta să-şi convingă aliaţii a abandona proiectul (V, 91-92).

Dacă istoricul reuşeşte anevoie să-şi disimuleze propria satisfacţie, percepută printre rîndurile povestirii lui Socles, într-un alt pasaj al *Istoriilor* sale Herodot îşi exprimă pe faţă opinia personală. Este vorba de Consiliul celor şapte persani, din 522 î.Hr. (care va rămîne în istorie drept "dialogul constituţiilor"), în desfăşurarea căruia Herodot pune în gura interlocutorilor anumite opinii (III, 80-82) care, în mod verosimil, erau împărtăşite de grecii din epoca sa. Primul, Otanes, propune ca autoritatea unui singur om să facă loc celei a majorităţii cetăţenilor; el profită de intervenţia sa pentru a veşteji tirania şi a exalta *isonomia*. Într-adevăr, autoritatea monarhică degenerează inevitabil în tiranie, deoarece orgoliul, insolenţa şi invidia ("înnăscută la om dintotdeauna") îl va conduce pînă şi pe cel mai bun dintre oameni pe calea tiraniei, de vreme ce nu are de dat socoteală nimănui (*anéythynos*, ανευθυνοζ) şi poate face orice ar vrea.

> Este bun cu cea mai rea parte a populaţiei, este foarte puternic pentru a rezista calomniilor [...] el dă peste cap obiceiurile strămoşilor, este violent cu femeile, condamnă la moarte fără judecată. Dimpotrivă, guvernarea poporului poartă, întîi de toate, cel mai frumos nume din cîte există: *isonomia*. Apoi, ea nu face nimic din cîte făptuieşte monarhul: magistraturile se obţin prin tragere la sorţi, aleşii dau seama de autoritatea pe care o exersează, toate dezbaterile au loc în public.

Otanes ridică-n slăvi un fel de suveranitate populară, dat fiind că "în număr rezidă toate". În replică la această apologie a *isonomiei*, a egalităţii drepturilor şi obligaţiilor tuturor cetăţenilor fără deosebire, Megabyze face elogiul aristocraţiei (numită aici oligargie), al guvernării celor mai buni. El este de acord cu Otanes în a condamna tirania, dar

se arată convins că puterea populară are toate defectele posibile; "dat fiind că nu există ceva mai insolent decît o multitudine bună de nimic. Şi, desigur, a scăpa de insolenţa tiranului pentru a eşua în cea a unei plebe neînfrînate este un lucru pe care nu-l vom tolera nicidecum". "Tirania democraţiei" vede lumina zilei şi începe să-şi caute locul în dezbaterea privitoare la formele constituţiei. Darius, untimul interlocutor, înaintează o altă opinie:

> Dintre cele trei regimuri propuse nouă, la modul ipotetic tustrele sînt cît se poate de bune: puterea populară e cît se poate de bună, la fel oligarhia şi regimul monarhic; eu afirm că acesta din urmă e de departe cel mai bun. Nimic nu ar fi în stare să se arate preferabil unei guvernări unice, dacă aceasta e cea mai bună.

Tripartiţia tradiţională în *isonomia* (termenul de democraţie nu este întrebuinţat în cazul dat, dar anume la δημοκρατια se gîndeşte Otanes, ne spune Herodot, VI, 43), aristocraţie şi monarhie este menţionată pentru prima dată aici — formularea iniţială se pare că-i aparţine lui Hippodamos din Milet, contemporan şi prieten al lui Herodot. În ce-l priveşte, Herodot, vorbind în nume propriu, exprimă într-un lung pasaj aprobarea sa faţă de regimul egalitar (din Atena secolului al V-lea), pe care-l concepe ca fiind opus esenţialmente tiraniei.

> Atena era deci în plină prosperitate. Nu este un caz izolat; excelenţa egalităţii (*iségoria*, egalitatea în dreptul la cuvînt) se manifestă într-o manieră generală: guvernaţi de tirani, atenienii nu au fost superiori, pe timp de război, nici unuia dintre popoarele care locuiau în jurul lor; liberi de tirani, ei trec de departe înaintea tuturor. Ceea ce dovedeşte că, în servitute, ei se comportă de bună voie ca nişte laşi, gîndindu-se că lucrează pentru un stăpîn, în timp ce, odată eliberaţi, fiecare îşi urmăreşte propriul interes în a-şi îndeplini cu zel obligaţiile. (V, 78)

Începînd cu Herodot, intrăm în posesia materialului de bază, şi anume a ingredientelor dezbaterii cu privire la cele trei forme princi-

pale ale constituţiei şi a tuturor elementelor discuţiei asupra tiraniei care, în acest caz, e considerată ca fiind opusă egalităţii, *isonomia*.

TUCIDIDE (CCA 470-400 Î.HR.)

Elogiul libertăţilor democratice, asociat cu critica tiraniei, se regăseşte de asemenea în gîndirea unui alt mare istoric, Tucidide, creatorul istoriografiei politice. Pentru început ar trebui, totuşi, să nuanţăm anumite concepte, în special în materie de democraţie şi tiranie, dat fiind că avem de a face cu un gînditor ce şi-a rafinat spiritul la şcoala sofiştilor şi care a căpătat, el însuşi, o experienţă de conducător militar. În *Istoria războiului peloponesiac*, cuprinzînd anii 431-411 î.Hr., descoperim un istoric ce ştie să discearnă cauzele cele mai obscure ale evenimentelor în timp ce pătrunde în secretele sufletului uman. Astfel, libertatea politică a poporului grec, ce stă la baza puterii Atenei începînd cu victoriile de la Maraton (490 î.Hr.) şi de la Salamina (480 î.Hr.), nu se reduce doar la valorile democratice. Într-adevăr, puterea ateniană a izbutit să sporească şi să devină stabilă graţie unei politici imperialiste ce a sfîrşit prin a părea "aproape o tiranie" în raport cu alte cetăţi ale Ligii maritime. Faţă cu pericolul unui război cu barbarii, Atena este obligată să recurgă la puterea sa, oricît de tiranică ar fi aceasta: "A exersa [puterea] poate părea injust, a o abandona ar fi periculos" (II, 63, 2). Cel ce vorbeşte astfel este chiar Pericle, eroul Atenei şi eroul lui Tucidide, care se complace în a-i pune în gura lui propriile gînduri. Autorul ştie că cetatea nu şi-ar fi putut cuceri hegemonia dacă nu ar fi fost administrată de o guvernare populară. I-ar fi trebuit neapărat un conducător, dar un conducător ca Pericle, care să ştie a armoniza autoritatea cu moderaţia.

Tucidide schiţează cu o sobrietate remarcabilă personalitatea strălucitoare a omului politic pe care contemporanii (Sofocle, Aristofan) au îndrăznit să-l califice "tiranic". Iată de ce el poate afirma că Atena sub conducerea lui Pericle "nu era o democraţie decît cu numele, în realitate fiind imperiul primului om" (II, 65, 9) al cetăţii. "Tirania" lui Pericle nu-l impresionează pe istoricul a cărui judecată pur politică nu se lasă tulburată de reflecţii morale fără obiect. Mai mult decît atît —

Tucidide nu se înşală atunci cînd caută originea tiraniilor din Grecia arhaică în comerţul maritim înfloritor şi, în general, în circumstanţele economice deosebit de favorabile:

> Pe măsură ce Grecia devenea tot mai puternică şi se ocupa mai mult ca înainte de sporirea bogăţiilor, putem observa, în general, cum tiraniile se instalează în cetăţile sale, o dată cu creşterea veniturilor în bani (acolo unde, ceva mai înainte, existau regalităţi ereditare cu prerogative bine determinate); Grecia îşi punea la punct forţele maritime, ataşîndu-se şi mai mult de mare. (I, 13, 1)

În analiza sa clarvăzătoare, chiar dacă rudimentară, a dezvoltării economice şi a creşterii veniturilor unei administraţii centrale autoritare, autorul atrage atenţia, într-o manieră obiectivă, asupra rolului jucat în acea epocă de tirani, care contribuie indirect la prosperitatea unui număr important de cetăţeni greci. La fel, Tucidide judecă fără severitate opera tiranilor de demult, mărginindu-se să le prezinte isprăvile militare şi puterea politică într-adevăr considerabilă[1]. În definitiv, el regretă lipsa de cooperare a grecilor din această perioadă, dat fiind că "toţi tiranii oraşelor greceşti administrau oraşele cu cea mai mare prudenţă, fără a se gîndi în mod egoist doar la propria persoană sau la creşterea casei lor". Este motivul din care "nu s-a realizat nimic notoriu sub conducerea lor, exceptînd acţiunile prin care se opuneau vecinilor respectivi – celor din Sicilia, de exemplu, care devin o foarte mare putere" (I, 17, 1).

1. Cf. Arthur Geoffrey Woodhead, *Thucydides on the Nature of Power*, Cambridge (Mass.), 1970; Arnaldo Momigliano, "L'excursus di Tucidide in VI, 54-59", *Studi di storiografia antica in memoria di Leonardo Ferrero*, Torino, 1971, pp. 31-35; Virginia Hunter, "Athens Tyrannis: A New Approach to Thucydides", *The Classical Journal*, 69, 1973-1974, pp. 120-126; *Law and social status in classical Athens*, ed. V. Hunter, Oxford, 2000; Walter Robert Connor, "Tyrannis polis", în *Ancient and modern. Essays in honour of Gerald F. Else*, ed. John H. D'Arms, John W. Eadie, Ann Arbor (Mich.), 1977, pp. 95-109; W.R. Connor, *Thucydides*, Princeton, 1984; W.R. Connor, *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhaga, 1990; Pedro Barcelo, "Thukydides und die Tyrannis", *Historia*, 39, 1990, pp. 401-425; Cesare Zizza, "Tucidide e il tirannicidio: il buon uso del materiale epigrafico", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Siena*, 20, 1999, pp. 1-22.

XENOFON (CCA 426-354 Î.HR.)

Un alt istoric celebru, Xenofon, va încerca să continue istoria lui Tucidide şi, chiar dacă nu posedă talentele predecesorului său, ne-a lăsat totuşi mărturii preţioase în relatările sale despre campaniile militare la care a luat parte, în serviciul perşilor şi al spartanilor. Opiniile lui Xenofon sînt cu atît mai valoroase, cu cît el a fost elev al celor mai bune şcoli filozofice din Atena, cea a sofiştilor şi cea a lui Socrate în persoană. Ca un bun aristocrat şi admirator al constituţiei spartane, Xenofon nu este un susţinător al democraţiei. În ceea ce priveşte justiţia, are, cu certitudine, opinii învecinate cu cele ale sofiştilor, doar că revăzute şi corectate ca urmare a lecţiei lui Socrate. Astfel, într-un dialog fictiv între tînărul Alcibiade şi maestrul său Pericle, primul cetăţean al Atenei, acesta din urmă defineşte legea (*nómos*) ca fiind "tot ce ordonă puterea care comandă într-un stat, după anumite deliberări", chiar dacă este vorba de o guvernare tiranică. Dar Alcibiade, care înţelege maliţia "pedagogică" a maestrului său, precizează că o lege, pentru a fi ceea ce este, nu trebuie să constrîngă cetăţenii cei mai slabi, nici să fie lipsită de persuasiune. Într-adevăr, nu mai e vorba de lege, ci de violenţă, atunci "cînd un număr neînsemnat nu manifestă darul convingerii faţă de mulţime", nici cînd "mulţimea, exersînd puterea, impune anumite lucruri celor bogaţi fără a apela la persuasiune". În ambele cazuri este vorba de tiranie, indiferent de numărul celor care, aflîndu-se la putere, îşi impun voinţa prin violenţă: tirania unui singur om sau cea a oligarhiei sau, încă, cea a mulţimii sînt, în ultimă instanţă, echivalente. Ceea ce-l face pe Pericle să se corecteze: "M-am înşelat zicînd că ordinele tiranului care dă dovadă de persuasiune sînt, de asemenea, legi" (*Apologia lui Socrate*, I, 2, 44).

Xenofon este, totodată, un moralist şi un pedagog. El dă lecţii cu privire la arta de a guverna în *Economia*, iar în *Ciropedia* zugrăveşte portretul principelui ideal, în cazul dat — Cirus cel Mare. Pe la 360 î.Hr., înaintat în vîrstă, decide să compună un portret al tiranului, opusul însuşi al regelui bun. Din acest punct de vedere, Xenofon este primul autor care ne lasă un tratat asupra tiraniei în formă de dialog, după regulile retoricii socratice. Titlul acestuia este *Hieron*, nume al celebrului tiran din Siracuza, Hieron I, care discută despre nefericirile sale cu

faimosul poet liric Simonide, familiar al curții sale. Viclenia lui Xenofon constă în a-și fi manifestat condamnarea tiraniei nu într-o manieră directă, prin judecăți peremptorii (cum o face în *Apologia lui Socrate*, IV, 6, 12), ci prin gura tiranului însuși și a sfetnicului său[1]. Cel care gîndește că tiranul este o persoană fericită și demnă de invidiat, cum e înclinată să creadă toată lumea, se înșală din temelie. Plăcerile senzoriale (văzul, auzul, gustul) ale tiranului sînt diminuate, același lucru se poate spune și despre deliciile dragostei sau bucuriile unei simple afecțiuni familiale ori amicale. Tiranul este angoasat, deoarece se teme pentru siguranța sa; "el trăiește fără a avea încredere nici în alimentele, nici în băuturile sale". Este un om fără patrie, care nu-i protejat de asasini prin legi, cum sînt apărați ceilalți cetățeni.

> În ceea ce-i privește pe tirani, din acest punct de vedere, situația este exact inversă. În loc să-l pedepsească pe asasinul tiranului, cetățile îi consacră onoruri deosebite și, în loc să-i interzică a aduce sacrificii, cum se procedează în cazul ucigașilor de rînd, cetățile merg pînă într-acolo încît ridică în temple statui autorilor unui act de acest gen. (*Hieron*, IV, 5)

Hieron face aluzie la uciga șul lui Hiparh (514 î.Hr.) și la statuile ridicate celor doi tiranicizi, Harmodios și Aristogiton. În pofida neîncrederii pe care tiranul o încearcă față de garda sa de corp, el este silit s-o aibă. Fără a mai vorbi de bogății: este atins în orgoliul propriu dacă posedă mai puține decît alți tirani, totodată este mîhnit, deoarece nu se poate bucura de ele. Vechea sa condiție, de simplu particular, era de o

1. Cf. Jean Luccioni, *Les idées politiques de Xenophon*, Paris, 1948; Leo Strauss, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*, ed. Victor Gourevith and Michael S. Roth, Chicago, 2000 (1948), trad. fr. de Hélène Kern, urmat de "Tirannie et sagesse" de Alexandre Kojève, Paris, 1983 (1954); M. Sordi, "Lo Ierone di Senofonte, Dionigi I e Filisto", *Athenaeum*, 58, 1980, pp. 3-13; Vivienne J. Gray, "Xenophon's *Hiero* and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature", *The Classical Quarterly*, 36, 1986, pp. 115-123; Antonella Squilloni, "Lo «Ierone» di Senofonte e il tiranno felice", în *Atti e Memorie dell' Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria*, 55, 1990, pp. 105-125; A. Squilloni, *Il concetto di «Regno» nel pensiero dello pseudo Ecfanto: le fonti e i trattati peri Basileias*, Firenze, 1991; V.J. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998.

mie de ori mai bună, atunci cînd trăia printre camarazii săi de aceeaşi vîrstă. Simonide îl întreabă, aşadar, de ce n-ar încerca să se dezbare de tiranie.

> Din acest punct de vedere, Simonide, tirania constituie condiţia cea mai mizerabilă, dat fiind că nici nu poţi să te descotoroseşti de ea măcar [...] Ei bine, Simonide, dacă cineva ar avea interesul să se spînzure — conchide Hieron — eu cred, din partea-mi, s-o ştii bine, că anume tiranul are tot interesul s-o facă. Într-adevăr, el este singurul care n-are interes nici în a păstra, nici în a depune mizeriile sale. (VII, 13)

Să se spînzure! Iată pînă la ce grad de disperare te poate duce tirania. Xenofon îşi construieşte scenariul cu abilitate de dramaturg. În acest punct culminant, el deschide cea de-a doua parte a dialogului, care ne va dezvălui adevăratul scop al lucrării: a încerca transformarea tiraniei într-o regalitate. Simonide preia ştafeta pentru a deveni, la rîndu-i, protagonistul piesei. Din descurajarea lui Hieron poate ţîşni pocăinţa. "Cred că sînt în măsură să-ţi arăt că puterea nu constituie o piedică în a fi iubit", replică Simonide, care ştie punctul slab al lui Hieron: dorinţa de a fi iubit. Iată adevăratul mobil care poate schimba starea de spirit a tiranului, instilîndu-i dorinţa de a deveni un rege mai degrabă iubit, decît respectat de supuşii săi. În acest scop, Hieron trebuie să le încredinţeze altora sarcina de a-i pedepsi pe vinovaţi, măsură nepopulară prin excelenţă. Totodată, trebuie să-şi asume personal sarcinile agreabile de a-i recompensa pe acei care o merită. Puţin importă că autoritatea care dictează atît pedepsele, cît şi recompensele va fi una şi aceeaşi! Hieron trebuie să-şi atragă încrederea şi afecţiunea supuşilor săi, îndemnîndu-i la emulaţie prin activităţi utile comunităţii. Simonide îi sugerează, în conformitate cu spiritul epocii, să instituie competiţii "ale celor mai frumoase virtuţi": "Premii pentru frumuseţea armelor, pentru disciplină, pentru abilitatea de a călări, pentru vitejia în război şi pentru probitate în respectarea contractelor", la fel pentru agricultură, comerţ şi pentru concursurile hipice, gimnastice şi coregrafice. Prin aceste măsuri, Hieron ar putea lesne să fie îndrăgit de supuşii săi; "ceea ce este, cu precizie, obiectul dorinţelor tale", îi spune Simonide, care-i dă tiranului cel mai înţelept sfat — de a se transforma în rege:

> Aşadar, curaj, Hieron, îmbogăţindu-ţi prietenii, te vei îmbogăţi tu însuţi; sporind bogăţia cetăţii, îţi vei amplifica propria putere; cîştigă-ţi aliaţi. Priveşte-ţi patria cum ţi-ai privi familia, pe cetăţenii tăi vezi-i ca pe nişte camarazi, pe prietenii tăi ca pe propriii copii, pe copiii tăi ca însăşi viaţa ta; încearcă să-i cucereşti pe toţi prin binefaceri.

Iată nişte precepte în care politica se intersectează cu morala, iar interesul monarhului se conjugă cu binele comunităţii. Oricît de naivă ar putea părea metoda propusă de Simonide, trebuie să recunoaştem că teza lui Xenofon este sugestivă şi se pretează unor reflecţii. În timp ce teoreticienii continuă să descrie ciclul formelor de guvernare, plasînd tirania după monarhie, Xenofon inversează mişcarea: tiraniei îi succede regalitatea. Vis sau utopie, acest dialog constituie o mărturie în plus a dorinţei de a amenda tirania. Chiar dacă această idee nu este străină altor spirite eminente ale epocii, cum ar fi Platon à propos de Dionysios cel Tînăr din Siracuza sau Isocrate à propos de Nicocles, îi putem atribui pe bună dreptate locul de onoare lui Xenofon, deoarece, consacrînd un tratat special acestei teme, el a ştiut, ca nimeni altul, să-i încredinţeze tiranului în persoană grija de a-şi examina propriile vicii în scopul de a-i permite sfetnicului său să-i sugereze "metoda cea bună" pentru a le transforma în virtuţi. Urmînd acest demers pedagogic, catharsisul tiraniei conferă monarhiei un prestigiu reînnoit.

Capitolul 2

FILOZOFII ŞI TIRANIA

Pe parcursul secolului al V-lea î.Hr., transformările sociale şi schimbările interne ale regimurilor, conflictele dintre cetăţi şi marile războaie în exterior au sfîrşit prin a zdruncina atît convingerile politice şi religioase, cît şi cele morale şi filozofice ale grecilor. Ideea liniştitoare că dreptatea între oameni este reflectarea justiţiei divine, un dar gratuit al lui Zeus, dacă e să credem mitologia şi învăţăturile lui Homer şi ale lui Hesiod, se pomeneşte repusă în discuţie.

Heraclit (cca 576-480 î.Hr.) afirmase că "toate legile omeneşti se alimentează dintr-o singură lege, legea divină" (22 B 114 DK). Totuşi, încrederea într-o corespondenţă directă dintre legea pozitivă şi o ordine juridică superioară, fie ea divină sau naturală, este treptat pusă la îndoială. O dezbatere are loc în jurul a două noţiuni fundamentale: natura, *physis* (φυσιζ) şi legea, *nomos* (νομοζ). La drept vorbind, *physis* nu se reduce la conceptul de natură, cum îl înţelegem noi astăzi, cel puţin atît timp cît nu integrează un element dinamic, cel al creşterii; la fel, *nomos* nu semnifică doar legea, ci şi convingerea, datina, normele moştenite. În vechime, se credea că legile cetăţii-stat ar fi în conformitate cu ordinea divină şi, graţie acestui fapt, cu ordinea naturală a universului. "Drept prin natura sa" părea să se acorde cu "drept prin lege"; totodată, legile scrise promulgate în *polis* păreau să păstreze o anumită relaţie cu legile nescrise (*agraphoi nomoi*), eterne şi universale. Dar pe la mijlocul secolului al V-lea î.Hr., această relaţie este cu ardoare actualizată, în special o dată cu intervenţia unei noi şcoli filozofice, cea a sofiştilor. Aceştia din urmă nu se mai preocupă să explice fenomenele naturii, urmînd tendinţa filozofiei ioniene, ci îşi îndreaptă interesul asupra omului, cercetîndu-i atît virtuţile, cît şi viciile, facultăţile raţionale şi tendinţele naturale.

Sofiştii

Reduse la scară umană, noţiunile de adevăr şi de morală se relativizează; astfel, conform lui Pitagora (485-411 î.Hr.), "omul este măsura tuturor lucrurilor" (80 B 1 DK), în sensul că morala şi adevărul nu sînt universale, ci depind de natura umană. Sofiştii manifestă o atitudine pragmatică atunci cînd iau în dezbatere problemele politice, etice, juridice pe care le pun constituirea statului şi organizarea societăţii. Ei se întreabă, în special, dacă legea pozitivă e întotdeauna conformă legii divine şi dacă este mereu în armonie cu legea naturală. Acest raport se poate la fel de bine prezenta ca o opoziţie, deoarece legea scrisă poate fi manifestarea unei voinţe umane care acţionează prin forţă. Totodată, legea ar fi un scut artificial pe care cei slabi l-au inventat pentru a se proteja şi, în acelaşi timp, pentru a-şi impune voinţa celor mai puternici.

Legea, o invenţie a celor slabi

Aceasta este poziţia sofistului Callicles (personaj, probabil, fictiv din *Gorgias* al lui Platon, 482 *d* - 484 *b*), care crede că cei slabi şi "numărul mare" au inventat legile; în consecinţă, este injust ca cei "inferiori" să-şi impună "egalitatea" celor mai puternici. Dimpotrivă, pentru a rămîne în conformitate cu "natura adevărului", cel care este superior şi mai puternic ar trebui să-l comande pe cel inferior. Callicles sesizează şi chiar descoperă, dacă am putea spune astfel, dreptul natural în statul primordial unde instinctul şi forţa domină asupra altor facultăţi ale omului, de partea aceasta a raţionalului şi anterior moralei. Dar, odată făcută această distincţie, el sapă o prăpastie între legea *polis*-ului şi legea naturii.

Egalitatea universală

Hippias din Elis (?-490 î.Hr.) insistă şi el asupra opoziţiei dintre natură şi lege, pe care o consideră drept "un tiran pentru oameni". În revanşă, critica sa a egalitarismului înaintează într-un sens diferit de cea a lui Callicles. În timp ce acesta din urmă consideră egalitatea con-

trară naturii, ca o invenţie a oamenilor slabi, Hippias extinde egalitatea asupra tuturor fiinţelor umane: "Cît despre mine, consider că sînteţi cu toţii, fără excepţie, de acelaşi sînge, aparţinînd aceleiaşi familii, aceleiaşi patrii, în virtutea naturii, mai puţin în virtutea legii" (în *Protagoras* de Platon, 337 *c-d*).

Antifon Sofistul merge în acelaşi sens şi împinge raţionalismul pînă într-acolo încît îi pune pe picior de egalitate naturală pe greci şi pe barbari: "Prin natură, noi toţi sîntem absolut egali" (87 B 44, frg. B 2 DK). Pe de altă parte, ceea ce e just prin natură diferă de ceea ce e just prin lege.

> Justiţia consistă în faptul de a nu transgresa nici una dintre regulile legale admise de cetatea din care faci parte. Astfel, respectarea justiţiei e întru totul conformă interesului individului, dacă acesta urmează legile în prezenţa martorilor; dar dacă este singur şi fără martori, interesul său e să asculte de natură. Dat fiind că ceea ce constituie legea e accidental; ceea ce vine de la natură e necesar. (frg. B 44, A 1-2)

Antifon vede o ruptură între preceptul etic al ascultării interioare şi respectul exterior al unei norme legale. Această relativizare a noţiunii de justiţie aduce un fel de dualism în respectarea legii, fie că este vorba despre legea statului sau despre legea naturală. Faţă de prima, nu datorăm decît o ascultare exterioară de frica sancţiunii; faţă de a doua, cea care trebuie să-şi plece urechea este conştiinţa personală, mobilizată de un sens interior, etic al datoriei.

Chiar dacă aspectul moral al respectării legii nu este neglijat, nu e mai puţin adevărat că dezbaterile iniţiate de sofişti aduc un element de ruptură cu tradiţia democratică a cetăţii-stat, ale cărei legi nu mai reprezintă norma morală şi deci nu mai au cădere să se numească legi conforme justiţiei divine. De-acum înainte, omul grec nu mai coincide cu cetăţeanul, solidar prin identitate. Fisura se lărgeşte între morală şi politică.

Socrate (470-399 î.Hr.)

Crizei filozofiei greceşti de la sfîrşitul secolului al V-lea î.Hr. îi corespunde criza Atenei ca putere internaţională, dar şi criza internă a democraţiei ateniene ce sfîrşeşte o dată cu instalarea dictaturii celor Treizeci. Este vorba de criza valorilor civice, în care noţiunea de justiţie joacă un rol preponderent. Într-un fel, trebuia ca legea pozitivă să-şi recapete locul de onoare, redîndu-i-se prestigiul pierdut. Era nevoie de un gînditor care să refacă din morală valoarea supremă şi care să restituie justiţiei prerogativele sale absolute atît pentru oameni, cît şi pentru cetăţeni. Acest gînditor fu Socrate. El ne învaţă că trebuie de numit justiţie "ceea ce legile ordonează", iar om drept — cel care "se comportă în conformitate cu justiţia" (în Xenofon, *Apologia lui Socrate*, IV, 6, 12-13). El reintegrează legea pozitivă, *nomos*-ul, în justiţia universală, *dikaion*. Această concepţie se bazează pe încrederea lui Socrate în cetatea-stat, ale cărei legi trebuie să fie conforme justiţiei. Xenofon afirmă că filozoful făcea o distincţie clară între tiranie şi regalitate. O putem percepe atunci cînd Socrate explică formele bune şi rele ale guvernării.

> Regalitatea şi tirania erau, după părerea lui (Socrate), două autorităţi; dar el credea că între acestea există o diferenţă: el o numea pe prima o putere acceptată de către oameni şi conformă legilor statului, adică regalitatea; şi pe cea de a doua, o putere impusă şi care nu cunoaşte alte legi decît capriciile conducătorului, adică tirania. O republică guvernată de cetăţenii prieteni cu legile Socrate o numeşte aristocraţie; cea în care domină cei bogaţi în virtutea cenzului, plutocraţie; şi democraţie — cea în care poporul întreg este suveran. (Xenofon, *Apologia lui Socrate*, IV, 6, 12)

Astfel, tripartiţia regimurilor se face în respectul legilor. Din contra, tirania este regimul în care domină arbitrarul. Fără îndoială, Socrate rămîne ferm pe poziţii atunci cînd e vorba de respectul datorat legilor statului, chiar dacă statul, în 399 î.Hr., îl persecută pe nedrept. El le

respectă voinţa formală în circumstanţele extreme ale condamnării sale, mergînd pînă într-acolo încît refuză să evadeze, odată această posibilitate oferindu-i-se, sau să-şi schimbe pedeapsa cu moartea prin cea cu exilul. El ascultă, dincolo de limita extremă, de o lege despre care ştie, totuşi, că este injustă. Semnificaţia în timp a acestui martiriu constă mai puţin în respectarea exterioară a legii, şi mai mult în manifestarea conştiinţei morale de cetăţean, care a dorit întemeierea unei societăţi noi pe raţionalitatea supremă a vieţii etice.

Platon (428-347 î.Hr.)

Sfîrşitul maestrului marchează debutul itinerarului intelectual al lui Platon, care ne-a lăsat ca moştenire prima reflecţie completă asupra tiraniei. Printre lucrările sale, redactate de preferinţă în formă de dialoguri, se numără patru ce tratează în mod expres chestiunile justiţiei, legii şi tiraniei: *Gorgias*, *Republica*, *Politica* şi *Legile*. Fiecare dintre acestea propune o viziune sensibil diferită a teoriei politice a lui Platon, gînditor care evoluează pe măsura experienţelor sale singulare. Printre aceste experienţe, dincolo de cele legate de vicisitudinile politice ale Atenei, trebuie să evocăm călătoriile filozofului în Italia meridională în 387, 367 şi 362 î.Hr. La Tarent îl întîlneşte pe tiranul Archytas; la Siracuza frecventează, în două reprize, curtea a doi tirani, cei mai faimoşi din epocă: Dionysios cel Bătrîn şi Dionysios cel Tînăr. Aceste trei etape au lăsat urme profunde în raporturile pe care Platon le stabileşte între teoria politică şi practica sa în gestionarea puterii.

Justiţia în *Gorgias*

Platon este conştient de relativitatea dreptului care trebuie să se adapteze, în practica legislativă, în mod diferit la realitatea socială a fiecărui stat. El refuză să separe ceea ce este just prin natură de ceea ce este just prin lege, după cum o făceau sofiştii. Astfel, Platon caută să afle unde se situează adevăratul temei al justiţiei. În *Gorgias*, sofistul Callicles încearcă să demonstreze că acest temei este forţa, dreptul celui mai puternic, care nu se îngrijeşte de principiile morale; altfel spus, în politică, ar fi vorba de voinţa tiranului. Dar Socrate, interlocutorul său,

îi obiectează că temeiul justiţiei se află în însuşi sufletul individului. Graţie justiţiei, sufletul trăieşte în armonie cu sine însuşi şi în comunitate.

Platon explică raportul dintre individ şi societate, stabilind o corespondenţă perfectă între sufletul individual şi stat. Tripartiţia formelor constituţionale depinde de cele trei elemente care alcătuiesc sufletul: raţional, impulsiv, jinduitor. Tabloul tipurilor constituţiei politice reflectă psihologia umană. Dar în interiorul acestui tablou descrierea tiraniei nu ar fi inteligibilă fără examinarea omului tiranic.

Tirania în *Republica*

Dat fiind că nu există decît o singură justiţie şi că un om drept corespunde "normei", nu e posibil decît un stat perfect. Celelalte forme ale statului constituie nişte forme corupte, degradîndu-se pe măsură ce se îndepărtează de model. Astfel, Platon analizează, rînd pe rînd, timocraţia (termen pe care-l inventează pentru a desemna constituţia ce se bazează pe onoare, *time*); oligarhia, unde guvernează un număr mic de oameni bogaţi care atribuie banului, şi nu onoarei, o valoare socială supremă; şi democraţia, "regim plin de agrement, privat de autoritate, şi oarecum pestriţ, distribuindu-le celor egali, ca şi celor inegali, un fel de egalitate". Anume pentru aceasta iubim democraţia, deoarece "sîntem liberi", "că statul e plin de libertate, de independenţă, şi că ai dreptul să faci tot ce doreşti" (*Republica*, 558 *c*; 557 *b*). Dincolo de ironie, Platon supune democraţia, prin gura lui Socrate, unei critici acerbe. Şi aceasta în relaţie strînsă cu tirania. Într-adevăr, la fel cum "aviditatea insaţiabilă" a "bogăţiei extreme", proprie oligarhiei, conduce la democraţie, tot aşa frenezia libertăţii şi excesul de egalitarism, de care suferă democraţia, sînt la originea tiraniei.

> Or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decît într-o robie excesivă, atît în cazul individului, cît şi în al cetăţii. E probabil deci — am spus eu — că tirania nu se înjgheabă din alt regim politic decît din democraţie, din suprema libertate ivindu-se cea mai cuprinzătoare şi mai desăvîrşită robie. (*ibid.*, 564 *a*)

Platon schiţează în această pagină un fel de fenomenologie a tiraniei, descriind interacţiunile care se produc între membrii societăţii. Într-un regim democratic, există trei specii de oameni: *a)* conducătorii (bondarii), *b)* cei bogaţi (păşunile bondarilor) şi *c)* poporul mărunt (primind o cantitate neînsemnată din mierea pe care i-o lasă conducătorii, după ce-şi opresc cea mai mare parte). Dat fiind că bogaţii (victime ale înţepăturii bondarului), pentru a se apăra, devin nişte oligarhi autentici, poporul caută un protector. Acesta, după ce cucereşte încrederea mulţimii, "nu se va înfrîna să verse sîngele celor de un neam"; el le va pune în cîrcă alor săi acuzaţii injuste, îi va tîrî în faţa tribunalelor; "se pătează cu sînge, făcînd moarte de om "; "gustă cu limba şi cu o gură spurcată din moartea celor de acelaşi neam, exilează, ucide, promite oamenilor ca datoriile să fie şterse şi ca pămîntul să fie împărţit" (565 *e* - 566 *a*).

Lapidară, această descriere nu este lipsită de realism politic; acelaşi lucru se poate spune şi despre ceea ce urmează.

Omul-tiran

Tiranul este acel om pe care nimic nu-l mai poate împiedica "să se prefacă în lup". De-acum înainte, el se înconjoară cu gărzi de corp, se debarasează de oamenii înstăriţi, acuzîndu-i că ar fi duşmanii poporului. La început, afişează o mare gentileţe, protestează afirmînd că "nu e cîtuşi de puţin un tiran", face "mii de promisiuni"; apoi, "declanşează războaie nesfîrşite, pentru ca poporul să simtă nevoia unui conducător". În acest fel poate sărăci şi mai mult poporul, încărcîndu-l cu impozite suplimentare, pentru a-l descuraja să comploteze împotriva persoanei sale.

Cît despre anturajul său, tiranul nu suportă critici, nici măcar din partea celor care au fost, pînă de curînd, colaboratorii săi cei mai viteji şi fideli. Îi suprimă rînd pe rînd, fără a ţine seama de prietenii săi, nici de cei care au curaj şi "idei măreţe"; făcînd aceasta, nu-i păstrează în preajma sa decît pe mediocri, pe inepţi şi pe linguşitori. Cu cît tiranul se preocupă mai mult de securitatea sa, cu atît îşi sporeşte garda personală, înrolînd mercenari şi sclavi pe care i-a pus în libertate. În căutarea banilor, nu ezită să-şi bage mîna în tezaurul templului, după ce va fi epuizat bunurile celor pe care i-a ucis. Ce se va întîmpla cu

poporul care a suscitat tirania, a cărei victimă este în prezent? Acest popor "ar afla ce fel de odraslă a zămislit, cui i-a făcut pe plac şi pe cine a crescut mare" (*Republica*, 569 *b*). În consecinţă, pornind de la atitudinea poporului, putem formula o definiţie a naturii tiraniei.

> Cum se zice, fugind poporul de fumul robiei oamenilor liberi, a căzut în focul despoţiei sclavilor! El a schimbat acea libertate prea mare şi rău-venită pe cea mai grea şi mai amară robie adusă de către robi!". (*ibid.*, 568 *b-c*)

Dacă excesul de libertate îi face pe oameni să cadă în regim tiranic, Platon vede viaţa omului tiranic derulîndu-se, esenţialmente, în privarea de libertate.

Descrierea pe care o face Platon constituie o adevărată capodoperă a penetrării psihologice, unde analiza viselor se combină cu examenul celor trei părţi componente ale sufletului, de care a vorbit în *Gorgias*. Spre deosebire de oamenii oligarhiei, ai timocraţiei şi ai democraţiei şi contrar omului "regal" al cărui opus este, omul "tiranic" e înlănţuit în închisoarea dorinţelor şi angoaselor sale. El este "cel mai nenorocit" dat fiind că e ca şi "constrîns să exerseze tirania" şi de aceea "nu-i nici măcar stăpîn pe el însuşi". În realitate,

> tiranul autentic este, efectiv, un sclav autentic, dînd dovadă de mari linguşiri şi semne de supuşenie, flatîndu-i pe cei mai nevrednici şi neizbutind să-şi astîmpere cîtuşi de puţin poftele. El apare lipsit de majoritatea satisfacţiilor şi cu adevărat sărac — dacă cineva ştie să-i examineze întreg sufletul. Este plin de spaime de-a lungul întregii vieţi, pătruns de convulsii şi de dureri, dacă într-adevăr el seamănă cu starea cetăţii peste care domneşte. [...] În plus, să-i acordăm omului şi cele despre care am vorbit mai înainte: e necesar ca el să fie şi să devină, din pricina domniei, încă mai mult decît înainte, plin de invidie, lipsit de credibilitate, nedrept, fără prieteni, fără ceva sfînt, primind şi cultivînd orice răutate; iar de pe urma tuturor acestora, e necesar ca el să fie cel mai nenorocit şi apoi, ca şi pe cei din preajma sa să-i facă aidoma. (*ibid.*, 579 *d* - 580 *a*)

Oricare ar fi asemănările ce s-ar putea face între acest portret şi cutare sau cutare tiran (Pisistrate, Dionysios cel Bătrîn, Ortagora din Sycione, Cypselos din Corint etc.), Platon se gîndeşte, probabil, la toţi tiranii luaţi împreună şi la nici unul în particular. Platon nu descrie o persoană; el zugrăveşte un personaj ce nu mai aparţine istoriei, el percepe conceptul de tiran dat fiind că i-a găsit esenţa. Filozoful a abandonat analiza istorică pentru a aborda natura interioară a omului tiranic. Departe de a fi abstractă, imaginea tiranului propusă de Platon este transfigurată într-o dimensiune ideală, ea devenind o imagine pură, metaistorică.

Tirania în *Politica*

Cît despre tiranie, Platon revine asupra diferitelor forme de constituţii în dialogul său *Politica sau despre Regalitate*. De data aceasta, el caută care ar fi esenţa a ceea ce este legitim în arta politică sau în arta de a guverna, ori "arta regală". Odată stabilit faptul că "autoritatea regelui este o autoritate de ordinul cunoaşterii" binelui şi a adevărului, el afirmă că cea mai bună guvernare este cea în care un singur om se află în fruntea statului, cu condiţia să fie dotat cu această cunoaştere. Or, ca să distingi o constituţie dreaptă de forma sa degenerată, criteriul fundamental îl constituie respectul legilor nescrise şi al obiceiurilor naţionale. Celelalte criterii se referă fie la număr (mic sau mare), fie la sărăcie şi bogăţie, fie, mai ales, la consimţămîntul cetăţenilor sau la opoziţia lor. Astfel, el poate distinge şase forme de guvernare: regalitate/ tiranie; aristocraţie/ oligarhie; democraţie bună/ democraţie rea, în funcţie de faptul dacă se respectă legile sau nu (*ibid.*, 301*a-c*).

La cele şase regimuri posibile Platon adaugă un al şaptelea ("trebuie pus aparte de celelalte, cum aparte de oameni este pusă Divinitatea"), forma ideală de guvernare a unui singur om, atunci cînd acesta posedă la perfecţie "cunoaşterea tehnică specială". De fapt, "nici masa celor bogaţi, nici totalitatea poporului nu vor fi niciodată capabile a însuşi cunoaşterea acestei arte" regale (*ibid.*, 300 *e*; 297 *b-c*). Totodată, guvernarea unui singur om este cea mai bună cu putinţă atunci cînd legalitatea se respectă, dar devine, fără doar şi poate, cel mai mare dintre rele atunci cînd este exercitată într-o manieră tiranică.

Tiranul "bun" în *Legile*

Legile ocupă un loc din ce în ce mai însemnat pe măsură ce trecem de la *Republica* la *Politica*; loc care devine preponderent de îndată ce abordăm textul *Legilor*. Această importanţă vizează nu atît aspectul juridic propriu-zis, reglînd chestiuni de drept privat şi drept public, cît aspectul etic şi cel pedagogic. Legile sînt apte a educa în măsura în care se întemeiază pe morală, ce acţionează în acord cu raţiunea. Platon admite că un tiran ar putea fi virtuos atunci cînd se distinge prin rapiditatea şi dreptatea opţiunilor sale. Dat fiind că tiranul este o persoană care face tot ce vrea şi care nu dă socoteală nimănui, Platon îşi imaginează unul ce-şi pune "defectele" în serviciul comunităţii.

Este remarcabil faptul că în *Legile* sale autorul vorbeşte despre tiran descriind situaţia ideală a legislatorului care ar dori să intervină rapid şi eficient în vederea unei reforme juridice şi sociale a cetăţii[1]. De ce anume ar avea nevoie pentru a face faţă acestei sarcini? "«Daţi-mi pe mîna mea această comunitate supusă autorităţii Tiranului», va răspunde legislatorul; «pe de altă parte, fie ca acest Tiran să fie tînăr, să aibă o memorie bună, conjugată cu uşurinţa de a însuşi, iar prin natura sa să fie brav şi mărinimos»." Dacă tiranul posedă o moderaţie înţeleaptă, legislatorul va putea organiza din punct de vedere politic un stat cu cea mai mare rapiditate şi eficienţă. Un tiran de acest fel îşi poate aduce concursul la acţiunea legislatorului şi oferi avantaje considerabile cetăţii. Care ar fi aceste avantaje?

> Un Tiran nu are nici o greutate a prelua şi nu are nevoie de mult timp pentru a schimba, atunci cînd ia o rezoluţie, modul de a fi al unui stat; dar el trebuie să meargă în frunte pe calea aleasă: fie că această cale este cea care îi cheamă pe cetăţeni în direcţia practicării virtuţii, fie că este cea care duce în sens invers, trebuie ca el însuşi, primul, să dea modelul de urmat,

1. A se vedea Marcel Piérart, "Les figures du roi et du tyran dans les *Lois* de Platon", *Ktema*, 16, 1991 [1995], pp. 219-227; Julia Annas, *Introduction a la* **République** *de Platon*, tr. Beatrice Han, Paris, 1994 [1981]; Margherita Isnardi-Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Bari, 1996; Constantin Despotopoulos, *La philosophie politique de Platon*, Bruxelles, 1997, pp. 112 ş.u. şi 128-134; Wolfgang Kersting, *Platons "Staat"*, Darmstadt, 1999.

lăudînd şi onorînd anumite acte, blamîndu-le pe altele şi marcînd prin infamie, în funcţie de fiecare acţiune a sa, pe cel care nu-l ascultă. (*Legile*, 711 b-c)

Tirania este, aşadar, în anumite condiţii, o formă de regim preferabilă.

De la tiranie la regalitate (*Scrisorile*)

Platon descrie în aceste pagini ale *Legilor* avantajele celui care deţine puterea absolută, mai puţin atribuţiile monarhului degenerat. El sugerează, într-un fel, mijloacele prin care tiranul tînăr, tiranul înţelept poate conduce cetăţenii pe calea virtuţii, altfel spus, către administrarea unui regim ce nu are nimic în comun cu tirania şi care se prezintă drept o regalitate respectabilă în cel mai înalt grad. Se gîndeşte oare Platon să-l convertească la înţelepciune pe tiranul tînăr, la fel cum Simonide voia s-o facă în cazul lui Hieron?

Această aspiraţie pedagogică ne duce cu gîndul la *Scrisori*-le pe care [făcînd abstracţie de autenticitatea lor] Platon le adresează tînărului Dionysios din Siracuza: cea de a şaptea, ce descrie itinerarul intelectual al autorului în timpul călătoriilor sale în Sicilia, şi cea de a opta, centrată preponderent asupra tiraniei. Filozoful tocmai a atins culmea experienţei sale de politolog, ca şi de pedagog. Sfatul suprem pe care îl dă locuitorilor Siracuzei sună ca o admonestare [care o vesteşte pe cea a unui mare apostol creştin, dată cîteva secole mai tîrziu ca o poruncă]: "Supune-ţi-vă legilor" (*Scrisoarea*, VIII, 355 *a*).

În respectarea legilor, Platon vede singura cale dreaptă ce duce atît la virtutea individuală, cît şi la adevărata libertate a comunităţii.

Libertatea şi respectarea legilor

Urmînd îndeaproape raţionamentul său, anume în raportul dialectic dintre libertate şi tiranie putem aprecia cu adevărat mesajul platonian, mult mai bine decît în juxtapunerea tiraniei şi a monarhiei. Istoria trecută şi recentă a Siciliei, în special evenimentele din Siracuza, nu fac decît să-i dea dreptate lui Platon, întărindu-l în convingerea că tirania este, în majoritatea cazurilor, consecinţa inevitabilă a căutării unei libertăţi peste măsură.

> Acum, pe cei care, de cealaltă parte, sînt în căutarea libertăţii în felul de a trăi şi care fug de jugul servituţii spunînd că acesta este un rău, i-aş sfătui să fie foarte atenţi ca insaţiabila poftă de libertate înainte de vreme să nu-i facă să cadă după cîteva zile în boala strămoşilor lor: boală de care oamenii acestei epoci au fost afectaţi deoarece, pradă unei pasiuni peste măsură pentru libertate, s-au eschivat excesiv de autoritate. (*ibid.*, 354 *d*)

Dintr-un alt punct de vedere, care schimbă termenii, nu şi fondul chestiunii, raportul este tranşat între libertate şi servitute. "Excesul de servitute şi excesul de libertate sînt, fiecare, un rău extrem, în timp ce, atunci cînd sînt în măsură egală, constituie binele suprem." După această remarcă, Platon pune în gura spectrului lui Dion două sfaturi conclusive pe care acesta le adresează apărătorilor libertăţii şi susţinătorilor autorităţii:

> La ora actuală, fie ca, în cazul primilor, libertatea să fie însoţită de o autoritate regală; în cazul ultimilor, o autoritate regală responsabilă de gestiunea sa, prin legi care să fie stăpîne în acelaşi timp pe restul cetăţenilor şi pe regii înşişi, dacă li s-ar întîmpla să comită anumite ilegalităţi. (*ibid.*, 355 *e*)

Acesta este învăţămîntul pe care Platon îl trage în urma reflecţiilor sale asupra tiraniei. Faptul că nu spune un singur cuvînt despre tiranicid nu ne va mira, venind din partea unui filozof care a plasat dimensiunea morală a fiinţei în epicentrul preocupărilror sale de educator.

À propos de uciderea lui Hiparh

Pe de altă parte, concepţia sa a libertăţii, aşa cum am analizat-o mai sus, nu poate lăsa nici cel mai neînsemnat loc oricărei legitimări a unui asasinat politic, chiar dacă e vorba de moartea tiranului. Doctrina platonică a binelui suprem şi a justiţiei trebuie să producă silă faţă de orice derogare de la lege care ar permite o rezistenţă faţă de autoritate în scopul de a deschide calea spre libertate.

Astfel, cu privire la asasinarea lui Hiparh, nu ne vom mira să constatăm că Platon nu credea cîtuşi de puţin într-un mobil idealist. Pentru el, "numai amorul lui Aristogiton şi neclintita prietenie a lui Harmodios au pus capăt conducerii lor [a tiranilor - n.n.]" (*Banchetul*, 182 *c*), şi nu dragostea de libertate. O explicaţie asemănătoare vom întîlni în *Hiparh*, dialog apocrif, în care Socrate face elogiul fiului lui Pisistrate, descriindu-l ca pe un educator înţelept, iubitor al literelor şi al filozofiei. Anume Hiparh "este primul care aduce în această ţară epopeile lui Homer"; care îl gratifică pe poetul Simonide din Chios, remunerîndu-l pe cinste; care se dedică "educării concetăţenilor săi, în scopul de a-şi exersa autoritatea asupra unor oameni de cea mai înaltă probă". Şi, culmea: "Ceea ce voia Hiparh era, pentru început, ca bunii săi compatrioţi să nu cadă în extaz în faţa maximelor înţelepte gravate în templul de la Delfi: «Cunoaşte-te pe tine însuţi!», «Nimic peste măsură!» şi alte maxime de acest fel, dar ca vorbele lui Hiparh să fie în ochii lor mai bogate în înţelepciune" (*Hiparh*, 228 *b-e*).

Nu numai că Hiparh nu are nimic tiranic, dar el devine un model de înţelepciune, rivalizînd prin excelenţă pînă şi cu înţelepciunea oracolului. Chiar dacă, în acest dialog, versiunea morţii lui Hiparh este în contradicţie cu relatările cele mai autorizate ale lui Herodot, Tucidide, Aristotel şi ale lui Diodor din Sicilia, importanţa istorică a evenimentului cere să amintim versiunea platoniană a faptelor.

> Oamenii informaţi povestesc printre altele că adevărata cauză a morţii nu este cea pe care o credem în general, şi anume insulta adusă surorii lui Harmodios, însărcinată să ducă coşul împletit: o versiune de-a dreptul neghioabă! Dimpotrivă, iată ce s-a întîmplat: Harmodios era iubitul lui Aristogiton, fiind format de acesta din urmă; faptul de a fi format un asemenea om îl umplea pe Aristogiton de o mare mîndrie; în plus, el îşi imagina că are în Hiparh un competitor. Dar, în acelaşi timp, el bănuieşte că Harmodios, la rîndu-i, s-a îndrăgostit de unul dintre frumoşii şi nobilii tineri băieţi din acea vreme (i se ştie numele, dar eu nu mi-l amintesc). Or, acest adolescent care pînă atunci admira înţelepciunea lui Harmodios, ca şi pe cea a lui Aristogiton, nu simte pentru ei decît dispreţ, atunci cînd ulterior intră în relaţie cu Hiparh. Durerea pe care o încearcă

> Harmodios şi Aristogiton în urma acestei insulte este atît de mare, încît îl asasinează. (*Hiparh*, 229 *c-d*)

Dacă ne gîndim la numărul şi la importanţa teoriilor tiranicidului pe care acest episod le justifică sau, cel puţin, le sugerează pe parcursul secolelor, rămînem perplecşi faţă cu o atare expunere a faptelor ce sustrage asasinilor orice motivaţie politică.

Chiar dacă Platon nu se pronunţă explicit cu privire la tiranicid, reflecţiile sale asupra tiraniei nu rămîn mai puţin fundamentale pentru istoria tiranicidului, dat fiind că nici un teoretician nu va putea face abstracţie de autoritatea maestrului.

ALTE LUCRĂRI DE CONSULTAT:

Platonis Opera, quae extant, omnia. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, s.l. [Genevae], Henricus Stephanus, 1578.

Edmond Michel-Pierre, *Le Philosophe-Roi. Platon et la politique*, Paris, 1991.

Heintzeler Gerhard, *Das Bild des Tyrannen bei Platon; ein Beitrag zur Geschichte der greichischen Staatsethik*, Stuttgart, 1927.

Isnardi Parente Margherita, "*Nomos* e *Basileia* nel pensiero dell' Accademia antica", *La Parola del passato*, 1957, nr. 12, pp. 401-438.

—, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, 1970.

Marcuse Ludwig, *Der Philosoph und der Diktator. Plato und Dionys*, Zürich, 1984.

Maurer Reinhart Klemens, *Platons "Staat" und die Demokratie. Historischsystematische Darstellung zur politischen Ethik*, 1970.

Penner Terry, "Desir and Power in Socrates. «The Argument of *Gorgias* 455 *a* - 468 *e* that Orators and Tyrants have no Power in the City»", *Apeiron*, 1991, nr. 24/3, pp. 147-202.

Piérart Marcel, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des "Lois"*, Bruxelles, 1974.

Stegmann von Pritzwald Kurt, *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato, ein bedeutungsgeschichtlicher Versuch*, Leipzig, 1930.

Vanhoutte Maurice, *La philosophie politique de Platon dans les "Lois"*, Louvain, 1954.

Zimmermann Franz, *Der Begriff des Tyrannen bei Platon, besonders im Politikos*, Bonn, 1921.

Aristotel (383-322 î.Hr.)

Primul care se apleacă asupra sursei platoniene este Aristotel. În *Politica* sa, el ne lasă moştenire o teorie exhaustivă a tiraniei, teorie pe care o dezvoltă în interiorul sistemului său doctrinal vizînd statul, *polis*.

Dat fiind că politica rămîne intim legată de morală, Aristotel tratează mai întîi chestiunea justiţiei în marele său tratat *Etica*, redactat în cinstea fiului Nicomah. La fel ca pentru Platon, justiţia conţine în sine toate virtuţile. Aristotel adaugă totuşi un element esenţial la această opinie: justiţia este o "virtute completă" în măsura în care ea vizează raporturile noastre cu aproapele (*Etica nicomahică*, V, 3 1129 *b* 30-34). Iată de ce elementul social este determinant în definirea pe care o dă omului ca "animal politic" (*Politica*, I, 2 1253 a 8), în sensul în care acesta îşi împlineşte predestinarea de fiinţă umană doar în comunitatea sa, şi nu trăind de unul singur.

Constituţia excelentă şi avantajul comun

Pe trunchiul sistemului său filozofic, Aristotel îşi altoieşte reflecţiile la tema comună tuturor teoreticienilor politici ai epocii: care este cea mai bună formă de constituţie? Spre deosebire de Platon, el pleacă de la realitatea istorică şi politică, aşa cum o dezvăluie experienţa, pentru a ajunge la "constituţia excelentă" pe care o numeşte *politeia*. După 345 î.Hr., într-o fază mai coaptă a speculaţiilor sale, Aristotel reia examinarea tripartiţiei formelor de constituţie şi o critică riguros în cea de a doua carte a *Politicii*.

Aportul original al lui Aristotel constă în a fi introdus noi criterii pentru a evalua fiecare formă constituţională. Criteriul principal este avantajul comun. Acolo unde se dă prioritate avantajului comun asupra interesului particular sau personal, sîntem în prezenţa unei constituţii conforme cu justiţia. În consecinţă, fiecare dintre cele trei forme, indiferent de numărul guvernanţilor (unul singur sau un număr neînsemnat ori o multitudine), poate fi bună şi dreaptă, cu condiţia să domine interesul comun.

> Este aşadar limpede că toate constituţiile ce vizează avantajul comun se dovedesc a fi forme drepte în conformitate cu dreptatea în sens absolut; dimpotrivă, cele ce nu urmăresc decît interesul guvernanţilor sînt defectuoase, adică sînt devieri ale constituţiilor drepte. Într-adevăr, ele sînt despotice, or cetatea este o comunitate de oameni liberi. (*Politica*, III, 6 1279 *a* 17-22)

Libertatea devine astfel marca rectitudinii constituţiei. Opusul său, despotismul, este semnul devierii. Iată o definiţie a tiraniei.

> O tiranie este o monarhie exersînd asupra comunităţii o putere despotică (δεπσοτιχη); atunci cînd, conform constituţiei, conducătorii sînt cei ce deţin bogăţiile este vorba de oligarhie; dimpotrivă, cînd aceştia sînt cei care nu posedă mari bogăţii, fiind oameni modeşti, avem de a face cu o democraţie. (*ibid.*, III, 1279 *b* 16-20)

Un alt criteriu după care deosebim constituţiile ar fi gradul de bogăţie a conducătorilor; un al treilea, distribuirea magistraturilor; un al patrulea, dimensiunea teritoriului unde se exersează suveranitatea; şi aşa mai departe pentru climă, accesul la mare, caracterul naţional etc. În vîrf, criteriul suprem este respectul legilor, "deoarece pretutindeni unde legile nu guvernează, nu există constituţie" (*ibid.*, IV, 4 1292 *a* 32-33).

Întru dezvoltarea temei, aplicarea diverselor criterii în procesul de studiere a fiecărei forme de constituţie face să crească în mod considerabil numărul formelor legale şi al formelor deviate, deoarece Aristotel ţine cont de multiple combinaţii şi varietăţi posibile, fie că sînt istorice sau pur teoretice. Astfel, ar exista patru sau chiar cinci tipuri de regalitate:

> Un prim tip e cel al timpurilor eroice (el se aplică unor oameni consimţind în anumite domenii bine determinate: regele este strateg, judecător şi stăpîn al cultului zeilor); cel de al doilea e regalitatea barbară (puterea despotică a oamenilor ieşiţi dintr-un anumit neam, conform legii); cel de al treilea poate fi numit "şvaiţer" (o tiranie electivă); cel de-al patrulea e

regalitatea laconiană [din Sparta] (pe scurt, o sarcină permanentă de strateg atribuită unui om de neam).

Acestor patru tipuri de regalitate, Aristotel le adaugă un al cincilea: monarhia absolută, "cînd un individ e stăpîn a toate" (*ibid.*, III, 14 1285 *b* 30). Lucru valabil şi în cazul altor forme constituţionale, printre care numeroase grade, specii şi subspecii revendicîndu-se, rînd pe rînd, de la oligarhie, aristocraţie, democraţie şi *politeia*.

Tiranie şi despotism

În pofida utilizării cîteodată interschimbabile a cuvintelor tiranie şi despotism, este cazul să remarcăm că Aristotel deosebeşte cei doi termeni graţie unei nuanţe semnificative. Într-adevăr, el recurge la substantivele despotism şi despot (δεσποτεια şi δεσποτης) şi la adjectivul despotic (δεσποτιχος) pentru a desemna puterea "monarhică" a stăpînului casei, ce-şi exercită autoritatea asupra membrilor familiei, a soţiei şi a copiilor săi, precum şi asupra sclavilor (I, 3, 1253 *b* 15). Din acest punct de vedere, Aristotel face diferenţa dintre puterea despotică şi puterea politică: prima se exercită asupra unor persoane care nu sînt libere, cea de a doua, asupra unor oameni liberi. Iată de ce, spune el, unii cred eronat că puterea stăpînului (*despoteia*) este aceeaşi cu puterea unui cap de familie (*oikonomia*), a unui cap de stat (*politike*) sau a regelui (*basilike*) (I, 1 1252 *a* 7-17); "pentru alţii, dominaţia stăpînului e împotriva naturii: doar în virtutea legii unul e sclav şi altul liber; prin natură, nu există nici o diferenţă; totodată, o atare autoritate nu este dreaptă, dat fiind că este violentă" (I, 3 1253 *b* 21-23).

În particular, Aristotel caracterizează drept despotism guvernarea orientalilor, a perşilor, a "barbarilor" în totalitate, unde supuşii sînt aidoma unor sclavi; "ca şi cum prin natură barbar şi sclav ar fi acelaşi lucru" (I, 2 1252 *b* 9). Cu toate acestea, despotismul şi tirania nu pot fi confundate, deoarece în regimurile despotice conducătorul guvernează sub controlul legii asupra unor supuşi care consimt, în timp ce în tiranie nu există nici legi, nici consimţire. Lucrul acesta explică de ce, spre deosebire de tiranie, despotismul poate fi stabil şi chiar poate să se menţină.

Tiraniile hibride

Aristotel se apleacă asupra tiraniei la sfîrşitul *Politicii*, deoarece "este raţional a vorbi despre tiranie în ultimul rînd, dat fiind că, dintre toate, anume ea este cel mai puţin o constituţie". La drept vorbind, Aristotel deja a menţionat două forme de tiranie atunci cînd vorbise de cel de-al doilea şi cel de-al treilea tip de regalitate. Este vorba de două specii "hibride", dat fiind că aparţin în acelaşi timp atît primei, cît şi celei de-a doua constituţii. *a*) Prima este monarhia anumitor popoare barbare ("reieşind din faptul că barbarii au un caracter natural mai servil ca grecii, iar asiaticii, mai servil ca europenii, ei suportă puterea despotică fără a se plînge"): această monarhie este în acelaşi timp "tiranică, deoarece e despotică" şi regală şi stabilă, deoarece este ereditară şi se supune legii; în plus, supuşii consimt. *b*) Cea de a doua este tirania în care conducătorii sînt nişte *aisymnetes*, un fel de magistraţi aleşi, a căror putere nu e ereditară: un exemplu ar fi Pittacos din Mytilene. Ea este de asemenea despotică, "dar fiindcă rezultă din alegerea unor oameni care consimt, ea are caracterul unei regalităţi", şi nu al unei tiranii (*Politica*, III, 14 1285 *a* 16 - 1285 *b* 4). Alături de aceste două specii de tiranie, Aristotel menţionează o "a treia, care este cu precizie cea estimată a fi tirania prin excelenţă". Or, aceasta corespunde "regalităţii absolute".

> Este în mod necesar o tiranie de acest gen monarhia în care un om conduce fără a da socoteală nimănui dintre semeni şi nici celor mai buni ca el, în folosul său şi nu al celor guvernaţi. Iată de ce aceasta se întemeiază pe constrîngere, deoarece nici un om liber nu suportă de bună voie o astfel de putere. (*ibid.*, IV, 10 1295 *a* 18-23)

Trăsăturile principale ale tiranului sînt deci căutarea avantajului personal şi arbitrarul comportamentului său de care nu dă seama nimănui; în cazul supuşilor tiranizaţi, condiţia de supuşenie implică absenţa consimţămîntului şi privarea de libertate.

Originea şi alcătuirea tiraniei

La Aristotel, bogăţia exemplelor, a circumstanţelor concrete, a dictoanelor, a legendelor, a citatelor din poeţi şi istorici face înlănţuirea argumentelor deosebit de vie, conferindu-i o exactitate istorică singulară.

Printre cele mai remarcabile capitole, trebuie să amintim capitolele care iau în dezbatere cauzele schimbării constituţiilor şi mijloacele de a le menţine. Tirania, care este cel mai mare rău pentru supuşi, prezintă printre altele defectele ce însoţesc oligarhia şi democraţia.

> De la oligarhie ea (tirania) împrumută această trăsătură că scopul ei este bogăţia (dat fiind că în mod necesar anume prin acest mijloc tiranul îşi pune la adăpost garda personală şi viaţa sa de moliciune) şi, altă trăsătură, lipsa încrederii în masa populară [...] De la democraţie, dimpotrivă, ea împrumută această trăsătură că-i combate pe notabili, că-i suprimă în secret sau deschis, că-i surghiuneşte, deoarece ei sînt nişte rivali şi nişte piedici pentru cei care deţin puterea [...] De unde şi sfatul lui Periandru dat lui Trasibul[1] de a secera spicele care depăşesc nivelul mediu, vrînd să spună că trebuie să se debaraseze de cetăţenii care sînt superiori altora. (*ibid.*, V, 10 1311 *a* 10-23)

Totodată, elementele constitutive ale tiraniei ne luminează asupra originii sale, care trebuie pusă în paralel cu omologul său pozitiv, regalitatea.

> Într-adevăr, regalitatea a fost instaurată pentru a servi oamenilor cinstiţi să se apere împotriva poporului, regele fiind ales din rîndurile acestor oameni cinstiţi pe motivul superiorităţii sale în virtute sau în acţiuni pe care i le inspiră virtutea, sau pe motivul superiorităţii neamului său în domeniile sale; în timp ce tiranul iese din popor, chiar din plebe, şi se opune oamenilor cinstiţi, pentru ca poporul să nu sufere de injustiţie din partea lor. (V, 10 1310 *b* 9-13)

"Istoria o demonstrează cît se poate de clar", conchide Aristotel.

1. În relatarea lui Herodot, Trasibul este cel care dă acest sfat.

Tipologia tiranilor

Aristotel distinge, aşadar, patru categorii de tirani în funcţie de originea acestora: *a*) "cvasitotalitatea tiranilor au ieşit, într-un fel sau altul, din rîndurile demagogilor care au cucerit încrederea populară atacîndu-i pe notabili", pe cînd alţii, *b*) ca pe vremuri, "se instalează fiindcă regii s-au îndepărtat de obiceiurile ancestrale şi au depus toată silinţa să-şi atribuie o putere mai despotică"; *c*) "alţii se nasc printre magistraţii aleşi în magistraturile supreme"; *d*) "alţii provin din oligarhiile ce i-au încredinţat unui individ suveranitatea asupra magistraturilor celor mai importante" (V, 10 1310 *b* 14-23).

Aceştia din urmă parvin la tiranie fără a uzurpa puterea, deoarece este vorba de conducătorii care o au deja, înainte de a o transforma în tiranie: "Asemeni lui Fedon din Argos şi alţii care se instaleaza ca tirani dispunînd deja de puterea regală, în timp ce tiranii din Ionia şi Falaris ies din rîndurile celor care deţin onorurile publice". În revanşă, recursul la demagogie este mijlocul cel mai curent de a prelua puterea, după cum o demonstrează Panaitios în Leontinoi, Cypselos în Corint, Pisistrate în Atena, Dionysios în Siracuza şi alţii.

Din toate aceste argumente, cititorul deduce că prin demagog Aristotel înţelege un conducător al unui partid popular, în sens etimologic (*demagogos*), şi nu un aţiţător de tulburări.

Mînie şi răzbunare, patimile tiranicizilor

Operînd cu consideraţii care ţin mai degrabă de sociologie şi de psihologie, Aristotel ajunge să examineze patimile ce stau la baza revoltelor contra tiraniei sau contra regalităţii. Tipică este revolta împotriva persoanei monarhului care se manifestă excesiv în guvernarea sa. Excesul stîrneşte mînie, iar aceasta, la rîndu-i, răzbunare. Aristotel alege drept exemplu moartea lui Hiparh (514 î.Hr.), pe care o comentează rămînînd aproape de versiunea lui Platon.

> De exemplu, revolta împotriva Pisistratides-ilor vine din faptul că aceştia au acoperit-o cu noroi pe sora lui Harmodios şi l-au calomniat pe Harmodios în persoană (căci Harmodios s-a revoltat din cauza surorii sale, şi Aristogiton din cauza lui Harmodios). (*Politica*, V, 10 1311 *a* 36-39)

Pentru Aristotel, gestul celor mai faimoşi tiranicizi nu este dictat de dragostea de libertate, pentru a urma cuvîntul de ordine al idealului democratic, dar, mai fără pretenţii, de un motiv personal şi ocazional. Aristotel adaugă o mulţime de exemple spre a ilustra alte mobile ce stau la baza revoltelor: atentatele sexuale, momeala cîştigului, gustul pentru onoruri, ura şi dispreţul. Tirania devine, la rîndu-i, una din cauzele ruinării regalităţii, chiar dacă aceasta este "mai puţin ameninţată să piară de o cauză exterioară", "cînd regii încearcă să-şi administreze regatul într-o manieră prea tiranică, în cazul în care ei se consideră în drept a avea o putere suverană în prea multe domenii şi a călca legile în picioare". Într-o manieră asemănătoare, monarhii ereditari riscă să-şi ruineze puterea atunci cînd cad în excese, "deoarece un rege încetează a fi rege din momentul în care supuşii săi nu-l mai vor, pe cînd tiranul rămîne în pofida voinţei supuşilor" (*ibid.*, 1313 *a* 15).

Cele trei scopuri ale tiraniei

Aristotel îşi încheie studiul asupra tiraniei printr-un capitol (XI din cartea a V-a) foarte original. Părînd să fi uitat rigoarea sa de moralist, el schiţează portretul-robot al tiranului cinic şi fără scrupule, căruia îi pune la îndemînă el însuşi modul de întrebuinţare. Într-adevăr, Aristotel se concentrează asupra mijloacelor de care tiranul poate uza pentru a face cît mai durabilă puterea sa. El împarte în trei clase procedeele tiranilor care "nu neglijează a recurge la orice perversitate" pentru a se menţine la putere. Aceste trei clase corespund celor trei scopuri principale ale tiraniei:

> Mai întîi, înjosirea morală a supuşilor, căci nişte suflete umilite nu se gîndesc niciodată să conspire; în al doilea rînd, neîncrederea cetăţenilor unii faţă de alţii, căci tirania nu poate fi răsturnată decît dacă cetăţenii au destulă unire să se înţeleagă. Astfel, tiranul îi urmăreşte pe oamenii de bine ca pe nişte duşmani direcţi ai puterii sale, nu numai pentru că aceşti oameni resping orice despotism ca degradant, dar şi pentru că au încredere în ei şi obţin şi încrederea celorlalţi şi pentru că sînt incapabili să se trădeze între ei ori de a trăda pe oricine ar fi. În fine, al treilea scop pe care-l urmăreşte tirania este

slăbirea şi sărăcirea supuşilor; căci nimeni nu încearcă un lucru imposibil, nici, prin urmare, să distrugă tirania cînd n-are mijloacele s-o răstoarne. (*Politica*, V, 11 1314 *a* 15-25)

În scopul de a trece în revistă procedeele utilizate de tirani pentru a cuceri puterea şi a o menţine, Aristotel descrie trăsăturile distincte ale tiranului.

Decalogul tiranului

Sîntem tentaţi să credem că autorul a scris această pagină strecurînd printre rînduri o anumită ironie, ca şi cum ar fi vrut să-şi pigmenteze descrierea cu o ambiguitate stranie şi inefabilă. Glumă de maestru dezabuzat sau viclenie de pedagog?

Aristotel începe prin a da un fel de decalog, ca şi cum ar propune o listă de zece sfaturi în atenţia tiranilor care sînt deocamdată prea puţin experimentaţi în profesiunea lor: 1. "Radeţi-i din corpul social pe oamenii superiori, adică suprimaţi marile spirite" (cf. sfatul lui Periandru pentru Trasibul), deoarece tiranul nu-i iubeşte pe oamenii "cu spirit nobil şi liber"; 2. "Nu permiteţi nici un fel de mese în comun, nici asociaţii, nici educaţie, sau orice lucru de acest gen, dimpotrivă, fiţi atenţi la toţi cei care, de obicei, dau naştere acestor două sentimente: măreţia sufletului şi încredere"; 3. "Ordonaţi să nu existe nici o societate savantă, nici alte asociaţii de învăţămînt"; 4. "Faceţi tot posibilul ca cetăţenii să se cunoască cît mai puţin (deoarece cunoaşterea reciprocă sporeşte încrederea reciprocă)"; 5. "Faceţi în aşa fel ca locuitorii să fie mereu sub ochii tiranului şi să-şi petreacă timpul la uşa acestuia (într-adevăr, anume astfel cea mai neînsemnată acţiune a lor nu va trece neobservată, iar graţie acestei sclavii permanente, supuşii se vor obişnui cu o stare de spirit meschină)"; 6. "Trebuie să depui tot efortul pentru a nu ignora nimic din ceea ce fiecare supus poate spune sau face, dar e nevoie şi de spioni (ca la Siracuza, în cazul femeilor numite delatoare; sau "urechile principelui", pe care Hieron le trimitea pretutindeni unde se ţineau reuniuni ori asociaţii)"; 7. "De asemenea, depuneţi tot efortul pentru a-i porni pe oameni unii împotriva altora, a băga zîzanie între prieteni, între popor şi notabili, precum şi între bogaţi, ei înde ei"; 8. "Sărăcirea supuşilor este de asemenea un procedeu al tiraniei

ce vizează ca cetăţenii să nu fie în stare a întreţine miliţiile şi ca, prinşi în vîrtejul sarcinilor lor cotidiene, să nu aibă răgaz a conspira (exemple ale procedeului dat: piramidele egiptene, ofrandele lui Cypselides, construcţia Olympeion-ului de către Pisistratides)"; 9. "Se poate recurge şi la ridicarea impozitelor, ca la Siracuza, unde, în cinci ani, sub Dionysios, întreaga bogăţie a cetăţii a sfîrşit prin a se pomeni în mîinile tiranului. Totodată, tiranul este un aţîţător de război, ceea ce face ca supuşii săi să nu aibă nici un răgaz şi să simtă nevoia unui ghid". Pe cînd regalitatea îşi găseşte salvarea în prieteni; 10. "o caracteristică a tiranului este faptul că nu are încredere în prieteni, sub pretextul că dacă toţi îi vor răul, mai ales prietenii sînt cei care i-l pot cauza".

Toate acestea sînt observaţii ale comportamentului tiranic sau precepte pentru uzul tiranului profesionist? Discursul lui Aristotel pare a juca pe aceste două module.

Catehismul simulării tiranice

Urmînd descrierea tiraniei, Aristotel precizează care ar fi mijloacele de a o întreţine: "Salvarea tiraniei constă în a-şi apropia autoritatea de cea a regalităţii, păstrînd un singur lucru, puterea de a guverna cu sau fără consimţămîntul supuşilor, dat fiind că a renunţa la aceasta înseamnă a renunţa la a fi tiran". Totodată filozoful detaliază acţiunile pe care tiranul trebuie să le întreprindă pentru a-şi disimula adevărata faţă, în scopul de "a acţiona sau a face impresia că acţionează, jucînd cît mai bine personajul regelui". Acest gen de catehism al simulării şi, în consecinţă, al disimulării furnizează o nouă serie de precepte, al căror rezumat urmează în continuare.

1. "În primul rînd, el trebuie să lase impresia că are grijă de fondurile publice; să nu le delapideze astfel încît să indispună masele", cum ar fi cazul dacă ar risipi banii publici "pentru curtezane, străini şi artişti; dimpotrivă, el trebuie să dea seama de banii pe care-i percepe şi pe care-i cheltuieşte, cum au făcut-o deja anumiţi tirani". Altfel spus, el trebuie să se comporte ca un magistrat ales în regimurile democratice. Faptul de a da socoteală pentru comportamentul său constituie datoria principală a magistratului la finele mandatului primit. Pe de altă parte, chestiunea finanţelor trebuie neapărat să-i reţină atenţia tiranului care preferă să fie respectat decît să inspire teamă.

2. "Într-al doilea rînd, tiranul trebuie să arate că impozitele şi contribuţiile publice sînt majorate în vederea administrării sau că, dacă e cazul, le foloseşte pentru a face faţă unei conjuncturi războinice şi, în general, trebuie să se erijeze în gardian şi în intendent al bunurilor pe care le consideră comune, şi nu ale sale." Mai mult decît atît, el trebuie să urmeze modelul bunului administrator al treburilor publice.

3. Pentru a se face respectat şi chiar stimat, nimic nu e mai apreciat de popor decît valoarea războinică; tiranul care nu vrea să se îngrijească de alte virtuţi trebuie "să-şi facă o reputaţie în acest domeniu".

Cît despre viaţa privată a tiranului, 4. "trebuie să se creeze impresia că el nu se dedă la excese în nici o privinţă, fie că e vorba de fete tinere sau de băieţi tineri [...] În ceea ce priveşte plăcerile fizice, trebuie să facă exact contrariul a ceea ce fac tiranii [...] şi să păstreze măsura mai ales în acest domeniu". Aristotel este scrupulos în sfaturile sale, punîndu-l de asemenea pe tiran în gardă à propos de relaţiile dintre femeile de la curte, "deoarece excesele femeilor au dus o mulţime de tiranii la pieire".

Manualul bunului tiran

La aceste precauţii economice şi morale, Aristotel adaugă cîteva sfaturi de ordin practic mai generale, mereu în scopul de a face ca tiranul să pară cît mai diferit de ceea ce este într-adevăr. El însuşi prescrie "să se facă exact contrariul a ceea ce s-a spus mai sus" à propos de decalog (cele zece sfaturi date tiranului pentru a reuşi, menţionate anterior).

Iată, aşadar, o altă serie de precepte ce completează manualul bunului tiran al lui Aristotel. 1. "Trebuie să organizeze şi să înfrumuseţeze cetatea ca şi cum ar fi un administrator şi nu un tiran." 2."În plus, cît priveşte zeii, trebuie să dea dovadă de un zel ce-l depăşeşte pe-al tuturor celorlalţi, deoarece e mai puţin probabil să întreprindă anumite acţiuni ce contravin legii din partea oamenilor pioşi, iar dacă oamenii îl cred pe conducătorul lor un om cu frica lui Dumnezeu, ei vor complota mai puţin împotriva lui, gîndind că acesta îi are de partea sa pe zei; dar e nevoie să dea dovadă de pietate fără neghiobie." 3. "Să-i acopere de onoruri pe toţi acei care şi-au demonstrat valoarea într-un anumit domeniu [...] şi să distribuie el însuşi aceste onoruri, în timp ce pronunţarea pedepselor s-o lase în grija altor magistraţi şi a tribunalelor."

Acest sfat (contrar celui dat de Periandru lui Trasibul) ne aminteşte îndeaproape sfatul dat de Simonide lui Hieron (în *Hieron* de Xenofon), pentru a fi (dincolo de orice îndoilală) o confirmare a ceea ce credem cu privire la atitudinea lui Aristotel: de fapt, el propune o pedagogie a tiranului atunci cînd îl sfătuieşte să-şi însuşească toate aparenţele regelui. Ultimele precepte se referă la şiretenia politică şi la practica puterii. *a*) Pentru salvgarda oricărei monarhii, este prudent a nu încredinţa prea multă putere unui singur individ, ci a o împărţi între mai mulţi oameni "ce s-ar urmări reciproc". Totodată, atunci cînd e vorba să-l privezi pe careva de putere, ar fi bine, pentru a nu suscita vrăjmăşie, să i-o iei treptat, şi nu dintr-o lovitură. *b*) Alte măsuri de prudenţă în practica de zi cu zi vizează "pedepsele corporale şi relaţiile sexuale cu adolescenţii". Tiranul trebuie "să dea impresia că ar pedepsi ca un părinte şi nu cu dezinvoltură; cît despre relaţiile sale erotice cu adolescenţii, trebuie să lase impresia că le întreţine din dragoste şi nu deoarece i-o permite puterea".

De remarcat tactica lui Aristotel care abordează comportamentul cotidian al tiranului, căruia îi furnizează o etică ieftină recomandîndu-i "să dea impresia"; etică în care considerentele morale nu au ce căuta. *c*) Ultimul sfat, nu şi cel din urmă: trebuie să-i flateze pe bogaţi şi pe săraci. Tiranul trebuie să dea impresia că ar fi, rînd pe rînd, protectorul unora şi apărătorul altora, în scopul de a-i apropia în mod separat de putere şi a fi, în fiecare clipă, cel mai tare cu ajutorul unora sau al altora.

Tiranicidul

Cît despre tiranicid, Aristotel îi pune pe tirani în gardă: "Printre acei care încearcă suprimarea persoanei tiranului, cei mai redutabili şi care necesită cea mai strictă supraveghere sînt indivizii care, în mod deliberat, iau în calcul probabilitatea de a-şi pierde viaţa după ce vor fi înfăptuit asasinatul. Iată de ce tiranul trebuie să se ferească mai ales de acei care se cred victime ale unor excese, fie direct, fie prin intermediul celor cărora le datorează funcţia".

Prin toate aceste procedee, Aristotel vizează în primul rînd felurile de a părea ale tiranului şi, la cel de-al doilea nivel, caracterul şi personalitatea acestuia.

> Trebuie să apari în ochii supuşilor tăi nu ca un tiran, ci ca un cap de familie şi ca un rege, nu ca cineva ce-şi apropriază bunurile altora, ci ca un administrator, ca cineva ce caută în viaţă satisfacţii moderate şi nu excesive şi, în plus, ca cineva ce are relaţii strînse cu notabilii, totodată flatînd mulţimea ca un adevărat demagog. (*ibid.*, V, 11 1315 *a* 44 - 1315 *b* 5)

Sfaturi foarte înţelepte. Prea înţelepte, ar trebui să adăugăm.

Fără doar şi poate, atitudinea lui Aristotel în ceea ce s-ar numi "pedagogia tiranului" trezeşte mirarea cititorului care cunoaşte foarte bine preocupările filozofului în toate domeniile moralei. Lucrările consacrate în mod special acestor probleme constituie o dovadă, fie că e vorba de *Etica nicomahică*, de *Marea Etică* sau de *Etica lui Eudemos*. Cum a putut furniza tiranului atîtea sfaturi pentru a se menţine la putere şi a face tirania cît mai durabilă, totodată uitînd să condamne comportamentul de opresor şi de monarh egoist? A vrut oare Aristotel să separe brusc morala de politică?

Aristotel "machiavelic"?

La drept vorbind, procedeul metodic, ironia vicleană, subtilitatea desăvîrşită a acestor ultime pagini ale filozofului, pe care tocmai le-am analizat, amintesc cititorului secolului XXI de stilul unui autor al Renaşterii italiene, care a elaborat un tratat întreg întru instruirea tiranului, chiar dacă l-a intitulat *Principele*. Artificiul retoric utilizat de Machiavelli pentru a furniza principilor precepte considerate demne de un tiran justifică această apropiere. Printr-un artificiu retoric analogic, Aristotel pare să fi dat tiranului sfaturi pentru a menţine tirania; dar în realitate el furnizează reţete pentru a o neutraliza.

Aristotel sugerează mijloacele de combatere a tiraniei, explicînd care ar fi punctele slabe ale tiranului. Or, fiecare dintre sfaturile sale, anunţate în folosul tiranului, e de fapt un călcîi al lui Ahile al tiraniei, de care adversarii pot face uz pentru a o combate. Să nu uităm că autorul ne-a prevenit: "În primul rînd este evident că, dacă vom sesiza factorul prin care constituţiile sînt distruse, vom sesiza şi factorul prin care acestea îşi asigură salvgardarea" (*ibid.*, V, 8 1307 *b* 27-28). În acelaşi timp, "Este evident că, vorbind schematic, salvarea monarhiilor [regalitate şi tiranie]

se datorează unor cauze contrare celor ale distrugerii lor" (V, 11 1313 *a* 17-18). Am putea adăuga că inversul se poate întîmpla la fel de bine: dacă vom sesiza cauzele salvării şi salvgardării unei constituţii, vom sesiza şi mijloacele de a o distruge. Aristotel ne-a furnizat mijloacele de distrugere a tiraniei acolo unde simulează că i-ar explica tiranului procedeele de prezervare. Pedagogia sa de moralist e activă, inclusiv în acele pagini unde pare s-o fi uitat sau lăsat la o parte.

Să reluăm comparaţia noastră fără să ne fie frică de anacronism: vom spune că Aristotel pare să fi anticipat metoda lui Machiavelli şi că el ne oferă, în acelaşi timp, o cheie de interpretare a filozofiei politice a acestuia din urmă. Aplicîndu-i lui Machiavelli o grilă de lectură similară celei pe care tocmai am utilizat-o în cazul lui Aristotel, machiavelismul s-ar putea configura ca o filozofie morală disimulată de autorul ei, printr-un artificiu retoric, prin simularea unei pedagogii în onoarea celui mai pervers tiran. Vom reveni — după două milenii — asupra florentinului.

Moderaţia

Intenţia pedagogică a lui Aristotel se citeşte mereu. Sugestiile pe care le propune ca tirania să fie durabilă sînt tot atîtea sfaturi pentru a ameliora calitatea guvernării tiranice, dar şi pentru a face cît mai demnă de invidiat puterea tiranului "prin faptul că va comanda nişte oameni superiori, şi nu nişte degradaţi". Dar simulînd că serveşte interesele tiranului, Aristotel face din acesta mai degrabă un rege decît un tiran: "Cu cît mai mult un tiran va fi, graţie caracterului său, dispus pentru virtute, în alţi termeni, fiind pe jumătate cinstit, cu atît el nu va fi rău, ci pe jumătate rău". Dintre toate sistemele folosite la consolidarea tiraniei, cel mai bun este sistemul ce se apropie de moderaţie, de virtute şi de legalitate. Exemplele istorice nu dezmint constatarea dată, oricît de paradoxal ar fi. Să-i luăm pe Ortagorides din Sicyone, inclusiv Clistene, a căror tiranie a durat un secol: ei guvernau cu măsură şi "în multe domenii ei se făceau sclavii legilor". Pisistrate, rămînînd conducător suprem, "suportă într-o zi să fie citat în justiţie în faţa Areopagului". Un asemenea respect pentru legi şi o anumită moderaţie, uneori afectată, explică longevitatea tiraniilor lui Cypselides din Corint (şaptezeci şi trei de ani), Periandru (patruzeci de ani), Gelon (şapte ani), Hieron (zece ani).

B.C.U. „M. EM[illegible]" IAŞI

ALTE LUCRĂRI DE CONSULTAT:

Aristotelis opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia regia Borussica, 5 vol., Berolini, 1831-1870 (1960-1987).

Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

—, dir., *Aristote politique. Études sur la* Politique *d'Aristote*, Paris, 1993.

Bambrough Renford, "Aristotle on Justice. A Paradigm of Philosophy", în *New Essays on Plato and Aristotle*, London, New York, 1965, pp. 159-174.

Bien Günther, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, 1985.

Bœsche Roger, "Aristotle's «Science» of Tyranny", *History of Political Thought*, 1993, nr. 14, pp. 1-25.

Bonner Robert J., Smith Gertrude, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Chicago, 1970.

Edmond M.-P., *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris, 2000.

Endt Johan, "Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen", *Wiener Studien*, 1902, nr. 24, pp. 1-69.

Heuss Alfred, "Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus", *Antike und Abendland*, 1971, nr. 17/1, p. 1 ş.u.

Kamp Andreas, "Die aristotelische Theorie der Tyrannis", *Philosophisches Jahrbuch*, 1985, nr. 92, pp. 17-34.

Lutoslawski Wincenty, *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli*, Breslau, 1888.

Richter Melvin, "Aristotle and the Classical Greek Concept of Despotism", *History of European Ideas*, 1990, nr. 12, pp. 175-187.

Rosenberg Arthur, "Aristoteles über Diktatur und Demokratie", în *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hg. Peter Steinmetz, Hildesheim, New York, 1973, pp. 43-65.

Meister Angelika, "Das Tyrannenkapitel in der «Politik» des Aristoteles", *Chiron*, 1977, nr. 7, pp. 35-41.

La Politique *d'Aristote, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 11, Vandœuvres, Geneva, 1965.

Sherman Charles L., "A Latter-Day Tyranny in the Light of the Aristotelian Prognosis", *American Political Science Review*, 1934, nr. 28, p. 424 ş.u.

Vergnières Solange, *Éthique et politique chez Aristote: "physis", "éthos", "nomos"*, Paris, 1995.

Capitolul 3

LEGISLAȚIA PRIVIND TIRANIA ȘI TIRANICIDUL

"Poporul trebuie să-şi apere legea (νομος) la fel ca meterezele", a spus Heraclit (22 B 44 DK), ca şi cum totalitatea legilor ar fi înconjurat şi protejat, aidoma unei armuri, comunitatea cetăţenilor. De-acum înainte legile vor deveni temelia cetăţii-stat. Respectul legilor scrise nu a prea variat în diferitele forme constituţionale pe care le-au adoptat cetăţile greceşti. Dacă Sparta va rămîne o cetate-stat cu regim oligarhic ferit, sau aproape ferit, de tiranie, Atena va da exemplul cel mai frapant de alternanţă a formelor constituţionale celor mai variate, dacă nu diametral opuse, de la oligarhie la democraţie, de la regalitate la tiranie.

Tyrannidos graphe sau acţiunea penală pe motiv de tiranie. Dracon

Ca urmare a multiplelor experienţe de tiranie, atenienii au promulgat anumite măsuri legislative în speranţa salvgardării democraţiei. "Acţiunea publică (formulată în scris) pe motiv de tiranie" (τυραννιδος γραφη; "acuzaţia de putere tiranică") era, în dreptul antic, o procedură judiciară împotriva tiranului şi a partizanilor săi[1]. Este vorba de o legislaţie singulară în felul ei, ce a atras atenţia istoricilor dreptului, dar care rămîne puţin vagă din cauza lacunelor existente în sursele şi relatările antice. De cele mai multe ori nu putem decît să presupunem existenţa unei legi în materie de tiranie, cum ar fi cazul lui Dracon (sfîrşitul secolului al VII-lea î.Hr.), primul legislator al Atenei.

---

1. A se vedea articolul "τυραννιδος γραφη" de Thomas Lenschau, în *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft der Antike*, Hg. Georg Wissowa, München, 1893-1980, t. 7A/2, col. 1804-1811. Privitor la aspectele juridico-politice ale tiraniei, a se vedea A. Sanchez de La Torre, 1999, *op. cit.*

În 621 î.Hr., Dracon începe prin a relua obiceiurile şi deciziile (*thesmoi*) anterioare (transcrise de şase *thesmothetes*) pentru a le redacta şi a le unifica într-o manieră sistematică. El face ordine în dreptul familiei şi în ceea ce numim dreptul privat şi dreptul penal. Prin această operă de codificare, el dă măsurilor sale forţa coercitivă, restrictivă a legii (*nomos*). Astfel, noţiunea de lege îşi face intrarea în organizarea cetăţii-stat. De-acum înainte, autoritatea legii înlocuieşte autoritatea personală a conducătorului, a suveranului şi conferă *polis*-ului sarcina de a ordona şi a regla raporturile juridice dintre cetăţeni. Legea devine fundamentul politic, social şi juridic al statului[1].

În scopul salvgardării legislaţiei sale, Dracon prescrie pedeapsa cu *atimia* (ατιμια) pentru cel care ar propune anumite abrogări sau derogări. *Atimia* antrenează pierderea drepturilor civile şi îl lipseşte pe cel vinovat, ca şi pe copiii acestuia, de protecţia pe care i-o asigură *polis*-ul. Această pedeapsă echivalează cu o punere la index, omul fiind declarat în afara legii, şi implică, în cazul celui proscris, riscul de a fi asasinat fără ca omorul să antreneze urmărirea penală. La pedeapsa cu *atimia* sînt condamnaţi şi cei ce conspiră împotriva democraţiei, adică cei ce încearcă să răstoarne rînduielile democratice: *katálysis toû dêmou*. Nu este exclus ca această lege, pe care Aristotel (*Constituţia Atenei*, VIII, 4) i-o atribuie lui Solon, să fi cunoscut o primă formulare în epoca lui Dracon. Pe de altă parte, ideea de "disoluţie (cataliză) a democraţiei" implică o tentativă de tiranie. Pînă şi Aristotel ne vorbeşte de o lege străveche îndreptată împotriva instaurării tiraniei:

> Acesta este obiceiul atenienilor, stabilit încă de strămoşi: dacă cineva se revoltă pentru a deveni tiran sau ajută la instalarea tiraniei, el va fi lipsit de orice drept, el şi familia sa. (*ibid.*, XVI, 10)

Or, vocabularul şi sintaxa folosite în cazul dat de Aristotel prezintă formule arhaice care convin mai degrabă epocii lui Dracon. Iar dacă situăm tentativa "tiranică" a lui Cylon între 632 şi 624 î.Hr., este probabil

1. Jacques Ellul, *Histoire des institutions*, 4 vol., Paris, 1992, 1.65 s.: "Legislateurs et tyrans d'Athenes".

ca Dracon, care legiferează în jurul anului 621 î.Hr., să fi încercat a-l descuraja pe oricine, prin intermediul unei atare legi, să uzurpeze puterea. În plus, unii istorici presupun că partizanii lui Cylon care au scăpat de masacrul din Acropole au fost condamnaţi la pedeapsa cu *atimia*. Alţii, ce-i drept, resping această ipoteză pe motive cronologice. Nu-i mai puţin adevărat că legislatorii se gîndesc de timpuriu la pericolul pe care-l reprezintă tentaţiile tiranice[1].

Solon şi "disoluţia democraţiei"

Ales arhonte, Solon (cca 640-558 î.Hr.) îşi asumă excepţionala sarcină de a reînnoi constituţia Atenei. Graţie înţelepciunii şi cumpătării sale, el a ştiut să întărească bazele structurii legislative şi să pregătească viitoarea constituţie democratică. El este primul care-i permite oricărui cetăţean să se plîngă împotriva vinovaţilor de crimă de drept comun şi de delicte contra statului, poporul fiind pe post de judecător. Astfel cetăţeanul este chemat în primul rînd să devină apărătorul ordinii şi să-şi asume responsabilitatea respectării legii. Solon vrea să evite orice sechestru la adresa constituţiei şi cere, în acest scop, ca fiece magistrat să depună un jurămînt de credinţă în momentul alegerii sale. Că Solon a instituit sau doar a ameliorat Areopagul, cert este că el încredinţează acestui tribunal salvgardarea ordinii legale a cetăţii, atribuindu-i între altele competenţa de a-i judeca (printr-o procedură specială, numită *eisangelie*) pe cei care vor încerca să tulbure regulamentul democratic. Menţinerea constituţiei, pe care Solon o reformează, este primordială pentru supravieţuirea cetăţii şi pentru libertatea cetăţenilor. Iată de ce o lege severă va trebui să prevină orice tentativă de dezagregare, de zdruncinare a democraţiei.

---

1. Cel mai bun studiu asupra acestei teme aparţine lui Martin Ostwald, "The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, 1955, pp. 103-128; cf. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Westport (Conn.), 1979; Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, 1987. A se vedea şi Hans Friedel, *Der Tyrannenmord in Gesetzgebung und Volksmeinung der Griechen*, Stuttgart, 1937; Michael Gagarin, "The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law", *Transactions of the American Philological Association*, 111, 1981, pp. 71-77.

Lucrarea legislatorului va rămîne un monument de înţelepciune pentru viaţa *polis*-ului, iar opera de drept pozitiv, altfel spus, corpusul de legi în vigoare, nu va fi supusă revizuirii decît în 403 î.Hr. Între timp, atenienii asistă, în cîteva rînduri, la dezintegrarea regimului lor democratic, dat fiind tiraniile succesive ale Pisistratides-ilor (de la 560 la 511 î.Hr., cu intermitenţe). În tot acest timp legea cu privire la "disoluţie" rămîne pe post de veghe. Dar un eveniment răsunător sfarmă armonia fictivă a acestui domeniu: asasinarea lui Hiparh.

Harmodios şi Aristogiton, tiranicizii imortalizaţi de istoria libertăţii

Istoria ne-a lăsat ca moştenire trei relatări ale asasinării lui Hiparh: *a*) cea lansată de partidul democratic, prin propaganda sa, începînd cu anul 510 î.Hr., care insistă asupra aspectului politic al acestui gest deosebit de meritoriu pentru valorile democratice; *b*) digresiunea pe care i-o consacră Tucidide în *Istoriile* sale (VI, 54-59), altminteri, cea mai detaliată şi coerentă versiune; *c*) succinta descriere făcută de Aristotel în *Constituţia Atenei* (XVIII, 1-6). Cu excepţia cîtorva detalii, cele trei versiuni corespund în ceea ce priveşte faptul (A), adică asupra evenimentelor propriu-zise, dar ele se despart în ceea ce priveşte dreptul (B), adică asupra mobilului sau motivului asasinatului. Iată, pe scurt, faptele şi comentariul lor.

A. — În timpul marii sărbători a panateneelor din 514 î.Hr., doi prieteni aparţinînd familiei Gephyreens, Harmodios şi Aristogiton, îl asasinează pe tiranul Hiparh care guverna Atena împreună cu fratele său mai mare, tiranul Hippias. Harmodios este omorît pe loc de gărzile armate, în timp ce prietenul său Aristogiton va fi ucis mai tîrziu, după ce va fi interogat şi supus torturii.

B. — Chiar dacă acest gest nu a adus imediat la putere partidul democratic, dat fiind că tiranul Hippias va rămîne la cîrmă pînă în 510 î.Hr., actul va simboliza pe viitor triumful libertăţii ce scutură jugul tiraniei. Într-adevăr, după ce ultimul din Pisistratides este fugărit din Atena, democraţii utilizează în abundenţă acest episod, exaltînd fapta celor doi eroi pînă într-acolo încît ridică, în onoarea

acestora, două statui de bronz. Opere ale sculptorului Antenor, ele sînt inaugurate în piaţa publică, Agora ateniană, pentru ca toţi locuitorii să le poată admira. În 480 î.Hr., statuile sînt luate de perşi, care pradă oraşul, dar curînd după aceasta, în 477 î.Hr., sculptorii Critios şi Nesiotes recreează grupul statuar în bronz şi-l reaşază în Agora.

Tradiţia democratică, pusă pe exaltarea acestui exemplu istoric, va elabora o versiune a faptelor conform căreia cei doi tiranicizi ar fi urzit un complot dat fiind că erau animaţi de sentimente patriotice ţîşnind din cea mai pură dragoste de libertate. Supus torturii, Aristogiton i-ar fi denunţat pe prietenii tiranului "într-adins, pentru a-i slabi şi, în acelaşi timp, a-i prezenta ca pe nişte nelegiuitori, făcîndu-i să-i ucidă pe inocenţii care erau prietenii lor", ne spune Aristotel. Dar filozoful şi, înaintea lui,Tucidide (ba chiar Platon, cum am văzut mai sus) amendează "versiunea democratică", atribuindu-le celor doi asasini pasiuni cu totul şi cu totul de altă natură decît ura împotriva tiraniei. În realitate, este vorba de o istorie de dragoste: Hiparh, amorezat de tînărul Harmodios, suscită gelozia lui Aristogiton.

> Acesta din urmă, rănit în amorul propriu, şi temîndu-se ca atotputernicul Hiparh să nu încerce a-şi atinge scopul prin violenţă, complotează de îndată, făcînd uz de creditul de încredere de care se bucură, pentru a răsturna tirania [...] Astffel, o rană de amor explică succesiv, în cazul lui Harmodios şi al lui Aristogiton, ideea iniţială de complot şi lovitura îndrăzneaţă pripită, provocată de o subită pierdere a minţii. (VI, 54-59; cf. I, 20)

Astfel, "rana de amor" — pedeapsă a sufletelor nobile — se va transforma, purtată de inspiraţia politică, în dragoste de libertate şi în ură împotriva tiraniei, sentimente ce contribuie, prin excelenţă, la edificarea morală şi civilă a *polis*-ului. De fapt, tradiţia antitiranică în general şi democratică în particular (ţinînd cont de nenumăratele nuanţe pe care acest adjectiv le presupune) va face din exemplul lui Harmodios şi Aristogiton un ideal de sacrificiu şi de abnegaţie inspirat de dorinţa arzătoare de libertate.

Episodul celor doi, cei mai cunoscuţi, tiranicizi ai Antichităţii nu-şi datorează importanţa istorică veridicităţii relatării, ci mai cu seamă imaginaţiei populare şi semnificaţiei politice care i se atribuie ulterior[1].

Legile lui Clistene şi ale lui Pericle pentru a se înarma împotriva tiraniei

După un intermezzo de supremaţie oligarhică, Clistene, în 508 î.Hr., instalează democraţia la Atena[2]. El reia Constituţia lui Solon şi introduce în ea reforme ce conferă o structură solidă instituţiilor democratice. Clistene face să se aprobe legea asupra ostracizării — dacă e adevărat că-i putem atribui paternitatea acesteia —, lege care dă cetăţenilor facultatea de a-i surghiuni pe acei care, în ochii lor, ar avea intenţia de a răsturna ordinea existentă. Condamnatul trebuie să părăsească oraşul pentru un deceniu, totodată avînd dreptul de a-şi păstra bunurile. Putem considera că această lege este analoagă celei a lui Dracon şi a lui Solon vizînd dejucarea tentativelor de instaurare a tiraniei.

Pe parcursul primei jumătăţi a secolului al V-lea î.Hr., pînă la venirea la putere a lui Pericle, în 462 î.Hr., Atena este teatrul unor lupte agitate dintre democraţi şi oligarhi. Între 452 şi 411 î.Hr., Pericle promulgă o serie de legi ce sporesc considerabil controlul poporului asupra vieţii *polis*-ului. Tribunalul popular exersa, în acea epocă, o supraveghere specială asupra legilor cu ajutorul a două proceduri:

---

1. Cf. Anthony J. Podlecki, "The Political Significance of Athenian «Tyrannicide»-Cult", *Historia*, 15/2, 1966, pp. 129-141; Charles W. Fornara, "The Tradition about the Murder of Hipparchus", *Historia*, 17, 1968, 4, pp. 400-424; *Id.*, "The Cult of Harmodios and Aristogeiton", *Philologus*, 114, 3-4, 1970, pp. 155-180; Ida Calibi-Limentani, "Armodio e Aristogitone, gli uccisi dal tiranno", *Acme*, 29, 1976, pp. 7-29; Zoe Petre, "L'uso politico e retorico del tema del tirannicidio", în *I Greci. Storia, cultura, arte, societa*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, ed. Salvatore Settis, Torino, 1997, pp. 1207-1226; Zoe Petre, "Le comportement tyrannique", în *Actes du XIIe Congres "Eirene" d'etudes classiques*, Bucureşti-Haga, 1974, pp. 563-570; Stefano Jedrkiewicz, "Il tirannicidio nella cultura classica", în *Roma alla Terza Roma*, Atti, Napoli, 1993, p. 333 ş.u.

2. Cf. P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, *op. cit.*; Josiah Ober, "The Athenian révolution of 508/507. Violence, Authority and the Origin of Democracy", în *The Athenian Révolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, ed. J. Ober, Princeton, 1996, pp. 32-52.

a) cei care propuneau legi noi puteau fi acuzaţi de inoportunitate; *b*) ilegalitatea acţiunii publice (*graphe paranomon*) în cazul celor care propuneau modificări legislative nonconforme constituţiei sau, şi mai rău, fără a avea competenţa cuvenită (cf. Aristotel, *Constituţia Atenei*, 49, 2). Propunînd o asemenea modificare, cel incompetent risca o pedeapsă mergînd pînă la *atimia* şi chiar pedeapsa capitală. Pe de altă parte, aceste legi demonstrează că anticii aveau mereu grijă de a feri constituţia democratică la adăpost de orice tentativă de zdruncinare, de "cataliză" şi, în special, de orice tentativă tiranică.

Precauţii zadarnice, dat fiind că, după moartea lui Pericle, diverşi factori (reluarea războiului peloponesiac, dezastrul expediţiei în Sicilia şi influenţa nefastă a demagogilor) contribuie la zdruncinarea structurilor democratice ale cetăţii-stat. Într-adevăr, în 411 î.Hr., puterea cade în mîinile unei oligarhii a treizeci de magistraţi. Aceştia instaurează un regim de teroare ce va dura nu mai puţin de patru luni; dar înfrîngerea lor militară la Cizic (martie 410 î.Hr.) readuce îndată partidul democratic în prim-planul scenei politice. Anume în acest moment reapare legea împotriva tentativelor de tiranie, avînd o nouă formulare de mare interes.

Decretul lui Demophantos legitimează impunitatea tiranicidului

Prima grijă a responsabililor de guvernare este de a pune pe picioare constituţia democratică pe care o perfecţionase Pericle. Mai mulţi legislatori sînt însărcinaţi să propună legi noi, să revadă şi să restaureze, dacă e nevoie, legile vechi căzute în desuetudine sau abrogate. Unul dintre aceştia, Demophantos, nu întîrzie (sîntem în iulie-august 410 î.Hr.) să repună în vigoare vechea lege care îi pedepseşte pe cei ce răstoarnă democraţia sau, şi mai rău, aspiră la tiranie. Textul acestei legi (în realitate este vorba de un *psephisma* sau decret, adică de o lege mai puţin perfectă, nu şi mai puţin obligatorie) ne este adus la cunoştinţă de către un orator contemporan, Andocide, în cartea sa *Despre mistere* (I, 96-98). Acesta ne aminteşte de existenţa unei stele în faţa Consiliului (*boule*) Atenei, purtînd următoarea inscripţie:

> Cel ce va fi exersat o funcţie publică după răsturnarea democraţiei poate fi omorît nepedepsit: ucigaşul său nu va fi pătat şi va primi bunurile defunctului[1].

Posibil, este vorba de o nouă formulare a vechii legi a lui Solon, care reia, probabil, legea şi mai veche a lui Dracon. Demophantos actualizează această lege, adăugîndu-i elemente ce aruncă o lumină nouă asupra preocupărilor atenienilor din acea epocă, înfricoşaţi de tiranie şi temîndu-se de oligarhie.

Iată textul redactat de Demophantos:

> Dacă cineva răstoarnă democraţia ateniană sau, după răsturnarea acesteia, exersează o oarecare magistratură, să fie declarat duşman (*polemios*, πολεμιος) al atenienilor, să fie omorît nepedepsit, iar bunurile sale să fie confiscate, cea de-a zecea parte revenindu-i Zeiţei. Cel care-l va ucide pe acest criminal, ca şi cel ce l-a sfătuit să-l omoare, vor fi absolviţi de orice impietate şi de orice pată. (*ibid.*)

Importanţa istorică a acestui pasaj în studiul nostru se referă la impunitatea asigurată ucigaşului, al cărui act criminal nu antrenează urmări legale, fiind comparabil, la acest capitol, cu apărarea legitimă. Această primă parte a legii, ce precizează pedeapsa la care se expune vinovatul, declarat duşman public (*polemios*), e urmată de o a doua, ce propune formula jurămîntului pe care orice atenian trebuie să-l depună personal.

> Toţi atenienii, din triburi şi deme, vor jertfi animale pure şi, cu mîna pe ele, vor jura să omoare criminalul. Iată deci formula jurămîntului: "Eu voi face să piară, prin cuvînt, acţiune, vot sau de mîna mea, dacă voi fi în stare, pe oricine va răsturna democraţia ateniană sau, odată răsturnat regimul, va exersa în continuare o magistratură; pe oricine se va ridica să instaleze o tiranie sau îl va ajuta pe tiran s-o facă". (*ibid.*)

---

1. Andocide, *Discours*, "Sur les mystères", ed. Georges Dalmeyda, Paris, 1930, p. 47 ş.u. Cf. Friedman Quass, *Nomos und Psephisma. Untersuchungen zum griechischen Staatsrecht*, München, 1971.

Expresia "disoluţie (cataliză) a democraţiei" este, de-acum înainte, intrată în limbajul juridic pentru a defini o crimă specifică aparţinînd atît tiraniei, cît şi oligarhiei. Legislatorul a vrut să lovească în complicii celor două acţiuni criminale: în cel ce vrea să tragă foloase dintr-un regim antidemocratic exersînd o magistratură şi în cel care-l sprijină pe tiran pentru a pune mîna pe putere. Şi unul şi altul sînt supuşi aceloraşi pedepse ca şi autorii crimelor respective.

De remarcat, totodată, importanţa pe care o atribuie legislatorul aspectului religios. Jurămîntul atenienilor, chiar dacă păstrează o formulare juridică tradiţională, comportă un angajament total (prin cuvînt, prin acţiune, prin braţ şi prin vot) şi constituie, ca atare, o promisiune sacră făcută zeilor. Jurămîntul trebuie pronunţat cu mîna pe animalele jertfite zeilor.

Textul legii ne furnizează alte informaţii preţioase ce aruncă lumina asupra impunităţii tiranicidului şi a marii consideraţii de care se bucură. Dacă ucigaşul nu este un atenian, el merită totuşi elogiile comunităţii.

> Şi dacă un altul îl omoară, îl consider pur în faţa zeilor şi a puterilor divine, ca ucigînd un duşman public; eu voi pune să se vîndă toate bunurile defunctului, o jumătate din cîştig dîndu-i-l ucigaşului, fără a-l frustra de nimic. Şi dacă un cetăţean piere omorînd un atare trădător sau încercînd să-l omoare, îi voi mărturisi recunoştinţa mea, precum şi copiilor lui, cum s-a făcut în cazul lui Harmodios şi Aristogiton şi al urmaşilor lor. (*ibid.*)

Nu doar impunitatea, elogiile şi o jumătate din bunurile duşmanului public vor recompensa tiranicidul, dar şi mărturiile de recunoştinţă ce se vor întinde asupra posterităţii acestuia.

Decretul lui Demophantos, pe care-l putem estima drept autentic în mare parte, constituie unul dintre cele mai importante texte legislative pe care tradiţia juridică greacă le-a lăsat moştenire cu privire la subiectul în cauză. El reprezintă versiunea adusă la zi a legilor asemănătoare pe care primii legislatori, cum ar fi Solon şi, mai înainte, după toate probabilităţile, Dracon, le-au promulgat. Această lege, împreună cu versiunile ce au precedat-o, constituie o mărturie a preocupării con-

stante a legislatorilor pentru salvgardarea constituţiei democratice, şi în tot cazul antitiranice, la a cărei elaborare au contribuit[1].

Legea cu privire la *eisangelie* împotriva disoluţiei democraţiei

O dată în plus, aceste precauţii se dovedesc a fi inoperante faţă cu realitatea istorică. Luptele intestine dintre facţiuni nu-i dau nici un răgaz cetăţii-stat. Mai mult decît atît, înfrîngerea navală de la Aigospotamoi (405 î.Hr.) a umilit Atena faţă de puterea triumfătoare a Spartei. Cu susţinerea Spartei, oligarhia ateniană revine la putere, abolind constituţia democratică pentru a restaura "constituţia strămoşilor (πατριος πολιτεια)". Cei treizeci de legislatori aleşi pentru a reface constituţia vor avea întreaga putere asupra cetăţii şi, după o primă perioadă de guvernare moderată, se dedau excelor tipice ale tiraniei, eliminîndu-i fără scrupule pe adversari. În 403 î.Hr., aceşti treizeci de "tirani" sînt alungaţi şi partidul democratic îşi poate relua opera de reorganizare legislativă.

Dacă legea lui Demophantos nu a avut nici un efect, ea va fi redactată, după 403 î.Hr., într-o altă formulă, o dată cu legea despre *eisangelie*, procedură specială pe care tribunalul o aplică în cinci cazuri de crimă contra statului: 1. "dacă un om încearcă să ruineze guvernarea populară a Atenei"; 2. "sau dacă participă la cine ştie ce reuniuni în vederea răsturnării democraţiei"; 3. "dacă a constituit în acest scop o asociaţie politică"; 4. "dacă îi livrează duşmanului un oraş, nave, o forţă terestră sau maritimă în timpul unei campanii (militare)"; 5. "dacă, fiind orator, nu adoptă limbajul cel mai potrivit intereselor poporului Atenei, deoarece a primit bani pentru aceasta" (după Hiperide, *Pentru Euxenippe*, 7-8). Alături de crima de "disoluţie a democraţiei", apar noi elemente pentru a preveni tulburările sociale: interzicerea întrunirilor politice, prevenirea demagogilor care agită mulţimile, precum şi măsuri ce au ca scop favorizarea oratorilor, "singurii care au facultatea de a redacta proiectele de legi".

1. Ostwald, 1955, pp. 110-114; cf. Giorgini, pp. 359-363.

Legea lui Eucrates

Cu toate acestea, legea despre *eisangelie* nu va scuti Atena de tribulaţii politice. În prima jumătate a secolului al IV-lea î.Hr., oraşul cade pradă luptelor dintre partide şi facţiuni. Apoi, în timpul conflictului îndreptat împotriva lui Filip şi Alexandru Macedon, capii partidului antimacedonian, cum ar fi marii oratori Demostene, Hiperide şi Licurg, utilizează în mod curent argumentul care întrevede în dominaţia macedoniană o tiranie vizînd să înrobească Atena şi pe greci. Filip al Macedoniei, ca şi Alexandru şi respectivii lor conducători, sînt desemnaţi drept tirani.

În consecinţă, e lesne de explicat că în acest climat de frică de tiranie şi în mijlocul unor bănuieli ce apasă greu asupra Areopagului, partidul antimacedonian readuce legea împotriva "disoluţiei democraţiei". Este opera unui reprezentant radical al independenţei ateniene, ce susţine interesele claselor inferioare şi care se opune tuturor concesiilor făcute cuceritorilor: Eucrates. Imediat după înfrîngerea de la Cheroneea (338 î.Hr.), către sfîrşitul anului 336 î.Hr., Eucrates aprobă o lege (regăsită în 1952)[1] care îl declară în afara legii pe oricine a vrut să dizolve democraţia sau să instaleze o tiranie în dauna poporului atenian. În particular — şi aici rezidă noutatea —, legea interzice membrilor Areopagului să participe la sesiunile adunării sau la oricare dintre dezbaterile acesteia atunci cînd democraţia în Atena este desfiinţată. În cazul acestora, ca şi al descendenţilor lor, legea prescrie pierderea drepturilor civile şi confiscarea bunurilor. Ceea ce ne face să credem că legislatorii cei mai devotaţi cauzei democratice s-au temut că Areopagul poate să-şi dea acordul în cazul unei eventuale tiranii pe care cuceritorul macedonian ar putea-o instala la Atena, cum deja o făcuse în insula Eubeea, în 343 î.Hr., plasînd trei tirani (Automedon, Hiparh şi Clitarh) la Eretria şi unul (Philistides) la Oreos.

Conform opiniei lui Martin Ostwald, analiza structurii şi a vocabularului ne permite să constatăm că legea lui Eucrates este o versiune

1. Publicată de Benjamin D. Meritt, "Greeks Inscriptions", *Hesperia*, 21, 1952, pp. 355-359.

adusă la zi, adaptată mai bine la realitatea juridică şi istorică a secolului al IV-lea î.Hr., a legii lui Demophantos, care a constituit, la rîndu-i, o replică mai mult decît completă a legilor vechi ale lui Dracon şi Solon. Expresii cum ar fi "cataliză a democraţiei din Atena", "a acapara tirania" şi "a-l ajuta pe tiran să se instaleze" se regăsesc într-o manieră aproape identică[1].

Această lege a lui Eucrates nu obţine rezultatul favorabil pe care-l sperase legislatorul, ca şi altele de acest gen ce au precedat-o. Variaţiile constituţionale ale Atenei continuă în deceniile şi secolele următoare. Oricum, trebuie să remarcăm că legile promulgate contra tiranilor şi împotriva "disoluţiei" democraţiei nu au efectul descurajator scontat. În revanşă, ele scot la iveală o trăsătură caracteristică vieţii politice din Atena, a cărei istorie coincide cu istoria constituţională. Această activitate legislativă accentuează întreaga importanţă pe care atenienii au acordat-o dintotdeauna legii, legislaţiei şi problemelor ce decurg din căutarea celei mai bune forme de guvernare.

1. Ostwald, 1955, p. 121 ş.u.; cf. *Id., Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart, 2000 (*Historia, Einzelschriften*, 144).

Capitolul 4

ORATORII ŞI TIRANIA

TIRANIA ÎN OGLINDA RETORICII

În miezul discursului său cu privire la tiranie, Aristotel observă că tiranii vechi aveau un fel de a lua puterea totalmente diferit de cel al tiranilor unei epoci mai recente.

> Cauza s-ar datora faptului că altădată demagogii erau recrutaţi printre conducătorii militari, deoarece aceştia încă nu erau abili în arta discursului, în timp ce astăzi, o dată cu dezvoltarea retoricii, cei care sînt capabili să ţină un discurs devin demagogi, dar, dată fiind inexperienţa lor militară, ei nu atacă constituţia, chiar dacă, pe ici-colo, au existat cîteva tentative de acest gen. (*Politica*, V, 5 1305 *a* 11-14)

De cînd noii "demagogi" au început să facă uz de arta de a convinge, faţa tiraniei s-a schimbat. Propaganda politică, facultatea de a manipula opiniile pentru a atrage adeziunea populară (cum am spune astăzi) au marcat o nouă fază în istoria tiraniei. Această remarcă a lui Aristotel merită o atenţie deosebită. "Dezvoltarea retoricii" constituie un factor determinant, cu atît mai mult cu cît abilitatea oratorului se dovedeşte a fi decisivă în strategia celui care, în calitate de tiran, vrea să acapareze în mod arbitrar puterea. Între altele, arta de a convinge furnizează totodată un mijloc preţios de menţinere a regimului politic. Iată de ce retorica ocupă un loc de primă importanţă printre ustensilele de care dispune tiranul, în particular, şi oamenii politici, în general.

Cuvîntul "retorică" provine din grecescul *rhesis*, ce desemnează arta de a inventa idei şi a le organiza tematic pentru a le utiliza în discursuri. Frumuseţea expresiei verbale şi scrise devine un ideal de compoziţie, căruia i se consacră poeţii şi oamenii legii, istoricii şi mai ales oratorii, adevăraţii specialişti în domeniu. Frumuseţea, esenţială pentru scriitor, face corp comun cu eficacitatea puterii de convingere, indispensabilă celor care vor să se afirme în viaţa politică.

Retorica şi morala

Într-adevăr, arta de a vorbi şi a convinge sfîrşeşte prin a avea o importanţă considerabilă în cel de-al treilea sfert al secolului al V-lea î.Hr., o dată cu intrarea sofiştilor în cetate. Gorgias din Leontinoi (487-380 î.Hr.) este cel care aduce în Atena noua artă de a vorbi. El încîntă mulţimile, dar le dă bătaie de cap moraliştilor. Aceştia se tem că abilitatea oratorilor poate constitui un pericol pentru generaţia tînără, ca şi pentru societate, în cazul în care nu are alt scop decît performanţa în sine.

Dat fiind că grija principală a oratorului constă în a convinge ascultătorul de temeinicia argumentului său — făcînd abstracţie de bine şi de rău, de adevăr şi de minciună —, acţiunea sa se poate dovedi nefastă pentru moralitatea cetăţenilor şi prejudiciabilă pentru justiţia cetăţii. De cealaltă parte, filozofii însărcinaţi să supravegheze procesul de formare a oamenilor drepţi, devotaţi binelui şi adevărului, se ridică împotriva prejudiciilor retorilor şi denunţă neajunsurile metodei lor. O dezbatere opune retorica şi filozofia, etalînd la lumina zilei vastul evantai de pericole pe care proasta utilizare a artei de a vorbi frumos îl prezintă la adresa statului şi a societăţii. Nu-i mai puţin adevărat că partizanii filozofiei, în a căror sarcină cade învăţarea adevărului şi a binelui, recurg ei înşişi la elocinţă pentru a triumfa: filozofia trebuie să-şi făurească, la rîndu-i, propriul limbaj, dacă vrea să cîştige bătălia.

Despre adevăr şi minciună, bine şi rău

Între retorică şi filozofie se interpune o altă artă, ce va remedia defectele primei şi va compensa insuficienţele celei de-a doua: dialectica. Părintele şi corifeul acesteia, Socrate, îşi consacră întreaga viaţa să

demonstreze, ca un bun filozof ce era, incompatibilitatea adevărului şi minciunii, pe care retorii se complac a le confunda, totodată veghind la o exprimare cît mai clară în faţa interlocutorului, conform regulilor celei mai sănătoase retorici. Antagonismul dintre retorică şi filozofie se focalizează asupra importanţei deosebirii dintre adevăr şi minciună, respectiv, dintre bine şi rău, drept şi nedrept, noţiuni pe care maeştrii retoricii, în special sofiştii, le neglijează cu desăvîrşire, deoarece aceştia nu se preocupă decît de rezultatul operei lor de convingere. Dar, făcînd acest lucru, sofiştii confundă morala cu utilitarismul şi reduc justiţia la legea celui mai puternic. Intervenţia lui Platon, într-un moment crucial al istoriei politice a Atenei, marchează o turnantă decisivă în dezbaterea asupra retoricii. El o pune în scenă, într-o manieră magistrală, în *Gorgias*. Pe parcursul dialogului, Gorgias, maestru incomparabil al retoricii, este combătut şi învins de către virtuosul dialecticii, Socrate. Discuţia se inflamează de îndată ce interlocutorii abordează definiţia retoricii. Arta oratorică, spune Gorgias, este "capacitatea de a convinge, atît judecătorii în tribunal, cît şi membrii Consiliului în Consiliu şi membrii Adunării în Adunare, sau în oricare altă reuniune care ar fi o reuniune publică". Definiţia în cauză demonstrează că retorica îşi asumă o grea responsabilitate în viaţa politică a cetăţii. Ea explică totodată puterea de atracţie pe care o exercită această artă asupra tinerilor, în special asupra celor care aspiră la o carieră politică. Prezentînd pericolul pe care-l implică, Socrate obiectează că retorica nu se preocupă de ceea ce este drept sau nedrept, adevărat sau fals, bine sau rău; iată de ce el nu are încredere în ea. El compară retorica cu pregătirea bucatelor (care "trece drept artă, eu însă n-o socotesc aşa, ci numai ca o deprindere") şi o asimilează "unei specii de linguşiri". În cele din urmă, spune Socrate, "după părerea mea, retorica este înfăţişarea doar a uneia dintre părţile ce alcătuiesc politica" (Platon, *Gorgias*, 463 *d*).

Oratori şi tirani

Conversaţia filozofică alunecă la un moment dat pe teren politic, interlocutorii ajungînd să vorbească despre tiranie. Polos, ce-l înlocuieşte pe Gorgias pentru a apăra aceeaşi teză, îl sfidează pe Socrate lăudînd meritele oratorilor, care au avantajul de "a poseda o mare putere": aidoma tiranilor, "n-ai primi să faci în stat orice ai găsi de

cuviinţă; ca şi cum n-ai pizmui pe unul pe care l-ai vedea omorînd pe cine ar vrea şi ar despuia de avere sau ar pune în lanţuri pe cineva?"

Comparaţia dintre oratori şi tirani constituie o provocare pentru Socrate care, abordînd problema sub aspect moral şi juridic, susţine că "cel mai mare dintre rele se-ntîmplă a fi săvîrşirea nedreptăţii" (*Gorgias*, 469 *b*), şi nu de a-i cădea victimă. "După mine, Polos, un om vinovat şi în genere un om nedrept este nefericit, oricum l-am judeca. De nu-şi ispăşeşte greşelile, primind pedeapsa cuvenită, eu îl socotesc şi mai nefericit; şi numai dacă va fi pedepsit, fie de zei, fie de oameni, numai astfel devine mai puţin nefericit" (*ibid.*, 472 *e*). Cît despre Polos, chiar dacă nu face caz de acest gen de argumente, este nevoit a recunoaşte că Socrate spune adevărul atunci cînd afirmă că cei care se achită faţă de cel căruia îi sînt datornici din cauza injustiţiei lor sînt mai puţin nefericiţi.

Aceste fragmente din *Gorgias* vădesc două elemente esenţiale ale gîndirii lui Platon: *a*) arta oratorică posedă o redutabilă putere de convingere, la fel de mare ca şi puterea tiranică, cu care este în mod semnificativ asimilată; *b*) orice judecată politică a tiraniei, studiată drept echivalent al retoricii, nu este de conceput decît pe temeiuri morale şi juridice.

Isocrate (436-338 î.Hr.)

Adversarul lui Platon în competiţia dintre filozofie şi retorică este Isocrate, unul dintre cei mai renumiţi oratori ai epocii sale. Format la şcoala sofiştilor, Isocrate este în acelaşi timp şi discipolul lui Socrate, care-i inoculează respectul pentru morală. Isocrate crede cu tărie că elocinţa şi frumuseţea discursului politic sînt necesare omului de stat pentru a formula cît mai exact problemele concrete şi pentru a le găsi soluţii clare. Isocrate nu se interesează de marile principii ale politicii şi se îngrijeşte prea puţin de dezvoltarea unor doctrine asupra guvernării. Cu toate acestea, el îşi etalează opiniile politice în *Discursuri*-le sale, cum ar fi cele redactate întru instruirea tînărului principe Nicocles, fiul lui Evagoras, rege al Salaminei: *Lui Nicocles*, cu privire la obligaţiile unui rege bun, şi *Nicocles*, cu privire la obligaţiile cetăţenilor.

Monarhia, mai bună decît democraţia

Isocrate, care a cunoscut vicisitudinile Atenei, rînd pe rînd oligarhice, tiranice şi democratice, nu-şi ascunde preferinţele pentru monarhie. Cu atît mai mult nu este un adept necondiţionat al egalităţii între cei care iau parte la viaţa politică, în măsura în care estimează că ar fi nedrept ca oamenii cinstiţi să fie apreciaţi în acelaşi fel ca şi cei necinstiţi, fiecare urmînd să fie tratat şi onorat conform meritelor sale. Or, egalitatea impusă de regimurile oligarhice şi democratice este de o aşa natură încît "fiecare se află în imposibilitatea de a-şi surclasa vecinul, situaţie ce se întoarce în folosul oamenilor necinstiţi". În timp ce monarhia ştie să-i aprecieze pe cei mai buni şi să le "rezerve locul preponderent". "Fără doar şi poate, toată lumea va recunoaşte că guvernările absolute (τυραννιδες) înţeleg mai bine decît altele natura omului şi activitatea sa."

> În plus, cetăţenii unei oligarhii sau ai unei democraţii compromit interesele publice prin gelozia care-i împinge pe unii împotriva altora; supuşii unei monarhii, din contra, nu au pe cine să fie geloşi, lucrînd cît mai bine în măsura posibilităţilor lor. (*Nicocles*, 18)

Elogiul "tiraniilor"

La fel stau lucrurile în ceea ce priveşte timpul pe care oamenii politici îl consacră activităţii lor publice. Primii [cetăţenii unei oligarhii sau ai unei democraţii], "atunci cînd intră în adunările publice, de cele mai multe ori se arată în dezacord decît în armonia gîndirii. Alţii [supuşii unei monarhii], din contra, nu au nici dată a reuniunii, nici durată stabilită a funcţiei: ei îşi consacră treburilor cetăţii zilele şi nopţile, aşadar, ei nu vor lăsa să le scape nici o ocazie, reglînd fiecare afacere la momentul oportun".

Isocrate pare să fi cunoscut foarte bine viaţa politică din diferite regimuri sub care s-a dezvoltat constituţia Atenei. Discursurile sale demonstrează că, la talentul de pedagog, se adaugă o subtilă pătrundere psihologică ce-i permite să descrie gîndurile ascunse ale oamenilor politici din diverse regimuri.

> Mai mult decît atît: primii, într-un spirit de rea-voinţă, ar dori ca predecesorii lor la putere, precum şi cei ce vor urma, să administreze ţara lor cît mai rău posibil, astfel încît anume ei să fie cei ce vor recolta gloria cea mai strălucitoare; alţii, din contra, sînt stăpîni pe afacerile lor întreaga viaţă, dînd dovadă de acelaşi devotament. Dar iată cel mai important lucru: primii tratează bunurile statului ca şi cum ar fi în proprietatea lor, alţii ca şi cum ar fi vorba de averea aproapelui. Primii îşi iau în acest scop consilieri din aceeaşi coterie, oamenii cei mai cutezători, alţii caută printre cei mai experimentaţi; unii îi cinstesc pe acei ce sînt capabili a vorbi în faţa mulţimilor, alţii pe acei ce au experienţa treburilor publice. (*ibid.*, 20-21)

Acelaşi lucru se poate spune referitor la politica externă, în momente deosebit de dramatice, cum ar fi războiul. "A-l devansa pe duşman, a-i convinge pe unii, a-i constrînge pe alţii prin violenţă, a-i cumpăra pe indivizi, a-i conduce prin toate mijloacele de seducţie, iată metodele pe care guvernele absolute (αι τυραννιδες) sînt mai capabile decît altele să le pună în practică." Dovadă — exemplul perşilor, al cetăţenilor Siracuzei sub domnia lui Dionysios cel Bătrîn, al cartaginezilor, al lacedemonienilor ("cei mai bine guvernaţi dintre greci, care sînt conduşi de o oligarhie, iar pe timp de război se supun autorităţii regelui"), şi chiar al atenienilor. De fapt, Atena este "oraşul ce detestă cel mai puternic tiraniile; atunci cînd trimite mai mulţi generali într-o expediţie militară, cunoaşte înfrîngerea; dimpotrivă, de fiecare dată cînd luptă sub conducerea unui singur om, ea reuşeşte să învingă" (*ibid.*, 22-25).

Tiraniile şi monarhiile

Isocrate cunoaşte diferenţa dintre o tiranie şi o monarhie; el utilizează adeseori cuvîntul tiranie pentru a indica o monarhie absolută. Într-adevăr, tirania, al cărei elogiu îl face, este puterea absolută a omului de stat ce cunoaşte arta de a guverna. Dar el ştie la fel de bine că tirania constituie, în general, o degenerescenţă a monarhiei. În timp ce adevăratul monarh

> are drept sarcină să sporească prin propriile griji fericirea supuşilor săi, tiranul are obiceiul stabil să-şi procure plăceri egoiste prin suferinţele şi nefericirile altora. Or, este inevitabil ca cei ce se dedau unor asemenea acte să cadă, la rîndul lor, pradă necazurilor tiranilor şi să păţească ceea ce au făcut altora.

Această cugetare e de găsit în discursul *Despre pace*, discurs în care Isocrate face anumite consideraţii referitoare la istoria greacă şi la istoria Atenei în particular. Atunci cînd comentează excesele la care poate conduce dorinţa necumpătată de putere, oratorul revine la descrierea tradiţională a relelor tiraniei.

> Veţi vedea cum puterea monarhică (μοναρχιαζ) instalată în cetăţi găseşte oameni pe care-i ambiţionează încît sînt gata să suporte orice, doar să pună mîna pe ea; cu toate acestea, ce rău sau ce dificultate nu-i sînt caracteristice? De îndată ce iau puterea, [monarhii] nu devin oare prizonierii relelor, astfel încît sînt constrînşi să declare război tuturor concetăţenilor lor, să-i urască pe cei ce nu le-au făcut niciodată vreun rău, să nu aibă încredere în propriii prieteni şi în tovarăşii acestora, să-şi încredinţeze salvarea persoanei lor unor mercenari pe care nu i-au văzut niciodată pînă atunci, să se teamă atît de garda lor personală, cît şi de conspiratori, să aibă bănuieli împotriva lumii întregi încît să nu se simtă în siguranţă nici atunci cînd se află în preajma celor apropiaţi? Şi lucrul acesta e natural; deoarece ei ştiu bine că, printre tiranii ce i-au precedat (τετυραννευκοταζ), unii au fost ucişi de părinţii lor, alţii de fiii lor, cîţiva de fraţii lor, alţii de femeile lor, şi că astfel familia lor a dispărut de pe faţa pămîntului. (*Despre pace*, 111-112)

Anume în acest pasaj, à propos de tiranie, Isocrate îşi manifestă una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale gîndirii sale pedagogice şi politice.

Utilitatea istoriei pentru a guverna

Citind preceptele propuse de Isocrate pentru a servi la instruirea principelui, băgăm de seamă că virtuţile monarhului ideal sînt aproape aceleaşi cu calităţile cu care este înzestrat conducătorul ce deţine puterea absolută. Or, acesta din urmă nu se deosebeşte cîtuşi de puţin de tiranul care a ştiut să renunţe la viciile sale şi e capabil, în plan etic, să dea un exemplu pozitiv supuşilor săi, reuşind să îmbine instruirea teoretică cu priceperea practică. Într-adevăr, printre sfaturile pe care i le dă tînărului Nicocles, unul vizează cunoştinţele de care trebuie să dea dovadă principele pentru a lua deciziile cele mai importante.

> Atunci cînd vrei să determini cu exactitate cunoştinţele ce convin regilor, procedează prin a uni experienţa cu speculaţiile teoretice: filozofia îţi va arăta căile, antrenamentul dobîndit în contactul nemijlocit cu realităţile te va face să fii în stare a trage foloase din circumstanţe. Apreciază evenimentele şi consecinţele acestora atît în cazul particularilor, cît şi al suveranilor absoluţi (τοιζ τυραννοιζ); dacă tu păstrezi amintirea trecutului, vei lua cele mai bune decizii pe viitor. (*Lui Nicocles*, 35)

Acest recurs la istorie, la cunoaşterea istorică drept mijloc de a înţelege o situaţie dată, înţelegere determinantă pentru decizia pe care un conducător trebuie s-o ia, dă măsura contribuţiei lui Isocrate la programul de educare a principelui. Însuşirea filozofiei, pe care maeştri ca Platon au exaltat-o drept singurul mijloc cu adevărat necesar formării omului chemat să guverneze, nu mai este suficientă. E nevoie de aportul istoriei pentru a putea evalua circumstanţele pe plan politic şi a le aprecia consecinţele reale. Isocrate demonstrează că binefacerile retoricii nu se limitează la elocinţa în tribunale, nici la puterea de a convinge mulţimile, şi nici la eleganţa formei exterioare a discursului. Retorica este în stare să furnizeze omului politic ustensilele indispensabile analizei circumstanţelor concrete graţie experienţei dobîndite în viaţa publică. Folosirea, în discursuri, a exemplelor şi a analogiilor extrase din trecut conferă cunoaşterii acestui trecut o demnitate inedită sau cel puţin o importanţă pe care, singuri, filozofii nu au fost în stare să-i dea.

Această convingere aminteşte îndeaproape învăţămintele lui Tucidide. Într-adevăr, acesta sublinia că faptele raportate fidel de către istoric sînt utile "dacă vrem să citim clar în evenimentele trecute şi în cele ce, pe viitor, vor prezenta, în virtutea caracterului lor uman, similitudini sau analogii", dat fiind că "ele constituie o comoară pentru totdeauna" (*Istorie*, I, 4).

Werner Jäger a făcut, à propos de subiectul nostru, o remarcă de luat în seamă: retorul Isocrate, şi nu filozoful Platon a fost cel care va atrage atenţia asupra cunoaşterii istoriei în formarea omului politic şi care va încuraja studiul istoriografiei pe parcursul procesului de instruire. De-acum înainte, graţie lui Isocrate, în *paideia* greacă, "în programul de instruire a principelui modern, se va introduce pentru prima dată această mare putere intelectuală — cunoaşterea istoriei — aşezată la locul care i se cuvine cu adevărat în procesul de educaţie a omului"[1].

Lysias (cca 440-380 î.Hr.)

Un alt reprezentant al retoricii ateniene merită toată atenţia pentru discursurile sale elocvente împotriva tiraniei : Lysias. Născut la Atena ca fiu al unui siracuzin bogat, el nu era ceăţean al acesteia, ci doar metec (un străin rezident). Acest detaliu va trage greu la cîntar atunci cînd Lysias va intenta o acţiune în justiţie, pronunţîndu-şi discursul *Împotriva lui Eratostene, unul dintre cei treizeci de tirani* (cunoscut sub titlul *Împotriva Tiranilor*). Lysias ne face să retrăim cele opt luni de despotism (între vara lui 404 î.Hr. şi toamna lui 403 î.Hr.), care făcuseră mai multe victime la Atena decît zece ani de război cu Sparta. Însuşi Lysias este persecutat, ca de altfel toţi metecii, şi spoliat de bunurile sale; dacă şi reuşeşte să scape de moarte plătind un preţ considerabil, unul dintre fraţii săi,

1. Werner Jäger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin, 1936-1947, 3. 165 ş.u.; acest capitol este consacrat noţiunii de tiranie şi educaţiei principelui la Isocrate. Cf. Georges Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925; Paul Cloché, *Isocrate et son temps*, Paris, 1978 (1963); Lucia Gualdo-Rosa, *La fede nella paideia. Aspetti della fortuna di Isocrate nel XV e XVI secolo*, Roma, 1984; Agostino Masaracchia, *Isocrate: retorica e politica*, Roma, 1995.

Polemarh, nu a avut aceeaşi şansă. Lysias nu se limitează să-l acuze pe responsabilul de moartea fratelui său, ci incriminează toate acţiunile Celor Treizeci. După proces, retorul îşi remaniază discursul dîndu-i o turnură mai generală, totodată atacînd direct tirania.

Trebuie oare judecaţi cu forme legale magistraţii acuzaţi de a fi condamnat ilegal la moarte victimele lor?

Injustiţia este calul de bătaie al lui Lysias; neomenia este cea care-l revoltă. De unde şi acuzaţia la adresa tiranilor de a fi semănat exil şi moarte fără scrupule: "Cîţi dintre compatrioţii lor au fost exilaţi de aceştia la duşmani, cîţi inocenţi au fost executaţi şi privaţi de sepultură, cîţi s-au trezit despuiaţi de drepturile lor cetăţeneşti!"

Întreaga responsabilitate le revine tiranilor; "dacă ar fi existat în cetate o autoritate mai puternică, care le-ar fi ordonat să omoare oameni sfidînd justiţia, indulgenţa, la rigoare, ar fi de conceput. Dar, în sfîrşit, pe cine veţi pedepsi, dacă le veţi permite Celor Treizeci să spună că ei n-au făcut decît să asculte de Cei Trezeci?" (*ibid.*, 28-29). Întrebare retorică, în mod cert, care arată cît de tare se teme Lysias ca acuzatul său să nu beneficieze de indulgenţa judecătorilor, respectiv de impunitate. Chestiune mai degrabă morală decît politică: este oare în conformitate cu justiţia să-i supui unei judecăţi legale pe magistraţii care au comis omoruri şi alte nelegiuiri în afara şi împotriva legii?

> Ei au trimis la moarte inocenţi fără a-i judeca; voi vă credeţi obligaţi să-i judecaţi, cu forme legale, pe oamenii ce au cauzat pierderea cetăţii şi a căror pedeapsă, fie şi ilegală, nu va constitui o reparaţie suficientă a răului pe care l-au făcut ţării lor [...] Dat fiind că pedeapsa pe care le-o veţi aplica va fi, orice aţi face, insuficientă, nu este oare un semn de slăbiciune din partea voastră de a refuza orice răzbunare la adresa acestora?

Fenomen paradoxal pe care l-am putea numi reziduurile tiraniei: odată dispărută, aceasta nu-şi mai atrage neapărat ura victimelor ce i-au supravieţuit, devenite, la rîndul lor, judecători şi arbitri care le acordă impunitate călăilor lor. Teama că aşa şi se va întîmpla îl face pe Lysias să încerce, prin toate mijloacele pe care i le pune la dispoziţie

elocinţa, a provoca indignarea judecătorilor împotriva monştrilor pe care sînt chemaţi acum să-i condamne. "Arătaţi-le deci tuturor opiniile voastre privitoare la evenimentele trecute: a-l condamna pe acest om ar însemna să explodeze indignarea voastră împotriva actelor Celor Treizeci; a-l achita, ar face să apăreţi în postură de aţîţători ai politicii lor, or, vouă vă este interzisă scuza de a fi acţionat ascultînd de ordinele lor; deoarece, astăzi, nimeni nu vă obligă să votaţi contra sentimentelor voastre. Credeţi-mă, nu mergeţi pînă într-acolo încît, achitîndu-l, să vă condamnaţi pe voi înşivă". (*ibid.*, 90-91)

Lysias ne învaţă în acest discurs că tirania nu provoacă oroare tuturor şi că, pînă şi în generaţia celor ce au suferit (cu atît mai mult în generaţiile viitoare), pot exista oameni ce nu detestă, din motive pe care trebuie să încercăm a le afla, tiranii şi nelegiuirile lor.

Demostene (384-322 î.Hr.)

Cel mai faimos orator antic, Demostene este campionul valorilor naţionale şi al cauzei democratice într-o epocă în care şi unele şi altele sînt ameninţate de imperialismul lui Filip din Macedonia. Rupînd cu arta oratorică a tribunalelor, Demostene se simte gata să-şi asume responsabilitatea omului politic. În discursurile sale, noţiunea de tiranie este prezentă în mod constant şi păstrează mereu o conotaţie negativă: tirania constituie opusul libertăţii. El aprobă pe de-a-ntregul legile ce asigură imunitate tiranicizilor, atunci cînd se bate, pe la 355 î.Hr., pentru a împiedica aprobarea legii lui Leptine; aceasta revoca imunitatea (şi dreptul de a cere recompense) celor ce ar fi comis un omor în scopul apărării democraţiei, exceptîndu-i pe descendenţii lui Harmodios şi ai lui Aristogiton. Demostene aminteşte de pedepsele severe instituite de Dracon întru combaterea omuciderii, cel mai mare dintre flagelele unei comunităţi civile.

> Dar nu vom clinti cu nimic dreptul din locul său, fixînd condiţiile în care omuciderea ar fi permisă şi precizînd că, în acest caz, ucigaşul îşi va păstra mîinile curate [...] Gîndiţi-vă la stela lui Demophantos, despre care v-a vorbit Phormion, pe care este gravată următoarea inscripţie: "Oricine va cădea apărînd

democraţia va primi aceleaşi recompense ca Harmodios şi Aristogiton". (*Împotriva lui Leptine*, 158-159)

Mai întîi favorabil păcii pe care Atena este silită s-o semneze în 346 î.Hr. (pacea de la Filocrate), Demostene se arată ulterior din ce în ce mai preocupat de puterea macedoniană ce ameninţă libertatea grecilor, astfel încît se teme de ofertele de prietenie venite din partea lui Filip. În cea de-*A Doua Filipică*, rostită în 344 î.Hr., el îi conjură pe atenieni să rămînă prudenţi, adică să se pregătească de război. Singura garanţie în condiţiile similare o constituie neîncrederea. Anume neîncrederea poate preveni pericolul căderii sub o tiranie.

> Păstraţi aşadar neîncrederea, rămîneţi ataşaţi de ea. Dacă o veţi păstra, nu aveţi de ce să vă fie teamă. Ce-i veţi cere? — vă mai întreb — Libertate? Ei bine, nu vedeţi voi oare că înseşi titlurile lui Filip sînt tocmai negaţia acesteia? Un rege (βασιλευζ), un tiran (τιραννοζ) şi un duşman al libertăţii, adversar al legii. Ah! băgaţi de seamă ca încercînd să scăpaţi de un război, să nu aduceţi pe capul vostru un stăpîn (δεσποτην). (*ibid.*, 24-25)

Demostene îşi află vocaţia politică în apărarea libertăţii; salvgardarea libertăţii echivalează cu condamnarea tiraniei, căreia îi asimilează pînă şi regalitatea. El agită argumentul tiraniei, pe care-l consideră cel mai apt pentru a-i mobiliza pe greci şi a-i încuraja să-şi protejeze libertatea pe care strămoşii lor au iubit-o atît de mult. Filip este un tiran, iar dacă cineva se îndoieşte, nu are decît să constate faptele: Filip a instaurat tiranii în cetăţile ce i-au urmat pe oratorii favorabili macedonienilor. Este cazul Eretriei, unde Filip "a instalat trei tirani, Hiparh, Automedon şi Clitarh"; al Oreosului, al cărui stăpîni devin cei ce "aveau grijă de afacerile lui Filip"; al Olintului, care cade la rîndu-i în servitute (*A Treia Filipică*, 56-59)[1].

Întreaga argumentaţie a lui Demostene privitoare la apărarea libertăţii şi la reprobarea tiraniei a marcat profund posteritatea, care a

1. Cf. P. Cloche, *Démosthène et la fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1957.

văzut în el pe nobilul campion al valorilor justiţiei şi ale patriei, precum şi pe maestrul incontestabil al elocinţei greceşti. Păşind pe urmele oratorului atenian, Cicero, cel mai mare maestru al elocinţei romane, îşi va apropria argumentele predecesorului său în *Filipice*-le sale, consacrînd eficacitatea armelor lustruite de Demostene împotriva tiraniei.

ALTE LUCRĂRI DE CONSULTAT:

Berve Helmut, "Wesenszüge der griechischen Tyrannis", *Historische Zeitschrift*, 1954, nr. 177, pp. 1-20.

Bianchetti Serena, *Falaride e Pseudofalaride. Storia e leggenda*, Roma, 1987.

Bordes Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982.

Brunnsåker Sture, *The Tyrants-Slayers of Kritos and Nesiotes*, Stockholm, 1971.

Braccesi Lorenzo, *I tiranni di Sicilia*, Bari, 1998.

Canfora Luciano, "Tucidide continuato e pubblicato", *Belfagor*, 1970, nr. 25, pp. 121-134.

—, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari, 1972.

—, *Analogia e storia. L'uso politico dei paradigmi storici*, Milano, 1982.

—, "La democrazia come violenza", *Anonimo ateniese*, Palermo, 1986, p. 41 ş.u.

—, "Il principe", în Senofonte, *La tirannide*, Palermo, 1986.

—, *Tucidide. L'oligarca imperfetto*, Roma, 1988.

Carlier Pierre, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984.

Catenacci Carmine, *Il tirano e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano, 1996.

Cerfaux Lucien, Tondriau Jules, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957.

The Classical Weekly (1943-1944), o scurtă contribuţie a lui Walter Woodburn Hyde ("Greek Tyranny") *et al.*

Cresci Raffaella, "Appunti per una tipologia del TYPANNOΣ", *Byzantion*, 1990, nr. 60, pp. 90-129.

D'Agostino F., *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano, 1973.

—, *Bia. Violenzia e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*, Milano, 1983.

Diesner Hans-Joachim, *Griechische Tyrannis und griechische Tyrannen*, Berlin, 1960.

Fileni Maria Grazia, "Osservazioni sull'idea di tiranno nella cultura classica", *Quaderni urbinati di cultura classica*, 1983, nr. 14, pp. 29-36.

Finley Moses I., *Democracy Ancient and Modern*, Cambridge, 1972.

Fishkin James S., *Tyranny and Legitimacy. A Critique of Political Theories*, Baltimore, 1979.

—, "Tyranny and democratic Theory", *Philosophy, Politics and Society*, fifth series, ed. Peter Laslett and J. Fishkin, Oxford, 1979, pp. 197-226.

Friedel Hans, *Der Tyrannenmord in Gesetzgebung und Volksmeinung der Griechen*, Stuttgart, 1937.

Frolov Eduard, "Das Problem der Monarchie und der Tyrannis in der politischen Publizistik des 4. Jahrhunderts v. u. Z.", *Hellenische Poleis. Krise - Wandlung - Wirkung I.*, Hg. Elisabeth Charlotte Welskopf, Berlin, 1974, pp. 401-435.

Gentili Bruno, "Polemica antitirannica", *Quaderni urbinati di cultura classica*, n. s., 1979, nr. 1, pp. 153-160.

Giger Benedikt, *Der Tyrann: Werden und Wesen des tyrannischen Menschen und des Staatstyrannen*, Immensee, 1940.

Graf Davin Frank, "Greek tyrants and Achaemenid politics", în *The Craft of the Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, ed. John William Eadie, Josiah Ober, Lanham, 1985, pp. 79-123.

Griffith Guy Thompson, "Isegoria in the assembly at Athens", în *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Victor Ehremberg on his 75th birthday*, Oxford, 1966, pp. 115-138.

Hansen Mogens Herman, "Solonian Democracy in fourth-Century Athens", în *Aspects of Athenian Democracy*, ed. Walter Robert Connor *et al.*, Copenhagen, 1990, pp. 71-99.

Havelock Eric, "Dikaiosune. An Essay in Greek Intellectual History", *The Phoenix*, 1969, nr. 23/1, pp. 49-70.

Hind J. G. F., "The «Tyrannis» and the exiles of Pisistratus", *Classical Quarterly*, 1974, nr. 24, pp. 1-18.

Hirsch Marga, "Die anthenischen Tyrannenmörder in Geschichtsschreibung und Volkslegende", *Klio*, 1926, nr. 20, pp. 129-167.

Hirzel Rudolf, *Themis, Dike und Werwandtes. Ein Beitrag zur der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, 1907 (1966).

Hofer Marc, *Tyrannen, Aristokraten, Demokraten. Untersuchungen zu Staat und Herrschaft im griechischen Sizilien von Phalaris bis zum Aufstieg von Dionysios I.*, Bern, Berlin, 2000.

Kinzl Konrad H., "Athens, between Tyranny and Democracy", în *Greece and the Eastern Mediterranean in ancient history and prehistory. Studies presented to Fritz Schachermeyr on the occasion on his 80th birthday*, Berlin, New York, 1977.

—, *Die altere Tyrannis bis zu den Perserkriegen: Beiträge zur griechischen Tyrannis*, Darmstadt, 1979.

Lanza Diego, *Le tyran et son public*, trad. fr. de Jeanine Routier-Pucci, Paris, 1997.
Lavelle Brian M., *The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, ca. 560-510*, Stuttgart (*Historia Einzelschziften*, nr. 80), 1993.
Luraghi Nino, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, 1994.
MacLaren Malcolm Jr., "Tyranny", în *The Greek political Experience. Studies in Honour of William Kelly Prentice*, Princeton, 1941, pp. 78-92.
McGlew James F., *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, London, 1993.
Miglio Gianfranco, "La struttura ideologica della monarchia greca arcaica et il concetto «patrimoniale» dello Stato nell'età antica", *Jus*, 1954, nr. 5, p. 42 ş.u.
Morawetz Thomas, *Der Demos als Tyrann und Banause. Aspekte antidemokratischer Polemik im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Frankfurt pe Main, Berlin, 2000.
Mossé Claude, *La fin de la démocratie athénienne: aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVe siècle avant J.-C.*, Paris, 1962.
—, "Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VIe siècle", *L'Antiquité classique*, 1964, nr. 33, pp. 401-413.
—, *Histoire d'une démocratie: Athènes: des origines à la conquête macédonienne*, Paris, 1971.
—, *Les doctrines politiques en Grèce*, Paris, 1973.
—, "Le thème de la *patrios politeia* dans la pensée grecque du IVe siècle", *Eirene*, 1978. nr. 16, pp. 81-89.
—, "Tyrannie et légitimité dans la Grèce ancienne", în *Dictatures et Légitimité*, 1982, pp. 50-62.
Nilsson Martin Persson, *The Age of the Early Greek Tyrants*, Belfast, 1936.
Nordin Richard, "Aisymnetie und Tyrannis", *Klio*, 1905, nr. 5, pp. 392-409.
Oliva Pavel, "La tyrannie, première forme de l'etàt en Grèce, et son rôle historique", *Pensée*, n. s., 1956, nr. 66, pp. 102-113.
—, "Die Bedeutung der frühgriechischen Tyrannis", *Klio*, 1960, nr. 38, pp. 81-86.
Paresce Enrico, "Tiranni e filosofi tiranni", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1968, nr. 45, p. 374 ş.u.
—, *La giustizia nei presocratici*, Cosenza, 1986.
Pasini Dino, *Tirannide e paura in Platone, Senofonte e Aristotele*, Napoli, 1975.
Péron Jacques, "Pindare et la tyrannie d'après la XIe Pythie", *Revue des études grecques*, 1986, nr. 99, pp. 1-21.
Pintore Franco, "Seren, tarwanis, tyrannos", în lucrarea sa *Plures. Studi orientalistici in ricordo di F. Pintore*, Pavia, 1983, pp. 285-322.

Plass Hermann Gottlob, *Die Tyrannis in ihren beiden Perioden bei den alten Griechen, dargestellt nach Ursachen, Verlauf und Wirkungen*, Leipzig, 1859 (1978).

Pleket Henry Willy, "The Archaic Tyrannis", *Talanta*, 1969, nr. 1, pp. 19-61.

Raaflaub Kurt A., "Athens «Ideologie der Macht» und die Freiheit des Tyrannen", în *Studien zum attischen Seebund*, Hg. Jack Martin Balcer *et al.*, Konstanz, 1984, pp. 45-86.

Rhodes Peter John, "«Eisaggelia» in Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 1979, nr. 99, pp. 103-114.

—, "Athenian Democracy after 403 B. C.", *Classical Journal*, 1980, nr. 75/4, pp. 305-323.

Robinson Charles Alexander Jr., "Greek Tyranny", *American Historical Review*, 1936-1937, nr. 42, pp. 68-71.

Romilly Jacqueline de, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971.

—, "La notion de «classes moyennes» dans l'Athenes du Ve siècle av. J.-C.", *Revue des études grecques*, 1987, nr. 100, pp. 1-17.

—, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988 (1989).

Rosivach Vincent J., "The Tyrant in Athenian democracy", *Quaderni urbinati di cultura classica*, n. s.,1988, nr. 30/3, pp. 43-57.

Ruschenbusch Eberhard, "Patrios Politeia. Theseus, Drakon, Solon und Kliesthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.", *Historia*, 1958, nr. 7, pp. 398-424.

Ruzé Françoise, "*Basileis*, tyrans et magistrats", *Metis*, 1989, nr. 4/2, pp. 211-231.

Scarpa Bonazza Buora Alessandra, *Libertà e tirannide in un discorso "siracusano" di Diodoro Siculo*, Roma, 1984.

Scheid John, "La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées", în *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984, pp. 177-192.

Schmitt-Pantel Pauline, "Histoire du tyran, où comment la cité grecque construit ses marges", în *Les marginaux et les exclus de l'histoire, Cahiers Jussieu*, 1979, nr. 5, pp. 217-231.

Schuller Wolfgang, *Die Stadt als Tyrann: Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Konstanz, 1978.

Shear Theodore Leslie Jr., "Tyrants and Buildings in Archaic Athens", în *Athens comes of Age, from Solon to Salamis*, Princeton, 1978, pp. 1-19.

Sordi Marta, "Il dibattito sulle constituzioni nella Grecia dell'età classica e la tirannide", în *Plures. Per i 40 anni della Constituzione*, Pubblicazioni dell'Istituto Lambardo, Milano, 1984, pp. 9-23.

Stahl Michael, "Tyrannis und das Problem der Macht. Die Geschichten Herodots über Kypselos und Periander von Korinth", *Hermes*, 1983, nr. 111, p. 202 ş.u.

Taylor Michael W., *The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century B. C.: Athenian Art and Politics*, Salem, 1992.

Tuplin Christopher, "Imperial Tyranny: Some Reflections on a Classical Greek Political Metaphor", *History of Political Thought*, 1985, nr. 6, pp. 348-375.

Ure Percy Neville, "The Origin of the Tyrannis", *Journal of Hellenic Studies*, 1906, nr. 26, pp. 131-142.

—, *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922.

Weil Raymond, "De la tyrannie dans la pensée politique grecque", în *Dictatures et Légitimité*, 1982, pp. 29-49.

White Mary, "Greek Tyranny", *The Phoenix*, 1955, nr. 9, pp. 1-18.

Will Edouard, "Tyrannie et conscience ethnique dans la Grèce archaïque", *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, 1950-1951, nr. 29, pp. 366-386.

—, "Les tyrannies dans la Grèce antique", *Revue des études grecques*, 1956, nr. 69, pp. 439-444.

Wormell Donald Ernest Wilson, "Studies in Greek tyranny. I. The Cipselids", *Hermathena*, 1945, nr. 66, pp. 1-24.

Zeller Edouard, *Kleine Schriften*, 3 Bde., Hg. Otto Leuze, Berlin, I. Bd.: "Über den Begriff der Tyrannis bei den Griechen", 1910, pp. 398-409; "Hegemonia and Despoteia bei Xenophanes", pp. 454-458.

BCUIAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU LAUSANNE CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Secţiunea a II-a

TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN ROMA

Cercetarea tiraniei în istoria romană ne familiarizează cu un vocabular atît juridic, cît şi politic, de care Occidentul nu se va mai putea dispensa în decursul secolelor viitoare. Nenumărate sînt noţiunile pe care le folosim astăzi şi pe care le-am împrumutat din terminologia latină, adeseori fără s-o ştim. În fiece noţiune tehnică a vocabularului politic latin se ascunde o idee, un concept, de care gîndirea politică trebuie să ţină cont pentru a formula corect întrebările. Altfel spus, pentru a raţiona în domeniul politic este util, dacă nu chiar necesar, să posezi terminologia latină, ea însăşi adeseori o derivată a felului de a gîndi grecesc, în special către sfîrşitul perioadei republicane. Să distingem, totuşi, felurile de a gîndi ale celor două civilizaţii. Astfel, se impune o remarcă prealabilă: structurile organizatorice ale *civitas*-urilor romane au avut o origine şi o evoluţie independente de structurile similare greceşti.

Istoricii au convenit să împartă istoria romană în trei perioade: Regalitatea (cca 753-509 î.Hr.), Republica (509-27 î.Hr.) şi Imperiul (27 î.Hr. - 476 d.Hr.).

BCUJAS

DE LA MONARHIA TIRANICĂ LA REPUBLICĂ

Gens, familia, potestas: noţiuni terminologice preliminare[1]

În timp ce în Italia meridională şi insulară civilizaţia greacă începe să se răspîndească în secolul al VIII-lea î.Hr., existenţa "civilizaţiei" etruscilor este atestată în centru pe la începutul mileniului întîi. O societate primitivă e deja formată; ea se organizează în numeroase cete, *gentes*, şi în grupuri restrînse, *familiae*. Autoritatea originară, *potestas*, este încredinţată unui conducător, în antichitate — *pater familias*, care-şi exersează puterea asupra bunurilor, pămînturilor, sclavilor, dar a cărui voinţă arbitrară este limitată de obiceiurile şi normele religioase. Mai multe familii alcătuiesc o gintă, *gens*, ale cărei membri au în comun numele şi-i aparţin prin naştere din părinţi *gentiles* sau prin cooptare. Conducătorul acesteia este *magister gentis*, autorităţii căruia se supun seniorii, *gentiles*, care la rîndul lor îşi exercită puterea asupra vasalilor, *clientes*, ai căror *patroni* sînt. Dacă e cazul să se apere sau să atace, uneori în scopul elementar de a jefui, este numit un conducător militar, *ductor*, dar practicile religioase şi ordinea comunităţii sînt asigurate de către un *magister* permanent.

---

1. Cf. Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la Républiques*, Paris, 1972; Claude Nicolet, *Les idées politiques à Roma sous la Républiques*, Paris, 1964; *Id.*, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, I: *Définitios juridiques et structures sociales*, Paris, 1966; P. De Francisci, *Arcana imperii*, 3/1, Roma, 1970; Alain Michel, *Histoire des doctrines politiques à Rome*, Paris, 1971; Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, 2000; J. Ellul, *Histoire des institutions*, t. 1-2, *L'Antiquité*, Paris, 1992; a se vedea Paul Marius Martin, *L'idée de royauté à Rome*, 2 vol. (1: *Des origines au consensus républicain*; 2: *Haine de la royauté et séductions monarchiques, du IVe siècle av. J.-C. au principat augustéen*), Clermont-Ferrand, 1982-1994, cu privire la tiranicid, pp. 156-168 şi 294 ş.u.

Imperium, rex, magistratus, patres

Originea rînduielilor şi a organizării politice şi civile a Romei primitive este latină, chiar dacă structurile politice şi religioase ale etruscilor au exercitat, probabil, asupra-i o influenţă importantă. Latină este, în egală măsură, şi terminologia ce se referă la raporturile de putere, începînd cu noţiunea fundamentală de *imperium*. Acesta constituie o putere primitivă nelimitată, al cărui conducător este învestit în virtutea calităţilor sale individuale, a forţei fizice, a curajului în luptă, a vicleniei, dar şi a aptitudinilor charismatice şi a ascendenţei personale. Prin natura sa, această putere e similară celei aparţinînd la origine monarhului, *rex*. Acesta din urmă e totodată *rex sacrorum*, şeful religios, cel ce posedă autoritatea sacerdotală pentru a interpreta voinţa divină prin lectura *auspicia*-lelor. Această poziţie de supremaţie îi conferă puterea de a organiza viaţa comunităţii, de a apăra cetatea şi deci de a fi conducătorul armatei care decide strategia defensivă şi ofensivă. Cu timpul, puterea *rex*-ului devine mai stabilă în virtutea autorităţii ce-i revine prin tradiţie; prestigiul său sporeşte datorită faptului că i se atribuie o origine divină. Imaginarul popular sfîrşeşte prin a încorpora această divinitate în obiceiuri, în *mores*, şi de la acestea — în primele instituţii.

Într-adevăr, începînd cu cea de a doua fază a monarhiei latine *rex*-ul, care deţine *imperium*-ul, devine el însuşi o sursă a dreptului exercitînd *jus dicendi*: el posedă facultatea de a da ordine, a promulga ordonanţe, a stabili norme. Într-un fel, el creează dreptul şi poate dicta norme noi, cu atît mai mult cu cît interpretează voinţa divină. El pedepseşte delictele şi reprimă sever cele mai grave crime ce pun în pericol comunitatea: *perduellio* sau trădarea, precum şi *parricidium* sau uciderea *pater*-ului, conducătorul unui grup. Funcţiile sale de *judex*, atît în afacerile publice, cît şi în controversele dintre particulari, completează evantaiul de atribuţii pe care le cumulează, încă nelămurit, *rex*-ul. În caz de război, acesta poate să delege *imperium*-ul unui conducător militar, zis *magister populi*, a cărui sarcină o prefigurează pe cea a *dictator*-ului; acesta era obiceiul înainte de instituirea celor doi pretori, *prætores*, urmată de doi *consules*.

Derivat din *magister populi*, substantivul *magistratus* desemna la origine persoana învestită cu o funcţie publică. În caz de slăbiciune a *rex*-ului, responsabilitatea puterii ţine de competenţa *patres*-ilor; conducătorii grupurilor, ordonate în *curiae* şi în *gentes*, asigură perioadele de *interregnum*, pînă la alegerea unui nou rege. *Patres* consfinţesc deciziile lor în adunări, în care *patricii* constituie grupurile cele mai vechi. Decizia *patres*-ilor e cu atît mai importantă, cu cît se consideră că ei acţionează la cererea poporului, adică a membrilor comunităţii; comunitate care trebuie deosebită de plebe, *plebs* care *gentes non habet* şi trăind în afara *civitas*-ului. De fapt, reconfortaţi prin *auctoritas patrum*, *patres* îşi exercită puterea în calitate de *auctores*; ei îşi asumă responsabilitatea de a respecta voinţa poporului şi a veghea la păstrarea binelui comun. Totodată, ei îl asistă prin sfaturile lor pe *rex*, atunci cînd este vorba de a lua decizii importante cu privire la guvernare, religie, politică şi treburile militare.

Instituirea Senatului, ce joacă un rol esenţial în istoria romană, decurge din adunarea primitivă care, la sfîrşitul perioadei regale, era compusă din aproximativ trei sute de membri.

De la Monarhia tiranică la Republică

Pe la 509 î.Hr. se produce evenimentul ce va marca trecerea de la perioada monarhică la cea republicană[1]. Tirania etruscilor se prăbuşeşte, iar ultimul ei reprezentant, Lucius Tarquinius Superbus, este alungat din Roma de Iunius Brutus cu ajutorul poporului (Lucius Iunius Brutus, erou semilegendar, "tiranicid" în felul său; a nu se confunda cu Marcus Iunius Brutus, viitorul ucigaş al lui Cezar). Anume graţie acestui popor, tot mai conştient de valorile comunităţii, instituţiile romane vor progresa în direcţia unei colaborări din ce în ce mai strînse între popor şi aristocraţia ce-i exprimă voinţa în Senat. Voinţa poporului se manifestă prin intermediul unui organ nou ce-şi ia numele de *Senatus populusque*, predestinat de-acum înainte să vegheze la binele *res populi*

1. Cf. S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano. Richerche di storia arcaica*, Catania, 1945; *Les origines de la République romaine, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 13, Vandœuvres, Geneva, 1967.

sau *res publica*. Această evoluţie, ce se produce în decursul secolului al V-lea î.Hr., dă naştere unor schimbări importante în ceea ce priveşte noua formă a statului, numită pe bună dreptate *Respublica*, chiar dacă puterea mai este administrată de către aristocraţie.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 5

DICTATURA ŞI LIBERTAS

Dictatura[1]

Dictator-ul este un magistrat ce deţine *imperium*-ul, altfel spus, conducerea militară de vîrf şi puterea juridică supremă. El este numit de consuli sau de către unul dintr-aceştia, după aprobarea Senatului, dar pentru un termen limitat, de aproximativ şase luni. Unii autori, în căutarea etimologiei cuvîntului *dictator*, s-au gîndit la acţiunea de a numi: *"dictator... ab eo appellatur quia dicitur"*. Alţii cred că ar veni de la verbul *dictare*, o forma mai dură a lui *dicere*, a zice[2], apropiat de *jus dicendi*. La Roma, responsabilii vor mai ales să excludă posibilitatea unei puteri personale ce ar putea degenera în tiranie, după cum o demonstrează tentativele unor *magistri populi* sau ale cîtorva consuli parvenind la dictatură, ca în cazul *Decemviri*-lor, celor zece legislatori autori ai unei lovituri de stat, pe la 450 î.Hr. Iată de ce dictatura constituie o magistratură extraordinară, ce nu-şi are locul decît în perioade de primejdie. Două excepţii în materie de dictatură au marcat istoria

1. Th. Mommsen, *Le droit public romain*, 7 vol., Paris, 1889-1892, 3.161-207; Jean Rouvier, *Du pouvoir dans la république romaine. Réalité et légitimité. Etude sur le "consensus"*, Paris, 1963; Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, 1969; A. Momigliano, "Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana", *Labeo*, 23, 1977, pp. 7-15; Marianne E. Hartfield, *The Roman Dictatorship. Its Character and ist Evolution*, Berkeley, 1982; C. Nicolet, "La dictature à Rome", în *Dictatures et légitimité*, pp. 69-84 (bibl.).

2. Cf. Georg Wolfgang Felix Hallgarten, *Dämonen oder Retter? Eine kurze Geschichte der Diktatur seit 600 v. Chr.*, München, 1966; Johannes Irmscher, "Die Diktatur. Versuch einer Begriffsgeschichte", *Klio*, 58, 1976, pp. 273-287; J. Irmscher, "La dittatura. Tentativo di una storia concettuale", în *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, pp. 55-76; Giovanni Meloni, "Dottrina romanistica, categorie giuridico-politiche contemporanee e natura del potere del *dictator*", *ibid.*, pp. 77-110 (bibl.).

Republicii romane: cea a lui Sylla şi cea a lui Cezar. Aceste două cazuri demonstrează cum anume dictatura ar putea degenera, pe viitor, în tiranie. Orice dictatură ce depăşeşte limitele temporare definite prin drept se transformă inevitabil în tiranie, răsturnînd astfel constituţia republicană — iată unul dintre marile subiecte dezvoltate de Cicero în *Discursurile* sale. După asasinarea lui Cezar, Marcus Antonius va aboli, prin lege, instituirea dictaturii[1].

Legislaţia contra aspiranţilor la tiranie

Conştienţi de pericolele unei dictaturi pe viaţă, romanii perioadei republicane şi-au luat măsuri de precauţie, în special prin adoptarea unor dispoziţii în materie de crimă contra statului, de înaltă trădare (*perduellio*). La Roma, orice magistrat, înainte de a intra în funcţie, se angajează prin jurămînt să respecte legea în vigoare. Ceea ce nu exclude că el ar putea schimba sau ameliora această lege, cu condiţia de a recurge în acest scop la mijloace legale. Totuşi, există excepţii care vizează restaurarea regalităţii sau a unei alte magistraturi ce ar implica puterea absolută. În aceste cazuri este vorba de crimă de *perduellio*, care nu desemnează doar actul în sine, ci şi intenţia şi tentativa ca atare de a pune mîna pe putere. Expresiile latine utilizate de scriitori şi istorici (Varro, Cicero, Valerius Maximus, Pliniu, Quintilian etc.) indică asupra tentativei de a pune mîna pe putere sau pe regalitate (*regnum occupare*, sau *appetere*, sau *affectare*); în acelaşi timp, a provoca o revoluţie echivalează cu "a aduce o noutate" (*res novas studere* sau *moliri*). În termenii mai tehnici ai dreptului public roman, magistratura ce corespunde regalităţii este desemnată ca fiind o magistratură ale cărei decizii nu sînt supuse votului poporului (*provocatio ad populum*), ceea ce înseamnă că acestea din urmă scapă controlului şi aprobării eventuale din partea poporului.

---

1. În 44 î.Hr., prin *Lex Antonia de dictatura in perpetuum tollenda*, Marcus Antonius suprimă pentru totdeauna dictatura şi decretează pedeapsa cu moartea pînă şi pentru cel care ar îndrăzni să vorbească despre dictatură; art. "*Lex Antonia*", *Paulys Realencyclopädie*, 12/2.2324. — Privitor la amnistiile decretate de Senat în perioada de tranziţie de la republică la principat, Mommsen (*Le droit penal*, 2.140, nr. 3) scrie: "În acest fel imunitatea a fost acordată de către un senatus-consult asasinilor lui Cezar, apoi soldaţilor lui Antoniu ce şi-au depus armele în răstimpul fixat; în 711/ 43 conducătorilor partidelor politice care au pus mîna ilegal pe arme".

Unii istorici, în special Titus Livius, fac caz de o legislaţie ce condamnă sever aceste tentative de restaurare a monarhiei, împotriva cărora cetăţenii se angajează prin jurămînt în cazul lor înşişi, dar şi al urmaşilor lor (Titus Livius, II, 1, 9). În mod cert, această legislaţie ţine de legendă, totuşi ea prezintă pentru noi un interes major, deoarece constituie o mărturie a unei stări de spirit ce corespunde tradiţiilor Romei republicane, pe care Cicero o incarnează perfect.

Legile "Valeriæ" contra tiranilor prezumtivi

Autorii vorbesc de obicei despre *Lex Valeria* ca despre legea antică ce-i pedepseşte pe cei ce aspiră la tiranie. Dar nu există o singură lege purtînd acest nume. Prima este legea atribuită lui Publius Valerius, care-l înlocuieşte pe Collatin în funcţia de consul în primul an al Republicii, mai exact, în 509 î.Hr. Acuzat el însuşi de a fi aspirat la tiranie, acesta adoptă o lege ce "anatemizează persoana şi bunurile oricui va aspira la regalitate" (Titus Livius, II, 8, 2). În semn de recunoştinţă, poporul îl va numi "Publicola", slugă a poporului. Cea de a doua este legea Valerio-Horatiana, propusă în 449 î.Hr. de doi consuli, Lucius Valerius, numit şi el Publicola, şi Marcus Horatius, ambii protectori ai libertăţilor populare. Această lege stipulează "interdicţia de a crea o magistratură nouă fără consultarea [aprobarea unei părţi a poporului] şi autorizaţiile religioase şi legale de a-l ucide pe contravenient fără a fi acuzat de crimă" (Titus Livius, III, 55, 5). Cea de a treia este *Lex Valeria de provocatione* (Titus Livius, X, 9, 3-6), propusă de consulul Marcus Valerius Corvus în 300 î.Hr., al cărei conţinut e asemănător celui al legii precedente.

Este vorba, aşadar, de trei legi similare, atribuite unor Valerii de mai demult pentru a le spori autoritatea. Iată de ce critica modernă crede că se poate vorbi de una şi aceeaşi lege. Oricum ar fi, prima e fără doar şi poate fictivă şi o anticipează pe cea de a treia, singura istorică. Cît despre cea de a doua, datînd din 449 î.Hr., ea constituie, probabil, o anticipare a unei legi asemănătoare din 339 î.Hr. (*Lex Publilia*)[1].

1. Th. Mommsen, *Le droit pénal*, 2. 138-254; *A Commentary on Livy, Books 1-5*, by Robert Maxwell Ogilvie, Oxford, pp. 252-254, 497-503; art. *"Leges Valeriæ"*, *Paulys Realencyclopädie*, 2/2.2417.

Tiranii ucenici

Exemplele aplicării acestor legi sau a unor legi asemănătoare sînt, la rîndul lor, înconjurate de legende. Totuşi le semnalăm, dat fiind că acestea vor constitui referinţe istorice precise. Se menţionează adeseori cazul lui Spurius Cassius care, în timpul celui de-al treilea său consulat, în 486 î.Hr., ar fi propus prima lege agrară pentru a distribui anumite teritorii plebei în scopul de a-i obţine favoarea. Acuzat că ar fi aspirat la tiranie, este judecat şi executat în 485 î.Hr. (Titus Livius, II, 41). Se cunoaşte, de asemenea, cazul lui Spurius Mælius, un plebeu bogat care cîştigă favoarea plebei distribuindu-i mari cantităţi de grîu. Acuzat de a fi nutrit acelaşi vis, este asasinat într-o ambuscadă, în 439 î.Hr., de către Caius Servilius Ahala, şef de cavalerie. Se citează şi episodul lui Marcus Manlius, zis şi Capitolinus, deoarece i-a înfrînt eroic pe galezi pe colina Capitoliului. Acuzat de aceeaşi crimă ca primii doi predecesori, este ucis în 385 î.Hr. (Titus Livius, VI, 20).

Relatările mai mult sau mai puţin legendare vizîndu-i pe Spurius Cassius şi Spurius Mælius prefigurează, la anumiţi autori, păţaniile lui Tiberius Gracchus, alt celebru magistrat, acuzat de a fi aspirat la tiranie şi ucis într-o încăierare, în 133 î.Hr.

Aceste episoade, fie că sînt sau nu autentice, demonstrează că tradiţia republicană creditează cu un anume temei teoria juridică ce autorizează orice cetăţean roman să ucidă fără proces şi nepedepsit pe oricine ar încerca să răstoarne Republica sau a instaurat deja o formă de tiranie ori de magistratură echivalentă (fără dreptul de a face apel la popor). O atare doctrină, tinzînd să considere legitimă doar constituţia republicană, nu este scutită de contradicţii. Astfel, în cazul lui Spurius Mælius, ucigaşul Ahala este condamnat la exil; după asasinarea lui Cezar, succesorii săi îi urmăresc pe făptaşi ca fiind culpabili, în dezacord cu opinia lui Cicero. În cele din urmă, aşa-zisa legislaţie romană contra tiranilor va juca un rol esenţialmente politic, fără a intra cu toate acestea în dreptul penal.

Libertatea poporului

Ceea ce caracterizează cu adevărat perioada republicană este instaurarea libertății de care vor beneficia păturile sociale pînă de curînd supuse patriciatului: plebeii și mai ales poporul. Creșterea populației, o dată cu anexarea teritoriilor limitrofe și a locuitorilor lor latini, etrusci și sabini, are drept consecință pentru comunitate sosirea altor grupuri de proprietari agricoli care, ca și predecesorii lor, sînt chemați să-și satisfacă serviciul militar. Dat fiind numărul lor, importanța acestora crește în dauna celei a patriciatului. Reformele în domeniul organizării militare, atribuite de tradiția legendară lui Servius Tullius, implică o semnificație sporită a *plebs*-ului, integrat de curînd în populație, precum și a *populus*-ului. À propos de acesta din urmă, trebuie să amintim că termenul *populus*, cu accepția sa originară, indică ansamblul trupelor sau armata Romei primitive[1]. Anume în acest sens noi am vorbit de *magister populi* ca despre comandantul-șef. Totodată, expresia *Populus Romanus Quirites* desemnează totalitatea cetățenilor valizi înscriși în *curiae* și care alcătuiesc comunitatea civilă.

Definiția *populus*-ului

O dată cu instaurarea Republicii, *populus*-ul își abandonează funcția militară pentru a-și afirma cu prioritate funcția civilă, pînă într-acolo încît va juca un rol important în viața comunității deliberante, numită *comitia*. Această comunitate sfîrșește prin a participa la gestionarea treburilor publice, *res publica*, în acord cu autoritatea Senatului, după cum o indică expresia *Senatus Populusque Romanus*. Cicero va da o definiție celebră, atunci cînd va scrie că

> statul (*res publica*) este treaba poporului (*res populi*); iar prin popor trebuie să înțelegem nu orice adunătură de oameni grupați în turmă într-o manieră întîmplătoare, ci un grup de oameni asociați unii cu alții prin adeziunea lor la aceeași lege (*juris consensu*) și printr-o anumită comunitate de interese (*De republica*, I, 25).

1. Cf. Gabrio Lombardini, *Concetti fondamentali del diritto pubblico romano*, Roma, 1942, p. 11; De Francisci, 3/1.96.

Definiţie utilă, cu condiţia să ne aducem aminte că aceasta e destul de tîrzie şi că Cicero o împrumută de la cultura greacă, în special de la învăţătura stoicilor. Definiţia sa corespunde mai degrabă celei a *civitas*-ului (apropiat de grecescul *polis*), ce subliniază calificarea juridică a *cives*-ilor, cetăţenii organizaţi în comunităţi care se bucură de drepturile lor.

Civitas şi *res publica*

Cu timpul, termenul *civitas* va desemna de asemenea spaţiul în care îşi are reşedinţa comunitatea organizată, cetatea şi teritoriul său învecinat. Termenul *res publica* este apropiat de *civitas*, dar nu implică nici o asimilare cu teritoriul. *Res publica* sau *res populi* indică treburile de interes public, în raport cu cele de interes privat. *Res publica*, de curînd personificată în calitate de subiect juridic, va căpăta o semnificaţie ce se apropie de termenul modern al statului, desemnînd forma de organizare a acestuia: *status rei publicae*. *Constituere rem publicam* înseamnă a ordona diferite magistraturi în cadrul unui proces de ameliorare în vederea binelui statului, fără a le considera cu toate acestea ca fiind definitive. Dimpotrivă, *constitutio rei publicae* devine definitivă în secolul al VI-lea î.Hr., atunci cînd se decretează abolirea monarhiei, adică a *regnum*-ului, care nu este considerat la drept vorbind o *constitutio*, deoarece dominarea *rex*-ului exclude participarea comunităţii la gestionarea guvernării. În acest caz, nu se mai poate vorbi de *civitas*, nici de *res publica*, cu atît mai mult, de *populus*.

Puterea publică

Anume poporul este cel care, în perioada republicană, devine, într-un fel, protagonistul vieţii publice. Acest element aduce o schimbare considerabilă în înseşi concepţiile despre putere, deoarece ideii de putere personală incarnată în *rex* îi succede ideea de putere impersonală ce formează instituţiile, Senatul, *comitia* cetăţenilor şi *plebiscita* poporului, care deliberează cu privire la materiile de interes comun şi care promulgă legile. *Populus*-ul devine sursă de drept, *jus publicum*, ce se armonizează cu obiceiurile moştenite de la predecesori, *mores*, deja consacrate prin tradiţie. În noua *civitas*, formată din patricieni

şi plebei, participarea *populus*-ului la viaţa publică se stabilizează şi devine chiar preponderentă, începînd cu secolul al IV-lea î.Hr., ca urmare a admiterii plebeilor în magistraturi.

Este motivul ce-l va determina pe Cicero să formuleze prerogativele poporului, folosind următoarea expresie: "Nemo protestatem habet nisi a populo" (*De lege agraria*, II, 11). O frază celebră ce merită a fi înţeleasă cum se cuvine; într-adevăr, nu trebuie să ne gîndim la o delegare a puterii din partea poporului către magistrat, dat fiind că acesta din urmă, asumîndu-şi *imperium*-ul, poate dispune de el la fel cum, odinioară, dispunea deţinătorul puterii suverane. Dimpotrivă, este vorba de o alegere (*creatio*), în virtutea căreia magistratul îşi asumă îndatoririle şi devine stăpîn. Această caracteristică a puterii nelimitate a magistratului suprem este, probabil, singura ce mai subzistă din vechiul regim monarhic, lăsînd să planeze un fel de ambiguitate cu privire la puterea efectivă a magistraţilor. În consecinţă, unul dintre eforturile legislatorilor va consta în a îngrădi *imperium*-ul printr-o serie de legi scrise, începînd cu cea de-a *XII Tables*, reunite de Decemvirs între 451-449 î.Hr. Către secolul al II-lea î.Hr., magistratul va fi obligat, în cinci zile de la intrarea în funcţie, să depună un jurămînt prin care se angajează să respecte şi să salvgardeze instituţiile statului; în alţi termeni — drepturile *populus*-ului *romanus*, de la care emană întreaga putere.

Libertas

Mai bine ca oricare alta, noţiunea de *libertas* ne poate face să înţelegem în ce măsură *populus*-ul este conştient de prerogativele sale şi, am putea spune, de suveranitatea sa în epoca republicană. Pentru romani, *libertas* nu rezidă în ceva arbitrar, nici în bunul plac de a face sau a nu face ceea ce vrei. *Libertas* implică faptul că cetăţeanul are datoria de a acţiona în conformitate cu legea. Sclavul nu-i liber, deoarece este supus patronului său, *dominus*. În acelaşi fel, un popor nu este liber de vreme ce depinde de bunul plac al celui ce deţine o putere personală. În revanşă, el se poate numi liber atunci cînd constituie o comunitate guvernată de legi. În acest sens, organizarea juridică este cea care conferă privilegiul libertăţii unui popor, ca şi unui individ. O *civitas* îşi merită numele atunci cînd se bucură de o administraţie organizată în

mod juridic, chiar şi în cazul în care este condusă de un guvernator. Statutul *libera civitas*, în particular, este facultatea de a se bucura de o administraţie guvernată de legi, fără a fi supusă controlului unui guvernator. Cel puţin în teorie, dat fiind că nu rare sînt cazurile cînd vedem cum, în provincii, anumiţi guvernatori încalcă legile la respectarea cărora sînt obligaţi să vegheze şi, mai ales, să le respecte ei înşişi. Nu-i mai puţin adevărat că, la romani, conceptul de *libertas* cunoaşte o dezvoltare considerabilă, încît constituie însăşi esenţa *civitas*, temelia *res publica*, scopul principal al *leges*, într-un cuvînt, privilegiul *populus*-ului. Cicero o defineşte drept o cucerire romană prin excelenţă:

> Libertatea nu rezidă în nici o cetate, cu excepţia celei unde puterea poporului este suverană. În mod cert, nimic nu poate fi mai dulce decît libertatea care, atunci cînd nu-i echitabilă (*æqua*), nu este libertate. (*De republica*, I, 31)

În opinia lui Cicero şi a altor contemporani, nimic nu a compromis mai mult libertatea romană decît prelungirea funcţiilor unor magistraţi sau caracterul lor ereditar, cărora numeroşi teoreticieni şi istorici le atribuie chiar originea crizei instituţiilor, mai întîi regale, apoi republicane[1].

Consulatul

Nicăieri nu se vede mai bine dubla exigenţă — de a salvgarda libertatea şi de a limita durata funcţiei magistraturii — decît în istoria consulatului. Consulatul constituie instituţia-cheie a perioadei republicane, deoarece consulul îşi asumă, în mare parte, autoritatea deţinută cîndva de regi, dar pentru un timp limitat. Regii îşi exercitau funcţia pe viaţă, pe cînd cei doi consuli, selectaţi prin cooptare şi aleşi de *comices centuriates* (formate din o sută de cetăţeni fiecare), rămîn în funcţie timp de un an, guvernînd rînd pe rînd cîte o lună. Puterea lor este una extinsă;

1. Cf. C. Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditeranéen, 264-27 av. J.-C.*, 2 vol (1: *Les structures de l'Italie romaine*; 2: *Genese d'un empire*), Paris, 1977-1978, p. 400 ş.u. — Cf. Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Idea during the Late Republic and the Early Principate*, Cambridge, 1950.

ei conduc treburile publice, comandă armata în virtutea *imperium*-ului (conferit uneori de Senat); ei administrează justiţia şi au prerogativa de a consulta auspiciile majore. Ei îşi numesc succesorii cu aprobarea poporului, care le conferă acestora întreaga putere, votînd *lex curiata de imperio*. Anume consulii sînt acei care, în circumstanţe extraordinare, desemnează, fără a consulta poporul, *dictator*-ul căruia îi deleagă puterea lor. Dictatorul roman — am spus-o ceva mai sus — trebuie să fie un fost magistrat ce va deţine puteri extinse pentru o durată limitată, în general, de şase luni. El nu are dreptul să-şi numească un succesor.

Forma constituţională şi instituţiile Romei vor fi obiect de analiză şi de comparaţii pentru numeroşi observatori contemporani, filozofi, scriitori, istorici din Roma sau din străinătate.

Polibiu (cca 202 - cca 120 î.Hr.)

Printre aceştia din urmă, grecul Polibiu se distinge graţie inteligenţei studiului său referitor la guvernarea Romei, pe care o admiră, chiar dacă analiza politică nu este la înălţimea celebrei sale activităţi de istoric. În *Istoria*[1] sa, Polibiu declară că preferă "istoria politică", altfel spus, istoria "pragmatică". Abordînd problema tiraniei, Polibiu nu se deosebeşte de alţi autori ai epocii sale care au relatat vicisitudinile tiranilor greci fără a se prea apleca asupra problemelor teoretice; tirania este o realitate politică la fel ca altele. Pe de altă parte, Polibiu face deosebirea între *tyrannos*-ul rău şi regele bun, *monarchos* şi *basileus*, dar nu face nici o diferenţă între uzurpator şi un rege rău, devenit tiran. Polibiu acceptă opiniile timpului său cu privire la pedepsirea tiranilor, la adresa cărora nu găseşte suficiente cazne.

1. Cf. ed. de Paul Pédech *et al.*, Paris, 1961-1977: a se vedea Frank William Walbank, *A historical Commentary on Polybius*, 3 vol., Oxford, 1957-1979. — Cf. Kurt von Fritz, *The Theory of the mixed Constitution in Antiquity. A critical analysis of Polybius' political Ideas*, New York, 1954; P. Pédech, *La méthode historique de Polibiu*, Paris, 1964; C. Nicolet, «Polibiu et les institutions romaines», în *Polibiu. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 20, dir. E.Gabba, Vandœuvres, Geneva, 1973, p. 209-259; Domenico Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli, 1978.

> Chiar dacă e adevărat că Aristomachos (tiran al Argosului) a fost supus celei mai cumplite dintre cazne, după cum afirmă autorul nostru (Phylarchos), lucrul acesta nu va constitui o ispăşire suficientă pentru crimele comise în decursul unei singure zile din viaţa sa.

La fel în ceea ce priveşte tiranicidul: Polibiu acceptă ideile curente ce acordă impunitate asasinilor tiranului, cum ar fi cazul lui Antigonos (zis şi Doson) şi Aratos din Sicyone.

> Nu trebuie să le imputăm lui Antigonos şi Aratos violarea dreptului sub pretextul că, făcîndu-l prizonier de război pe un tiran, îl vor omorî supunîndu-l la torturi, dat fiind că cei care, chiar şi în timp de pace, îi pedepsesc pe astfel de oameni cu moartea sînt aplaudaţi şi ridicaţi în slăvi de către oamenii de bine. (III, 60)

Reflecţiile sale ne interesează în special în ceea ce priveşte dinamica ce leagă între ele diversele forme de guvernare. În cea de a şasea carte a *Istoriei* sale, Polibiu reia discuţia despre cele şase tipuri tradiţionale de constituţii şi dezvoltă propria teorie a ciclurilor formelor constituţionale, dînd dovadă de originalitate.

Originile puterii

Polibiu zugrăveşte, în linii mari, formarea guvernărilor drepte care, printr-un proces "natural" de corupere, degenerează în guvernări nedrepte. Pe urmele lui Protagoras, Platon, Epicur, el descrie originile societăţii, a cărei conducere este încredinţată, la începuturi, celui mai puternic. "Acolo unde autoritatea nu are alte limite decît forţa, se poate vorbi de autocraţie. Apoi, atunci cînd, cu timpul, sociabilitatea şi sensul solidarităţii se dezvoltă, îşi face apariţia regalitatea", cu condiţia să fie "acceptată în mod liber de către supuşi în virtutea convingerii, şi nu din frică sau prin forţă". "Astfel, pe nesimţite, despotul se transformă în rege, în măsura în care raţiunea subminează umoarea şi forţa în exercitarea suveranităţii. În asemenea mod apar la oameni, în urma unui proces natural, primele noţiuni de bine şi de dreptate, precum şi

contrariul lor; or, anume aici se găseşte originea şi începutul adevăratei regalităţi." (VI, 5, 10-12) Dar această evoluţie, acest progres al raţiunii, binelui şi adevărului, nu durează decît timp de o generaţie, pînă cînd decăderea moravurilor perverteşte obiceiurile guvernanţilor, care pînă de curînd trăiau "ca toată lumea, împreună cu toată lumea. Apoi vin regii care, prin dreptul naşterii, succed părinţilor lor". Uitarea virtuţilor părinteşti îi face pe tinerii regi să creadă "că totul le este permis pentru a-şi satisface dorinţele amoroase, fie şi bravînd decenţa. O atare conduită suscită ici invidie sau reprobare, colo ură şi mînie, şi astfel regalitatea se preschimbă în despotism, în timp ce regimul începe să fie zdruncinat de conspiraţii îndreptate împotriva principelui... Regimul monarhic şi autocratic este, aşadar, distrus din temelie şi o guvernare aristocratică vine să-i ia locul". La început, conducătorii aristocraţi se remarcă prin prioritatea pe care o acordă interesului comun, prin serviciile aduse bunăstării statului şi cetăţenilor, dar după o generaţie această stare a lucrurilor se schimbă; "Apoi copiii acestor oameni moştenesc puterea de la părinţii lor şi, neavînd nici o exprerienţă a sorţii potrivnice, nici o idee despre ceea ce reprezintă egalitatea civilă şi libertatea cuvîntului... se abandonează, unii lăcomiei şi dorinţei arzătoare de bani contrară oricărei echităţi, alţii beţiei... În felul acesta ei preschimbă aristocraţia în oligarhie, răspîndind din nou în sînul poporului resentimente asemănătoare acelora despre care s-a vorbit mai sus. Ca urmare, aceştia cunosc, la rîndul lor, aidoma despoţilor de pînă la ei, un sfîrşit dezastruos" (VI, 7, 6-9; 8, 1-6).

Ciclul formelor de guvernare

Înlănţuirii formelor de guvernare, de la regalitate la tiranie, de la tiranie la aristocraţie şi de la aristocraţie la oligarhie îi succede trecerea acesteia din urmă la democraţie. "Finalmente, după ce au masacrat sau au exilat guvernanţii, cetăţenii nu-şi asumă riscul să restabilească regalitatea, dat fiind că frica de a vedea reapărînd abuzurile de cîndva rămîne încă vie. Cu atît mai mult nu îndrăznesc să încredinţeze guvernarea unui grup, deoarece deruta de ieri obsedează toate spiritele. Neputînd, aşadar, conta pe ei înşişi, cetăţenii trag concluziile de rigoare din experienţa trecută, înlocuind constituţia oligarhică printr-o

guvernare democratică şi asumîndu-şi conducerea treburilor de stat." La fel ca regalitatea sau aristocraţia, guvernarea democratică nu durează decît una sau două generaţii, timp în care se respectă "egalitatea în ceea ce priveşte dreptul la cuvînt şi la libertatea de expresie. Dar, de îndată ce se ridică o nouă generaţie şi guvernarea democratică ajunge pe mîinile nepoţilor părinţilor-fondatori ai regimului, obişnuinţa face ca aceste drepturi să nu mai fie preţuite la adevărata lor valoare". Setea de cîştig, dorinţa arzătoare de putere, coruperea oamenilor din popor, toate acestea fac să degenereze democraţia pentru a restaura domnia forţei. "Poporul asmuţit masacrează, exilează, decretează împărţirea pămînturilor, aceasta pînă-n momentul în care decade la rang de bestie feroce, şi atunci se pomeneşte din nou plasat sub autoritatea unui stăpîn ce guvernează ca un despot."

> Acesta-i ciclul constituţiilor (πολιτειων ανακυκλωσιζ); aceasta-i înlănţuirea naturală prin care regimurile se transformă, iar apoi sînt înlocuite de altele, pînă cînd se revine la punctul de plecare. (VI, 9, 10)

Acest raţionament e, prea poate, naiv, respectiv simplist, dar el reflectă atît demersul intelectual al lui Polibiu, cît şi structura ciclică a constituţiilor, care, altminteri, nu este nici fixă, nici invariabilă. "Odată discernut în mod clar lucrul acesta, ne putem neîndoielnic înşela, atunci cînd emitem o previziune referitoare la viitorul cutărui sau cutărui regim, în evaluarea timpului, dar în ceea ce priveşte determinarea stadiului creşterii sau decadenţei în care se află şi la ce va duce viitoarea revoluţie, nu riscăm niciodată să cădem în eroare, cu condiţia să judecăm fără pasiune şi fără animozităţi." Această schemă postulează, în opinia lui Polibiu, "că apariţia şi evoluţia instituţiilor urmează un curs natural; la fel se întîmplă în natura lucrurilor, după creştere venind declinul". Istoricul politic, istoricul pragmatic, după cum se declară, este dublat de un filozof al istoriei. Din păcate, Polibiu nu explică funcţionarea a ceea ce numeşte "cursul natural" sau "natura lucrurilor"; pe de altă parte, el vorbeşte de schimbare şi de vlăguire cărora le sînt supuse toate fiinţele, adăugînd: "Necesitatea ce domneşte în natură e suficientă pentru a ne asigura de acest lucru". (VI, 57, 1)

Polibiu exaltă mereu constituţia romană ca fiind exemplul cel mai împlinit de constituţie mixtă: monarhică prin autoritatea consulilor, aristocratică prin puterea Senatului, democratică prin participarea poporului la guvernare (VI, 11-14). Aprofundînd cercetarea constituţiei romane pentru a înţelege "cum aceasta şi-a atins cel mai înalt grad de perfecţiune şi cum va trebui să cadă în declin pe viitor", autorul revine la teoria sa a declinului statelor ce şi-au atins culmea supremaţiei. El pune în cauză prosperitatea economică, corupţia magistraţilor, pasiunile puterii etc. Dar mai ales poporul este cel care poartă întreaga vină:

> Responsabilitatea schimbării îi va reveni, aşadar, clasei populare, fie că ea se consideră lezată de lăcomia unora, fie că linguşirile cîtorva ambiţioşi îi umflă peste măsură pretenţiile. Astfel că, mînat de pasiuni şi ajungînd să asculte doar de umorile sale, poporul nu mai vrea să se supună, nici să împartă suveranitatea cu clasele conducătoare. El îşi atribuie prioritatea în toate domeniile. Cînd se ajunge aici, se vor aplica, probabil, regimului nou raporturile cele mai bune, cele ale libertăţii şi democraţiei, dar acest lucru se va întoarce, în realitate, în cea mai rea dintre guvernări, guvernarea plebei (*ochlocraţie*). (VI, 57, 7-9)

Această reflecţie percutantă, suprinzătoare din partea unui autor ca Polibiu, va provoca numeroase discuţii din partea interpreţilor viitori. Nu-i mai puţin adevărat că, bazîndu-se pe experienţa sa istorică şi politică, autorul emite o rezervă faţă de democraţie, oricît de lăudabilă şi de liberală ar fi aceasta.

Să căutăm, aşadar, în realitatea istorică temeinicia intuiţiei lui Polibiu.

CRIZA *RES PUBLICA* ŞI VESTIREA TIRANIEI

Dat fiind că puterea supremă, maiestatea (*majestas*), rezidă în *populus*, este în interesul acestuia din urmă ca toate instituţiile republicane să se dezvolte pe parcursul anilor şi timp de secole de expansiune romană, pînă în ziua în care aceleaşi instituţii încetează să mai convină noilor exigenţe ale *res publica*. În linii mari, am putea distinge trei momente ale crizei, marcate de trei personalităţi: Tiberius Gracchus, Sylla şi Cezar.

Printre elementele militare, juridice, economice şi sociale ce alcătuiesc istoria acestor crize, am putea distinge două, comune diverselor faze din secolele II şi I î.Hr., care ar fi în stare să arunce mai multă lumină asupra unui proces foarte complicat: *a*) facultatea de a prelungi aflarea în funcţie sau magistratura uneia şi aceleiaşi persoane; *b*) sporirea puterii poporului, care se va impune peste alte autorităţi (ale magistraturilor şi Senatului). Primul element este considerat ca fiind una din cauzele principale ale căderii regimului republican ("la prolongatione degli imperii", va spune Machiavelli, *Discursuri*, III, 24); ultimul, combinat cu primul, constituie una dintre sursele tiraniei nelimitate ce se bazează, teoretic, pe voinţa populară.

Tiberius Gracchus

Tiberius Sempronius Gracchus (162-135 î.Hr.), fiu al generalului roman omonim, a intrat în istorie mai ales graţie unei legi agrare (*lex Sempronia*) ce preconiza distribuirea pămînturilor acaparate de marile familii cetăţenilor săraci[1]. Bătăliile sale în numele poporului roman, al cărui tribun este în 133 î.Hr., trădează totuşi o anumită tendinţă de dereglare a sistemului republican. În mai multe reprize, adversarii săi, patricieni şi senatori, condamnă conduita sa ce vizează favorizarea poporului prin încălcarea prerogativelor magistraţilor şi ale Senatului. În sfîrşit, Tiberius practic violează legile atunci cînd, ajuns la capătul mandatului, încearcă să facă tot posibilul pentru a fi reales (*ne quis semetipsum creare possit*) ca tribun pentru încă un an.

În ochii adversarilor săi, tentativele lui Tiberius ilustrează dorinţa acestuia de a răsturna ordinea republicană. Oare nu tinde el, atunci cînd face să se adopte o serie de legi, să plaseze tribunatul în fruntea tuturor altor magistraturi şi să confere un fel de omnipotenţă suveranităţii populare (*omnia per plebem agi debere*), în timp ce stabilitatea republicană se întemeiază pe echilibrul puterilor (cf. Polibiu, VI, 9, 8 ş.u.)? Nemulţumit de a fi tribun al poporului, Tiberius aspiră la o dictatură prelungită: aceasta e opinia nobilimii şi a Senatului, care caută

1. Cf. Daniel de Leon, *Two Pages from Roman History. Plebs Leaders and Labor Leaders, and the Warning of the Gracchi*, New York, 1959; *Les Gracques, ou crise agraire et révolution à Rome*, prefaţată de C. Nicolet, Paris, 1967.

să se debaraseze de cel pe care-l consideră, de-acum înainte, drept un dușman public. Trebuie "salvată republica și aneantizată tirania (τη πολει βοηθειν και καταλυειν)", exclamă Nasica (Cornelius Scipio Nasica) în plenul Senatului. Astfel, patricienii suscită mînia mulțimii, ce-i va masacra pe conducătorii *populares*-urilor și pe Tiberius în persoană (Plutarh, *Tiberius Gracchus*, 19, 3 ș.u.).

Caius Gracchus

Fratele său, Caius Sempronius Gracchus (154-121 î.Hr.), tribun în 124 î.Hr., urmează aceeași traiectorie în tentativa de a transforma Republica într-un fel de democrație[1]. Caius dă prioritate ordinului ecvestru în dauna celui senatorial și caută să diminueze influența consulilor în Senat; se simte că se îndreaptă spre puterea monarhică (Plutarh, *Caius Gracchus*, 6, 1). Va sucomba lîngă Aventin, împreună cu trei mii de fideli, învins de trupele trimise de Senat sub conducerea consulului Opimius (*ibid.*, 17, 3 ș.u.).

De fiecare dată recursul la magistraturi extraordinare creează ocazia producerii unor tiranii, fie că sînt de origine democratică, sprijinindu-se pe voința poporului, fie de origine aristocratică, încurajate de o coaliție senatorială. Atît în primul caz, cît și în cel de al doilea, *res publica* se află în pericol, iar împreună cu ea, întregul sistem republican, ce se bazează pe durata anuală a magistraturilor (consul, pretor etc.).

Sylla

Ascensiunea rapidă și uluitoare a aristocratului Lucius Cornelius Sylla[2] (138-78 î.Hr.), într-o perioadă de lupte interne și de războaie civile, constituie cel mai bun exemplu. După ce va fi întreprins un marș asupra Romei, în 88 î.Hr., Sylla convoacă Senatul și își atribuie puterea supremă (*imperium*) cu efect retroactiv. Ajuns singurul arbitru al

1. Cf. *Demokratia et Aristokratia. À propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, dir. C. Nicolet, Paris, 1983.

2. Cf. Jérôme Carcopino, *Sylla, où la monarchie manquée*, Paris, 1942; Theodora Hantos, *Res publica constituta. Die Verfassung des Dictators Sulla*, Stuttgart, 1988 (*Hermes, Einzelschriften*, 50).

guvernării, el îi declară duşmani publici (*hostes rei publicae*) pe adversarii săi, printre care Caius Marius şi alţi şefi ai partidului popular. Reducînd puterea tribunilor poporului la bunul plac al Senatului şi al elementului aristocratic, el mizează pe restaurarea *res publica*. În 82 î.Hr., unul din oamenii săi, Lucius Valerius Flaccus, numit *interrex* şi *princeps senatus*, îi propune poporului să-l numească pe Sylla dictator (*Lex Valeria de Sulla dictatore creando*), pentru un timp nedeterminat, în scopul de a legifera restabilirea Republicii (*dictator legibus scribundis et reipublicae constituendae*), avînd împuterniciri sporite: el poate condamna cetăţenii la moarte fără a le intenta proces, poate confisca şi distribui pămînturi publice sau aparţinînd unor particulari etc. Este vorba, în cazul dat, de o putere nelimitată, pe care autorii au calificat-o *regnum*, sau *regalis potestas*, sau *dominatio* (Cicero, *Ad Atticum*, VIII, 11, 2; *De officiis*, II, 14, 51), şi pe care autorii greci o numesc monarhie, μοναρχια, βασιλειαşi, bine-înţeles, tiranie, τιραννια (Dionysios din Halicarnas, *Antichităţi romane*, V, 77)[1]. Este curios să constatăm că după atare răsturnări, constituţia romană rămîne, atît în substanţa, cît şi în forma sa, constituţia unei *res publica*.

Cezar

În pofida asemănărilor cu Sylla, cazul lui Cezar este unic în istorie din mai multe motive. Într-adevăr, reformele aduse de Caius Iulius Cæsar (101-44 î.Hr.) rînduielilor republicane se înscriu într-o perspectiva orientată către crearea unei forme monarhice a puterii. În acelaşi timp, trebuie să recunoaştem că aceleaşi instituţii republicane şi-au trădat insuficienţa deja în epoca lui Sylla, iar mai tîrziu, în perioada consulatului lui Pompei (Cneius Pompeius Magnus, 106-48 î.Hr.). Insuficienţă în sensul în care unul dintre principiile fundamentale ale republicii, constînd în excluderea reînnoirii şi prelungirii funcţiilor de magistraţi, în scopul prevenirii tentaţiilor tiranice, este abandonat dat fiind că circumstanţele, de cele mai multe ori ţinînd de starea de război, cer o putere forte şi continuă.

1. Pentru această parte referitoare la principat, a se vedea De Francisci, *Arcana imperii*, 3/1.169-338, în cazul dat 184.

Totodată, Senatul îi acordă lui Pompei o putere excepţională în anul 67 î.Hr. (*lex Gabinia*) cu ocazia războiului împotriva piraţilor, şi în 66 î.Hr. (*lex Manilia*), cu ocazia războiului împotriva lui Mitridate VI Eupator. Mai au loc derogări de la principiile republicane în anii 55-50 î.Hr., atunci cînd Pompei îşi atribuie *imperium*-ul plurianual, apoi cînd este ales *consul sine collega*, în timp ce era proconsul în Spania. Acest cumul al funcţiilor precedente, ce pune în pericol valorile republicane, va fi citat şi exploatat de Cezar.

După ce va întreprinde un marş asupra Romei, în 50 î.Hr., şi va prelua frîiele puterii în urma înfrîngerii lui Pompei, în 48 î.Hr., Cezar nu mai întîlneşte nici un obstacol în calea sa către culmile onorurilor. Numirile în funcţie se succed: în 49 î.Hr., în absenţa consulilor, comiţiile prezidate de pretorul M. Æmilius (*lex Æmilia*) îl numeşte dictator (*comitiorum habendorum causa*); în 48 şi în 47 î.Hr., Senatul şi poporul îi conferă dictatura militară (*imperium militæ*) şi împuterniciri fundamentale (*rei gerundae causa, imperium domi, veto*). După victoriile de la Thapsus, în 46 î.Hr., şi Munda, în 45 î.Hr., Cezar încarnează puterea supremă. El poate declara război fără a consulta Senatul, nici poporul; totodată, poate legifera pentru a reforma *res publica*. El are dreptul să-şi păstreze în următorii cinci ani, în cazul în care doreşte, împuternicirea de consul, să-i propună aproape pe toţi candidaţii la alegeri şi să numească el însuşi magistraţii, să atribuie după bunul său plac provinciile guvernatorilor, să-şi exprime opinia în Senat avînd prioritate faţă de cei doi consuli. Dincolo de aceste prerogative, care fac *imperium*-ul său unul excepţional, Cezar vrea să-şi reînnoiască pentru trei ani funcţia de cenzor, avînd controlul asupra vieţii private a cetăţenilor, şi pentru zece ani funcţia de dictator, care devine astfel perpetuă. Senatul sfîrşeşte prin a-i conferi lui Cezar titlul perpetuu de *imperator*, în plus ereditar. Comandant-şef suprem al tuturor armatelor romane şi dispunînd liber de caznaua publică, Cezar are toate atributele unui monarh, care poate de asemenea, după un timp oarecare, să se împopoţoneze cu titlurile de *parens patriae* şi de *pontifex maximus*, adăugînd la charisma sa de căpitan invincibil cea de rege de tip elenistic.

Toate aceste funcţii Cezar le poate cumula dat fiind că a reuşit, pe căi legitime, să le smulgă Senatului. Faţă cu această stare de lucruri, sînt tot mai numeroşi republicanii, invidioşii, adversarii ce se neliniştesc de soarta *res publica*. Iar atunci cînd totul e gata de o nouă ratificare

oficială a suveranităţii lui Cezar de către Senat, care urmează să-i confere titlul de *rex* (al populaţiilor străine, excepţie făcînd Roma şi Italia), pe data de 15 martie 44 î.Hr., Marcus Iunius Brutus, fiul său adoptiv, împreună cu alţi complici, îl înjunghie pe cel care, în ochii lor, a devenit cel mai redutabil dintre tirani.

După moartea lui Cezar, se vor confrunta într-o dezbartere ce va dura secole două opinii dominante: cea a lui Salustiu, istoric care vede în el un conducător genial; şi cea a lui Cicero, în opinia căruia Cezar, tiran notoriu, este omorît pe bună dreptate.

Cicero (106-43 î.Hr.)

Marcus Tullius Cicero nu este doar unul dintre cei mai mari oratori ai timpului său şi unul dintre cei mai importanţi gînditori politici ai istoriei romane, ci reprezintă pînă în zilele noastre autoritatea cea mai prestigioasă a culturii politice latine din epoca republicană. Opera sa a marcat toate domeniile: retorica, dreptul, morala, filozofia, politica şi literatura; scrierile lui Cicero, în decursul întregului Ev Mediu, reprezintă cultura clasică romană. Acelaşi lucru e valabil în ceea ce priveşte reflecţiile lui Cicero asupra tiraniei şi a tiranicidului[1].

1. A se vedea Karl Büchner, "Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros Staat", *Hermes*, 80, 1952, pp. 343-371; Vito Sirago, "Tyrannus. Teoria e prassi antitirannica in Cicerone e i suoi contemporanei", în *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Napoli, 31, n. s., 1965, pp. 179-225; Jean Béranger, "Ciceron précurseur politique", în *Principatus*, 1959, pp. 117-136; Alice Dermience, "La notion de «libertas» dans les œvres de Cicéron", *Les études classiques*, 25, 1957, pp. 157-167; C. Nicolet, "Le *De re publica* (VI, 12) et la dictature de Scipion", *Revue des études latines*, 42, 1964, pp. 212-230; Jean-Louis Ferrary, "Cicéron et la dictature", în *Dictatures*, 1988, pp. 97-105. – Cf. Maurice Pallase, *Cicéron et les sources du droit*, Paris, 1946; Ettore Lepore, *Il* princeps *ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, 1954; Viktor Poschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*, Darmstadt, 1962; Enrico Berti, *Il* De re publica *di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, 1963; Johannes A. Straub, *Vom Herrscherideale in der Spaetantike*, Stuttgart, 1964; Neal Wood, *Cicero's social and political Thought*, Berkeley, 1988; Luciano Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze, 1990; Philippe Muller, *Cicéron, un philosophe pour notre temps*, Paris, 1990; Gábor Hamza, "Riflessioni sulla teoria ciceroniana della Stato", *Il pensiero politico*, 29, 1996, pp. 83-89.

Tiranii istorici şi tiranii de epocă

În conformitate cu tradiţia retorică grecească, de care Cicero este impregnat, tirania constituie tema preferată a exerciţiilor de declamaţie. Acest antrenament literar implică anumite cunoştinţe istorice şi juridice circumstanţiale asupra tiranilor Antichităţii şi a situaţiilor specifice ale cetăţilor greceşti din acele vremi. Noii retori au obişnuinţa să recurgă la un argument mai mult sau mai puţin fictiv, făcînd aluzie la legile greceşti privitoare la tiranicid: legislaţia — afirmă aceştia, fără a aduce alte precizări — îi protejează pe asasinii tiranului; tiranicidul trebuie aşadar să se bucure de impunitate. La rîndul său, Cicero menţionează două legi pretins în vigoare în cetăţile greceşti.

> Exemplul îl constituie legea: "Asasinul tiranului va primi aceleaşi recompense ca şi învingătorii la Jocurile Olimpice; el îi va cere magistratului tot ce doreşte, iar magistratul îi va satisface cererea". Şi o altă lege: "După moartea tiranului, magistratul va ucide cinci, cele mai apropiate, rude de sînge ale acestuia". (*De inventione*, II, 49, 144)

Cicero aminteşte totodată de tirania exercitată de anumite grupuri ajunse la putere, cum ar fi tirania Spartiates-ilor între secolul al V-lea şi al IV-lea î.Hr., tirania Celor Treizeci de Tirani ai Atenei, din 404 î.Hr., cu care-i compară pe Decemvirs-ii Romei de pe la mijlocul secolului al V-lea î.Hr.

Autorul se arată mai pasionat şi adeseori chiar agresiv vis-à-vis de tiranii epocii sale. Pe cînd este tînăr chestor la Lylibea (Marsala), el intentează o acţiune contra propretorului Verres (Caius Licinius Verres), denunţînd furturile, exacţiunile şi tirania acestuia în detrimentul sicilienilor. Abia numit consul în 63 î.Hr., Cicero atacă legea agrară propusă de Publius Servilius Rullus, lege pe care o consideră tiranică în virtutea împuternicirilor pe care aceasta le acordă celor zece membri ai comisiei. A confirma această lege ar echivala cu a institui în mod legal un tiran în republică (*De lege agraria*, III, 2, 5). La fel de severă este poziţia lui Cicero faţă de Catilina (Lucius Sergius Catilina), care în 63 î.Hr. încearcă printr-un complot să acceadă la consulat. În *Catilinare*-le

sale, el zugrăveşte un om ambiţios şi corupt, ce aspiră la tiranie şi la subversiunea legilor (I, 1,3; II, 9, 19). În lupta prin care se opune tribunului Claudius (Publius Claudius Pulcher) — cel care-l va exila pe orator în 58 î.Hr. —, Cicero îşi precizează opiniile politice privitoare la tirania de care se fac vinovaţi *populares*-ii. El începe cu Tiberius Gracchus şi fratele acestuia, Caius (*De finibus*, IV, 24, 65 ş.u.), şi continuă cu contemporanii săi, cum ar fi Cinna (Lucius Cornelius), "cel mai crud", şi chiar Marius (Caius Marius). În sfîrşit, "tirania" lui Iulius Cæsar va ocupa un loc privilegiat în evoluţia gîndirii sale politice.

Cuvîntul şi ideea

Cicero utilizează în general trei cuvinte pentru a-l desemna pe tiran: *rex*, în sensul de rege rău; *tyrannus*, o romanizare a cuvîntului grec; *dominus*, concept al dreptului roman. Fiecare termen trimite la o origine şi la o problematică ce-i este proprie.

"Rex"

Cicero se înscrie în tradiţia greacă a lui Herodot şi Polibiu, trecînd prin Platon şi Aristotel, istorici care au disertat asupra celor trei forme de guvernare şi a respectivelor degenerescenţe ale acestora. Pentru a face faţă inconvenientelor tiraniei, ce riscă să se producă în mod inevitabil în conformitate cu "un ciclu uimitor de regulat de transformări şi alternanţe în stat", el estimează că ar fi de dorit să se realizeze "o a patra formă de guvernare, cea care, în opinia mea, merită cu adevărat să fie aprobată; ea rezultă din îmbinarea şi amestecul celorlalte trei despre care am vorbit mai sus" (*De republica*, I, 29). Prin intermediul lui Scipio, în dialogul său *De republica*, Cicero admite că monarhia este cea mai bună dintre formele pure de guvernare. Aceasta din patru motive: monarhia imită guvernarea universului; ea este prima în istoria Romei; ea se prezintă aidoma "raţiunii ce menţine unitatea altor părţi ale corpului; astfel, un singur om administrează treburile publice". Toate acestea cu condiţia — lasă să se înţeleagă Cicero — ca regele să fie un rege drept. Dacă nu e cazul, regalitatea degenerează în tiranie.

> Tocmai v-am expus, aşadar, cea dintîi origine a tiranilor. Este numele pe care grecii l-au dat regilor (*rex*) nedrepţi; la noi se numesc regi (*reges*) toţi cei care pretind să exercite, de unul singur, o putere perpetuă asupra poporului. (*De republica*, II, 27, 49)

Regele este, în acest caz figurat, un rege care vrea să domine exercitînd o putere fără limite temporare, deci un tiran; Tarquinius Superbus ar fi un exemplu. În aceeaşi optică, Cicero îi numeşte *rex* pe conducătorii cei mai ambiţioşi şi redutabili ai timpului său, cum ar fi Claudius, Cezar, Antoniu, Pompei şi alţii.

Nu-i mai puţin adevărat că acest cuvînt, *rex*, îşi păstrează semnificaţia pozitivă originară. Astfel, înşişi grecii

> n-au consimţit să-l numească rege (*rex*) decît pe acel ce veghează asupra poporului său ca un părinte şi-i ţine pe oamenii al căror conducător este în cea mai bună condiţie de viaţă (*De republica*, II, 26, 47).

Însăşi instituţia regalităţii îşi propune să încredinţeze conducerea unor oameni demni şi cinstiţi.

> Această putere regală a conducerii va fi deferită mai întîi bărbaţilor celor mai drepţi şi mai înţelepţi; şi acesta a fost principiul în vigoare în statul nostru atît timp cît a existat puterea regală. (*De legibus*, III, 2, 4)

În definitiv, acelaşi cuvînt, *rex*, poate desemna, în opinia lui Cicero, un rege bun sau un rege rău, în funcţie de context; în practică, calificativul derivă din comportarea stăpînului, "blînd sau dur".

> De ce aş numi rege (*rex*), după numele bunului Iupiter, un om avid să domine şi să exercite de unul singur conducerea, care se înfăţişează în postura de stăpîn al unui popor oprimat? Nu-i mai degrabă un tiran? Un tiran poate fi clement, la fel cum un rege îşi poate molesta supuşii; astfel încît nu există decît un singur lucru ce are importanţă pentru popoare: stăpînul pe care-l slujesc este blînd sau dur? (*De republica*, I, 33, 50)

Iată întrebarea de fond: maniera de guvernare. Dacă un rege guvernează rău, este vorba, cu certitudine, de un tiran.

"Dominus"

Pentru a desemna tirania, Cicero utilizează de asemenea cuvîntul *dominus*, ce ţine de domeniul esenţialmente juridic. În dreptul civil roman, *dominus*-ul exercită *dominium*, adică întreaga putere asupra sclavului său, *servus*. Este şi cazul capului familiei, ce-şi exercită *munus* asupra soţiei sale şi a soacrei, precum şi asupra tuturor celorlalţi membri ai casei; asupra copiilor săi, în particular, îşi exercită *patria potestas*, pe cînd asupra robilor şi a bunurilor sale, *dominica potestas*. Un asemenea fel de putere absolută a *dominus*-ului reprezintă, în opinia lui Cicero, pretenţia tiranului ce aspiră la dominarea supuşilor săi, menţinîndu-i în postură de sclavi. În plus, în folosirea acestui termen aparţinînd dreptului privat, Cicero operează conştient o glisare semantică în domeniul dreptului public, deoarece ceea ce se află în joc, în cîmpul de acţiune al tiranului, este libertatea publică, libertatea poporului roman. Or, dat fiind că el însuşi a definit drept libertate caracteristica ce deosebeşte poporul roman de alte popoare (*Aliae nationes servitutem pati possunt, populi Romani est propria libertas; Philippicae*, VI, 7, 19), Cicero deduce că a compromite această libertate ar echivala cu un delict, cel mai grav din partea unui guvernant. Acest lucru explică utilizarea termenului *dominus* ca sinonim al tiranului. Cicero îi poate aplica, aşadar, lui Tarquinius Superbus în egală măsură numele de *rex* rău şi de *dominus*.

> Acum vedeţi cum dintr-un rege a ieşit un despot (*dominus*) şi cum, printr-o greşeală a unuia singur, cea mai bună formă de guvernare a devenit cea mai rea. Prin despot sau stăpîn al poporului îl subînţeleg în cazul dat pe acel căruia grecii îi spuneau tiran. (*tyrannum; De republica*, II, 26, 47)

Să remarcăm că, sub pana lui Cicero, "tiran" e calificativul cel mai rău din cîte există, dat fiind că tiranul ce-i tratează pe alţii ca pe nişte sclavi îşi demonstrează profunda-i meschinărie. Cicero îi aplică, preferenţial, numele de *dominus* (*Philippicae*, II, 41, 104) lui Antoniu,

probabil, pentru a sublinia cît de puţină consideraţie are pentru acesta.

"Tyrannus"

Acest al treilea termen este, fără doar şi poate, cel mai pertinent. Din neologismul *tyrannus*, Cicero extrage adjectivul *tyrannicus* (*De inventione*, I, 53, 102; *De legibus*, I, 15, 42). Tot din greacă derivă substantivele *tyrannis* (*De officiis*, III, 23, 90) şi *tyrannoctonus* (*Ad Atticum*, XIV, 15, 1; XVI, 16, 1; *Ad familiares*, XII, 22, 2; *Ad Atticum*, XIV, 6, 2), adică tiranicid. De fapt, Cicero nu utilizează niciodată termenul *tyrannicidium*, omorîrea tiranului, nici pe cel de *tyrannicida*, asasinul tiranului[1].

Lectura lui Platon pare a-l fi influenţat cel mai mult pe Cicero. El împrumută de la maestrul său pasaje întregi referitoare la tiranie (*Gorgias*, 470 *d* - 471 *a*; *Epistola VII*, 326 *c-d*) pentru a le insera în propriele-i scrieri (respectiv, *Tusculanae disp.*, V, 12, 35; *Ad Atticum*, IX, 13, 4), inclusiv amplul fragment din *Republica* (562 *d* - 563 *d*) în care Platon atribuia originea tiraniei excesului de libertate din regimul democratic. Graţie lui Cicero (*De republica*, I, 43, 66), acest fragment va fi utilizat în Evul Mediu, înaintea descoperirii textului platonian. Scipio, interlocutorul lui Lelius în dialogul ciceronian, rezumă astfel cuvintele lui Platon:

> El spune că această licenţă excesivă, singura reputată ca fiind libertate, dă naştere tiraniei, că tirania apare din aceasta în mod natural; într-adevăr, la fel cum puterea excesivă a mai-marilor duce la pieirea acestora, excesul de libertate pregăteşte robia unui popor liber... Cea mai mare libertate dă naştere celei mai nedrepte şi mai dure tiranii. (*De republica*, I, 44, 68)

Platon examinează şi cazul în care, la fel de des, tirania ia fiinţă într-un regim aristocratic.

1. Cf. Hugo Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, t. 3, Hildesheim, 1971 (1894); *Id.*, *Lexikon zu den Reden des Cicero*, t. 4, Hildesheim, 1962 (1884).

În fine, Scipio conchide că statul e ca o minge trecînd dintr-o mînă în alta.

> Şi astfel, după ce le-au suflat puterea regilor, tiranii pun mîna pe stat ca pe o minge care, după ei, va ajunge pe mîinile mai-marilor sau ale poporului, apoi ale facţiunilor şi iarăşi ale tiranilor; or, statul nu cunoaşte o stare mai stabilă. (*ibid.*)

Cu toate acestea, teza privilegiată e cea a excesului de libertate democratică ce devine "licenţă neînfrînată".

Res publica şi tirania

Cicero defineşte *res publica* drept o comunitate organizată în favoarea poporului: *res populi*. În consecinţă, orice guvernare ce acţionează în dauna poporului, fie că este tiranie, oligarhie sau demagogie, nu se poate numi o *res publica*.

> Cine-ar numi *res publica*, adică republică, un stat în care toţi suportă opresiunea crudă a unui singur om, unde nu există nici o legătură (*vinculum*) de drept, nici un acord (*consensus*), nici o voinţă de a trăi în comun, unde lipseşte aşadar ceea ce constituie un popor? (*De republica*, III, 31, 43)

În opinia lui Cicero, tirania nu este o formă degenerată (*vitiosa*) a statului, ci o negaţie a statului. Prin această afirmaţie, Cicero marchează distanţa netă ce-l separă de tradiţia clasică grecească, dat fiind că Platon, Aristotel şi alţi maeştri ai gîndirii ce au disertat asupra formelor pure şi formelor vicioase ale constituţiei le-au inclus pe acestea din urmă în formele legitime ale guvernării, chiar dacă degenerate. Cicero exclude posibilitatea că ar putea fi vorba de *status rei publicae* ori de cîte ori lipseşte însăşi temelia *res publica*; şi anume, legătura juridică şi acordul de viaţă în comun. Iar un popor nu este cu adevărat popor decît în cazul în care e legat din punct de vedere juridic.

> Nu există popor decît atunci cînd există o lege stabilită în urma unui consimţămînt comun. Această masă adunată este un tiran

> în aceeaşi măsura în care poate fi tiran un om; ba chiar e şi mai odioasă, dat fiind că nu există un animal mai monstruos decît mulţimea ce ia înfăţişarea unui popor şi-i uzurpă numele. (*De republica*, III, 33, 45)

La fel cum Platon nu a exaltat forma democratică, nici Cicero nu-şi va manifesta preferinţa pentru regimul popular sau, cel puţin, pentru mişcările populare spontane, improvizate, dezorganizate.

Tirania *optimates*-ilor

Cicero nu se arată favorabil faţă de vederile conducătorilor partidului popular, *populares*, deoarece aceştia pun în pericol garanţiile juridice ale statului. Iată de ce Cicero sfîrşeşte prin a apăra interesele *optimates*-ilor, partidul senatorilor şi al familiilor patriciene. Or, în materie de tiranie, oratorii *populares* au un cuvînt greu de spus: dat fiind că autoritatea supremă rezidă în popor, tirani sînt cei care reduc sau încearcă să reducă autoritatea populară pentru a aservi *res publica*.

Aceasta-i opinia istoricului Salustiu (Caius Sallustius Crispus, 86-35 î.Hr.), celebrul autor al lucrărilor *Despre conjuraţia lui Catilina* şi *Despre războiul cu Iugurta*, adversar tenace al lui Cicero şi partizan al lui Cezar. Salustiu împărtăşeşte opinia tribunului Mamilius Limentanus, cel care îi denunţă, în 108 î.Hr., pe *optimates*, adevăraţii tirani (*reges*), pentru a fi redus republica la o stare de servitute (*dominatio*).

> Sclavii, cumpăraţi pe bani, nu tolerează dominaţia nedreaptă a stăpînilor lor; voi, cetăţeni născuţi pentru a comanda lumea, cum puteţi tolera (*tolerare*) liniştit servitutea? (*Despre războiul cu Iugurta*, 31, 11)

În revanşă, Salustiu îl consideră pe Cezar, conducătorul *populares*-ilor, ca fiind cel ce s-a bătut contra tiraniei (*dominatio*) facţiunii nobililor (numiţi *reges* sau *domini*, mai rar *tyranni*) pentru a restitui poporului roman libertatea (*Epistola ad Caesarem*, II, 2, 4).

În concluzie, dacă şefii *populares*-ilor îi acuză pe *optimates* de tiranie, utilizînd de preferinţă termeni ca *dominatio* sau *factio paucorum*, *optimates*-ii pot formula aceleaşi obiecţii la adresa *populares*-ilor, întrebuinţînd liber cuvîntul "tiranie", precum o face Cicero.

Tirania *populares*-ilor

Cît priveşte judecăţile sale vis-à-vis de conducătorii partidului popularilor, Cicero se convinge iar şi iar că aceştia reprezintă un pericol pentru *res publica*. El le reproşează esenţialmente trei măsuri demagogice ce duc la dezordine şi la ruinarea statului. Prima constă în deposedarea proprietăţilor agrare legitime pentru a le distribui susţinătorilor popularilor, cum au făcut-o Gracchus, Sylla şi Cezar (*De officiis*, I, 14, 42-43; 19, 64). În acest caz, nu poate fi vorba de generozitate sau de liberalitate, ci de injustiţie. Cea de a doua este repartizarea bunurilor sau comunismul (*aequatio bonorum; ibid.*, II, 21, 73), ce aduce atingere proprietăţii private. Cea de a treia constă în absolvirea de datorii, operaţie ce distruge încrederea dintre debitori şi creditori şi, o dată cu ea, încrederea în stat. Acestea sînt trăsăturile constante ale programului *populares*-ilor, începînd cu Gracchus şi terminînd cu Cezar.

Omul tiranic: Cezar; Marcus Antonius

Ura contra tiraniei popularilor face adeseori judecăţile lui Cicero prea puţin echitabile, în special cele referitoare la temeiul şi moderaţia programului de pacificare al lui Cezar. După asasinatul lui Cezar, pe care-l consideră un tiranicid, Cicero exultă de a şti *res publica* salvată de opresor. Dar bucuria sa e de scurtă durată, deoarece este nevoit să constate că cezarienii, Antoniu, Dolabella şi alţii rămîn mereu la putere. "Eu constat, într-adevăr, că în pofida suprimării tiranului, tirania dăinuie...", îi scrie unui prieten, pe data de 18 aprilie 44 î.Hr. Tiranul e mort, dar un alt tiran, Marcus Antonius, îi succede, acelaşi Marcus Antonius ce i-a oferit lui Cezar coroana tiraniei şi care, ulterior, a aţiţat ura populară împotriva tiranicizilor.

> Dacă-mi este permis, mă voi bucura ca libertatea să fie restaurată; în caz contrar, ce-am cîştigat o dată cu această simplă schimbare de stăpîn, exceptînd bucuria de a vedea cu ochii mei moartea meritată a tiranului? (*Ad Atticum*, XIV, 14, 2)

Martor ocular al tiranicidului, Cicero a intrat oare şi el în conjuraţie? Lui Antoniu, care-l acuză, pe 19 septembrie, de a fi fost unul dintre conspiratori, Cicero îi răspunde printr-o figură de stil retorică.

> Regret că tu nu m-ai invitat la cină de Idele din Martie; nu ar mai fi rămas nimeni! Astăzi rămăşiţele pe care le-aţi lăsat îmi pricinuiesc necazuri, mie mai mult decît altora. (*Ad Familiares*, XII, 4, 1; cf. X, 28, 1)

Să fi fost Cicero la curent cu pregătirea conspiraţiei? Întrebarea rămîne deschisă. Acuzaţiile sale împotriva lui Antoniu (*Philippicae*, XIV, 6, 15 şi 7, 18) sînt adeseori mai violente şi mai grave decît cele aduse lui Cezar, căruia Cicero îi recunoaşte totuşi anumite talente superioare. Antoniu e atît de crud şi atît de arogant, înconjurat de gărzi de corp în maniera vechilor tirani, încît merită să fie ucis (III, 11, 28-29).

Cicero se plînge de Cezar, fără a bănui că moştenitorul său "tiranic" va fi şi mai rău. El i se destăinuieşte lui Cassius (Caius Cassius Longinus, unul dintre asasinii lui Cezar), pentru a-l îndemna să acţioneze.

> Bilanţul a ceea ce s-a întîmplat pînă-n ziua de astăzi ne arată că am scăpat de rege, nu şi de tiranie; într-adevăr, în pofida omorîrii regelui, noi validăm toate capriciile regale şi nu doar acestea, ci şi lucrurile pe care Cezar însuşi nu le-ar fi făcut dacă era în viaţă, noi le încuviinţăm ca fiind fructul gîndirii sale; eu unul nu mai văd capătul acestor abuzuri. Datoria voastră e să aruncaţi la gunoi toate acestea şi nu-i cazul să vă amintesc cîte aţi făcut pentru Republică. (*Ad Familiares*, XII, 1, 2)

Elogiu tiranicidului

La fel procedează Cicero cu Decimus Brutus (Decimus Iunius Brutus Albinus), desemnat de Cezar drept cel de-al doilea moştenitor al său şi, totodată, unul dintre tiranicizi.

> Iată de ce te conjur, prin aceleaşi rugăminţi ca şi Senatul şi poporul roman, să eliberezi pentru totdeauna Republica de o putere absolută şi regală (*dominatu regio*), să pui rezultatul în

> acord cu premisele; aceasta e misiunea ta, rolul tău; iată ce anume aşteaptă şi chiar reclamă de la tine întreaga cetate sau, mai bine spus, toate popoarele. (9 decembrie 44 î.Hr., *Ad Familiares*, XI, 5, 3; 8, 1)

El îl interpelează şi pe Marcus Brutus (Marcus Iunius Brutus, sau pur şi simplu Brutus, 85-42 î.Hr.)[1], fiul adoptiv al lui Cezar şi, cu toate acestea, principalul tiranicid, alături de Cassius.

> După moartea lui Cezar şi a memorabilelor voastre Ide din Martie... Graţie vouă, un mare flagel a fost eliminat, o pată imensă de pe numele poporului roman a fost ştearsă, iar voi v-aţi cucerit o glorie divină, dar organul regalităţii (*instrumentum regni*) a fost transmis lui Lepidus şi Antoniu, unul inconstant, altul corupt, şi unul şi altul ameninţînd pacea, duşmani ai liniştii. (*Ad Brutum*, I, 15, 4; 16)

În pofida diverselor încurajări ale tiranicidului, ar însemna să forţăm textul ciceronian în încercarea de a găsi aici o teorie: este vorba, mai degrabă, de gînduri răzleţe. Pe de altă parte, se pare că însuşi autorul ar fi renunţat, după ce-i anunţă lui Caius Trebonius intenţia sa de a scrie o justificare a asasinatului lui Cezar (*Ad Familiares*, XII, 16, 4).

Nu-i mai puţin adevărat că însuşi Cicero nu formulează principii, maxime de ordin general, permiţînd schiţarea unei concepţii asupra tiranicidului[2].

---

1. Cf. Gérard Walter, "Brutus où l'apprentissage du tyrannicide", *Revues des questions historiques*, 119, 1934, pp. 457-474 şi 567-581; *ibid.*, 120, 1935, pp. 172-197; Erik Wistrand, *The Policy of Brutus the Tyrannicide*, Göteborg, 1981.

2. Îi sîntem îndatoraţi, din acest punct de vedere, şi lui Sirago. – Cf. Elizabeth Rawson, "Cassius and Brutus: The memory of Liberators", *Past Perspectives. Studies on Greek and Roman historical Writing*, ed. John David Smart *et al.*, Cambridge, 1986, pp. 101-120.

Sila pe care o inspiră tiranul

Profilul tiranului nu se pretează la confuzii.

> De îndată ce regele se abate de la justiţie în guvernarea pe care o exercită, el devine tiran şi nu putem concepe un animal mai îngrozitor, mai hidos în ochii oamenilor şi ai zeilor. Chiar dacă păstrează un chip uman, prin oroarea pe care o inspiră caracterul său el este mai rău decît fiarele cele mai feroce. (*De republica*, II, 26, 48; cf. 41, 68)

Caracteristicile sale traversează epoci şi ţări. Tiranul n-are respect pentru drepturile aproapelui; în calitate de demagog, face mari promisiuni, dar distribuie adeseori bunurile altora; se ambiţionează a se arăta liberal fără a se îngriji de injustiţiile pe care le perpetuează (*De officiis*, I, 14, 43; III, 5, 21). Orbit de cruzime, el sfîşie, prin tot felul de turpitudini, patria (ibid., I, 17, 57). Viciile sale sînt atît de îngrozitoare, încît societatea nu-i poate întoarce decît o ură nelimitată şi nu se poate gîndi la alte remedii decît a-i pune capăt zilelor. Să luăm exemplul lui Phalaris.

> În ceea ce-l priveşte pe Phalaris, raţionamentul e cît se poate de simplu. Într-adevăr, nu există nici o legătură socială între noi şi tiran (*tyrannis*), ci mai curînd o opoziţie absolută; or, nu este contra naturii să-l despoi, dacă e posibil, pe cel care e bun de omorît (*honestum necare*); în plus, toată această rasă funestă şi blestemată trebuie să fie suprimată din comunitatea umană. (*ex hominum communitate exterminandum est*; *De officiis*, III, 6, 32)

Cicero nu se limitează să vorbească de surghiunire; el pledează pentru lichidarea fizică, utilizînd o metaforă ce va cunoaşte un mare succes.

> Într-adevăr, la fel cum tăiem anumite membre atunci cînd acestea încep să fie private de sînge şi, într-un fel, de viaţă, şi ameninţă alte organe ale corpului, şi această sălbătăcie şi

> monstruozitate de fiară cu chip uman trebuie să fie suprimată (*segreganda*) din umanitatea comună ce formează, ca să spunem aşa, un singur corp. (*ibid.*)

În organismul care reprezintă societatea umană, tiranul este pentru comunitate ceea ce este un membru cangrenat pentru corp.

Legitimitatea tiranicidului

Prin josnicia sa, tiranul încetează a fi un om, un prieten sau un apropiat. Şi de data aceasta Cicero îşi pune o întrebare retorică ce va marca spiritele, secole înainte.

> Există oare o crimă mai mare decît a omorî nu doar un om, ci şi un prieten? În consecinţă, cel ce a ucis tiranul, chiar dacă acesta îi era prieten, se face oare vinovat de crimă? În mod cert, nu este şi opinia poporului roman care, dintre toate faptele de vitejie, o consideră pe aceasta cea mai frumoasă. (*ibid.*, III, 4, 19)

În opinia lui Cicero, *nostri liberatores*-ii, altfel spus, tiranicizii, au sfidat moartea pentru a elibera poporul roman de împilare. Ei au suprimat răul chiar de la prima apariţie, înainte ca acesta să poată cu adevărat prilejui daune. Astfel, prin însuşi faptul că aspirau la o putere absolută (*propter suspicionem regni optandi*), Spurius Cassius, Spurius Mælius, Marcus Manlius şi alţii de aceeaşi speţă sînt omorîţi încă înainte de a deveni tirani. Totuşi, cei mai meritorii tiranicizi sînt cei ce au acţionat împotriva tiranilor aflaţi la putere.

> Dar cei de astăzi sînt primii care au atacat, cu arma în mînă, nu un aspirant la tiranie, ci un rege adevărat. Acţiunea lor, magnifică în sine şi eroică, este pentru noi un exemplu de urmat, cu atît mai mult cu cît aceştia şi-au cucerit o glorie, a cărei măsură cu greu ar putea-o reprezenta cerul. Dat fiind că, chiar dacă conştiinţa de a fi acţionat în mod nobil este în sine o recompensă, totuşi, pentru un muritor, nemurirea, în opinia mea, nu este de dispreţuit. (*Philippicae*, II, 44, 114)

Ar fi dificil să găsim termeni mai elogioşi întru exaltarea tiranicidului şi a tiranicizilor, ridicaţi la rang de eroi nemuritori. Celebrarea tiranicidului e, în opinia lui Cicero, mai mult decît o aprobare, este o legitimare. Admiraţia sa se transformă la un moment dat în invidie, deoarece el însuşi regretă de a nu fi avut ocazia împlinirii unei misiuni atît de nobile. Cicero se declară dispus să acţioneze, cu preţul vieţii sale.

> Să nu fac asemenea reflecţii? oare nu înţelegi tu că este suficient pentru oamenii de bună-credinţă să-şi dea seama de frumuseţea isprăvii, de valoarea binefacerii şi de gloria renumelui ce comportă asasinarea tiranului (*tyrannum occidere*)?... Eu am apărat Republica în tinereţea mea, nu voi abandona-o nici la bătrîneţe... Mai mult decît atît: îmi voi sacrifica viaţa dacă, prin moartea mea, aş putea realiza restabilirea libertăţii pentru cetăţeni. (*Philippicae*, II, 46, 117-119)

Aceste idei nu-l vor surprinde pe cititorul conştient de evoluţia politică a lui Cicero. Cu cîţiva ani înainte, el le exprimase în pledoaria sa *Pro Milone*. În 52 î.Hr., Cicero ia apărarea tribunului Milo (Titus Annius Papianus Milo), asasinul lui Claudiu (Publius Claudius Pulcher). În pofida eforturilor sale, tribunalul îl condamnă pe Milo la exil. Cicero exploatează aici o nouă argumentare pentru a cere achitarea clientului său. Mai exact, el recurge la arsenalul pus la punct în exerciţiile retorice asupra tiraniei, dar făcînd apel la un element ce ţine de dreptul natural. Nu e de mirare că autorul le aduce aminte judecătorilor de cutumele cetăţilor greceşti ce aveau obiceiul nu doar de a lăsa nepedepsit un tiranicid, ci chiar de a-l recompensa.

> Grecii închină onoruri divine asasinilor unui tiran. Onoruri pe care le-am văzut cu ochii mei la Atena, dar şi în alte oraşe ale Greciei! Cîte ceremonii religioase instituite în onoarea acestor eroi! Cîte cîntece, cîte poeme! Aproape că atinge apoteoza cultul şi amintirea ce le sînt consacrate. (*Pro Milone*, XXIX, 80)

Ceea ce se remarcă, în schimb, pe plan teoretic e că legitimarea tiranicidului se grefează pe legea naturală, adică pe o lege nescrisă, înrădăcinată în însăşi natura omului.

Tiranicidul fixat în dreptul natural

În pledoaria sa, de o admirabilă construcţie dialectică, Cicero vorbeşte mai întîi de dreptul de a ucide.

> Or, dacă există cazuri în care ai dreptul de a ucide — şi sînt numeroase! —, nu e doar legitim, ci şi necesar a te proteja de forţă prin forţă. (*vi vis illata defenditur; Pro Milone*, IV, 9)

Acest principiu, una dintre primele formulări ale căruia este propusă de Cicero, stă la baza principiului legitimei apărări. El intră în textele juridice sub diverse forme, cea mai cunoscută fiind : *vim vi repellere licet*, aşa cum se regăseşte într-o culegere de legi a jurisconsultului Cassius (Caius Cassius Longinus), care a trăit în secolul I al erei noastre. Din această culegere va trece în *Digeste* (43, 16, 1, § 27), cod de legi al împăratului Iustinian din secolul al VI-lea. Dar deja la începutul secolului al III-lea, jurisconsultul Paul (Paulus Iulius) îl va formula în termenii: *vim enim vi defendere omnes leges omniaque jura permittunt*, adică "respingerea violenţei prin violenţă este permisă de toate legile şi de toate drepturile" (*Digeste*, 9, 2, 45, § 4).

Acest principiu, de mare răsunet, era acceptat pe larg pe timpul lui Cicero. El serveşte drept temei în apărarea lui Milo, cel care acţionase împotriva violenţei lui Claudiu (*insidiator*, ridicînd ambuscade) prin legitimă apărare. Cicero atacă esenţa problemei, vorbind de natură.

> Aceasta nu este, judecătorilor, o lege scrisă, ci o lege naturală pe care n-o datorăm nici învăţăturii, nici tradiţiei, nici lecturii, ci în exclusivitate naturii. Anume de la ea am putut extrage, am putut scoate, am putut aduce la suprafaţă această lege, ce nu se învăţa, ci este înnăscută, în al cărei spirit nu ne-am format, dar de care sîntem pătrunşi. (*Pro Milone*, IV, 10)

Prin această magistrală peroraţie, ce conţine, probabil, cea mai clară definiţie a legii naturale, Cicero vrea să sublinieze starea de necesitate în care se afla Milo, ce nu ar fi putut acţiona altfel, propria-i apărare fiind prioritară în circumstanţele acelei ambuscade.

> Astfel, într-un pericol ce ameninţă viaţa noastră prin capcane, violenţă, arme ale hoţilor sau ale duşmanilor, orice mijloc e cinstit pentru a supravieţui. Dat fiind că în mijlocul armelor, legile tac (*silent leges inter arma*) [...], cel ce consimte să aştepte riscă să suporte o nedreptate înainte de a fi obţinut o satisfacţie legitimă. Totodată, însăşi legea acordă, în deplină cunoştinţă de cauză şi, ca să spunem aşa, implicit dreptul la legitimă apărare. (*ipsa lex potestas defendendi*; *Pro Milone*, IV, 10-11)

În cazul dat, Cicero face aluzie la Legea asupra ucigaşilor plătiţi şi a otrăvirilor (*lex de sicariis et veneficiis*), una dintre cele şapte legi aprobate de Sylla în timpul dictaturii sale. Această lege, prea puţin clară, în opinia lui Cicero, constituie una dintre primele formulări ale dreptului la legitimă apărare[1]. Importanţa textului ciceronian se impune din trei motive. Primul, deoarece textul asociază tiranicidul cu legitima apărare. Cel de-al doilea, deoarece stabileşte, chiar dacă nu dezvoltă această idee, că agresarea cuiva în ambuscadă îl face pe agresat să se afle într-o stare de război ce-l autorizează, în anumite cazuri, să-l omoare pe agresor, dat fiind că "legile tac în starea de război". Iată de ce atitudinea lui Milo e prezentată ca fiind cea a unui eliberator care, pentru a restitui libertatea poporului roman, are meritul de a-l fi suprimat pe "tiranul" Claudiu.

Cel de-al treilea motiv — de cea mai mare importanţă — rezidă în faptul că tiranicidul, în sens general, ţine de dreptul natural.

---

1. Fără a menţiona cea de a VIII-a dintre cele *XII Table* de legi, de pe la mijlocul secolului al V-lea î.Hr. A se vedea Arnaldo Biscardi, "*Plebiscita et auctoritas* dans la législation de Sulla", *Revue historique du droit*, 29, 1951, p. 153 ş.u.; A. Biscardi, "*Auctoritas patrum*": *problemi di storia del diritto pubblico romano*, Napoli, 1987; asupra noţiunii de drept natural, cf. René Voggensperger, *Der Begriff des "Ius naturale" im romischen Recht*, Basel, 1952.

Drept natural, raţiune, natură

Cicero îşi extrage pe larg concepţiile juridice din sursele filozofiei stoicilor celei de a doua perioade, din secolul al II-lea î.Hr., ai cărei capi de şcoală sînt Panetius (180-110 î.Hr.) şi condiscipolul său Posidonius (135-51 î.Hr.) Aceştia şi-au dezvoltat ideile juridice şi politice, orientîndu-le către trei centre de interese: dreptul natural, egalitatea naturală a tuturor oamenilor, tendinţa naturală a oamenilor de a se reuni în societate pentru a constitui statul. În toate aceste doctrine, natura joacă un rol fundamental, pe post de numitor comun, dat fiind că ea se identifică din mai multe motive cu divinitatea şi cu raţiunea. Tot în domeniul dreptului, stoicii au stabilit un fel de identificare între raţiunea umană, natură şi divinitate, de la care şi emană principiul legii, acesta fiind dictat de raţiune. Această concepţie postulează că ceea ce e legitim e legitim prin natură.

În dialogul său *De legibus*, Cicero pune în gura lui Marcus următoarea afirmaţie:

> legea este raţiunea supremă (*summa ratio*), gravată în însăşi natura noastră, ce prescrie ceea ce trebuie să facem şi interzice ceea ce trebuie să evităm a face. Aceeaşi raţiune, fixată temeinic în sufletul uman, cu toate consecinţele de rigoare, constituie legea (*De legibus*, I, 6, 18).

Această lege supremă care, "fiind anterioară tuturor timpurilor, a precedat orice lege scrisă şi constituirea oricărei cetăţi", incarnează principiul de drept. Acest principiu nu-şi are originea în obiceiurile, nici în legile popoarelor. Ar fi fals să afirmăm că ceea ce e drept derivă din legile pozitive ce guvernează comunităţile umane. Lucrul acesta ar echivala cu a spune că "pînă şi legile tiranilor" sînt legi drepte.

> Dacă Cei Treizeci ar fi vrut să le impună atenienilor anumite legi, şi dacă toţi atenienii ar fi îndrăgit aceste legi dictate de tirani, rezultă de aici că le-am putea considera legi drepte? Nicidecum, cred eu, nu mai mult decît această lege propusă nouă de un interrege (*interrex*): dictatorul va putea condamna

> la moarte, nominal şi fără proces, orice cetăţean după bunul lui plac. (*ibid.*, I, 15, 42)

Cicero face aluzie la *lex Valeria* (promulgată de Lucius Valerius Flaccus în 82 î.Hr.), ce-i conferă lui Sylla împuterniciri legislative şi executive nelimitate; lege pe care Cicero o consideră o aberaţie juridică. În opinia sa, dreptul constituie o normă dictată de natură, adică de dreapta judecată, ce ne învaţă să deosebim binele de rău.

> Într-adevăr, nu există decît un drept unic, cel ce serveşte ca liant al societăţii, şi care se întemeiază pe o lege unică: lege ce constituie dreapta judecată (*recta ratio*) prin ceea ce condamnă şi ceea ce apără. Fie că este scrisă sau nu, cel care o ignoră este nedrept. (*ibid.*)

Afirmaţiile sale lasă loc obiecţiilor scepticilor, care se îndoiesc de existenţa unei justiţii absolute. Cicero revine într-o manieră peremptorie:

> Există o lege adevărată, aceasta-i dreapta judecată (*recta ratio*), conformă naturii, răspîndită în toate fiinţele, mereu în acord cu ea însăşi, nesupusă pieirii, ce ne cheamă, la modul imperios, să ne împlinim datoria, ne interzice frauda şi ne îndepărtează de ea... Această lege nu diferă la Atena sau la Roma, nu este azi una, mîine alta, e una şi aceeaşi lege eternă şi imuabilă ce guvernează toate naţiunile, în toate timpurile. (*De republica*, III, 22, 33)

Această reflecţie aduce în discuţie un raţionament cu privire la semnificaţia cuvîntului natură. Natura despre care vorbeşte Cicero, à propos de dreapta judecată, este cea care se află în fiinţa umană: ea nu-i externă, ca un fel de realitate obiectivă aparţinînd lumii de afară. Ea constituie esenţa fiinţei umane, şi anume în această calitate coincide cu raţiunea, precum o precizează Cicero în *De officiis* (III, 5, 23):

> însăşi raţiunea naturală (*ipsa naturæ ratio*) constituie legea divină şi umană.

Învăţătura lui Cicero nu rămîne circumscrisă lumii romane. Bunăoară, fragmentul din *De republica*, citat mai sus, ne-a parvenit prin intermediul lui Lactanţiu (Lucius Cæcilius Firmianus, zis Lactantius), un apologet creştin trăind între secolele al III-lea şi al IV-lea, care l-a inclus în lucrarea sa *Instituţiile divine* (VI, 8). De aici această teorie a dreptului natural a trecut în lumea creştină, răspîndindu-se în gîndirea juridică şi teologică a Occidentului medieval.

Cu cît scrutăm mai îndeaproape dreptul natural la Cicero, cu atît ne dăm seama de importanţa pe care o capătă pentru el tiranicidul. Însuşi Cicero a fixat tiranicidul în dreptul natural, conferindu-i aproape un statut de lege naturală. Nu vom exagera afirmînd că, prin argumentele invocate în materie de drept, Cicero deschide o nouă eră în ceea ce priveşte teoriile referitoare la tiranicid.

AUTOCRAŢIE, DICTATURĂ, TIRANIE

Noţiunea de dictatură este fundamentală pentru înţelegea gîndirii politice a Romei republicane. Pentru a o explica cît mai bine, ar trebui s-o comparăm, rămînînd totodată în cadrul istoric al epocii respective, cu noţiunea de autocraţie, folosită de istoricii greci contemporani în descrierea dictaturii romane.

Termenul *autocraţie* (*autokràteia*, αυτοκρατεια) desemnează o autoritate fără margini. Tucidide (III, 62, 4; V, 27, 2; VI, 72, 5) îl numeşte autocrat (αυτοκρατωρ) pe omul sau pe generalul-şef (*strategòs autokràtor*, στρατηγοζ αυτοκρατοωρ), învestit cu toate împuternicirile, ce-l scutesc de obligaţia să dea socoteală de conduita sa în faţa adunării. Pentru Platon (*Timaios*, 91 *b*) şi Xenofon (*Întîmplările...*, II, 1, 21), autocrat (*autokrates*, αυτοκρατηζ) este suveranul ce guvernează ca un stăpîn absolut şi a cărui autoritate nu depinde decît de el însuşi. Calificîndu-l drept autocrat pe monarh (αυτοχρατωρ μοναρχοζ), Aristotel (*Politica*, IV, 10 1295 *a* 13) vrea să sublinieze caracterul absolut al puterii pe care anumite popoare barbare le-o conferă împăraţilor lor.

Împuternicirile autocratului

Pentru a explica tipul ciudat de putere pe care o implică titlul de dictator, istoricii greci au recurs adeseori la transliterarea cuvîntului *diktator* (δικτατωρ), introducînd astfel în limba lor un neologism. La fel de des, ei au tradus termenul *dictator* prin strateg autocrat (στατηγοζ αυτοχρατωρ). Polibiu foloseşte ambele expresii atunci cînd încearcă să explice numirea lui Q. Fabius Maximus ca dictator în 217 î.Hr., după dubla înfrîngere a romanilor în faţa lui Hanibal. "Romanii decid atunci suspendarea guvernării magistraţilor aleşi anual, pentru a lua, date fiind circumstanţele agravante, măsuri excepţionale. Ei consideră că, în situaţia dată, trebuie să pună în fruntea statului un conducător înzestrat cu toate împuternicirile (στατηγοζ αυτοχρατωρ)". (III, 86, 7) Starea de excepţie justifică numirea unui dictator, ale cărui funcţii diferă de cele ale consulilor. "Iată diferenţa dintre dictator (δικτατωρ) şi consul. Fiecare dintre cei doi consuli e escortat de doisprezece lictori, pe cînd dictatorul are douăzeci şi patru. În mai multe cazuri, consulii trebuie să primească aprobarea proiectelor lor din partea Senatului, în timp ce dictatorul are toate împuternicirile (αυτοχρατωρ στατηγοζ), toate magistraturile, exceptînd tribunatul, acesta fiind suspendat la Roma din moment ce este desemnat un dictator". (III, 87, 7-8) Dincolo de această ultimă imprecizie referitoare la tribunatul dat deoparte, Polibiu descrie corect principalele trăsături ale dictaturii: stare de excepţie, toată puterea concentrată în mîinile unui singur om, independenţa acestuia în raport cu Senatul şi faţă de popor. În remarcabilul său studiu, Claude Nicolet observă că Polibiu nu face nici o apropiere între dictatură şi tiranie. Lucru valabil şi în cazul lui Diodor din Sicilia (cca 90 - cca 20 î.Hr.). În schimb, Dionysios din Halicarnas (sec. 1 î.Hr.) şi Apian (90-160 d.Hr.) apropie dictatura de tiranie, crezînd că ar fi descoperit adevărata natură a dictaturii după ce vor fi cercetat experienţele dictatoriale ale lui Sylla şi Cezar[1].

1. C. Nicolet, "Dictateurs romains, στατηγοι αυτοχρατορεζ grecs et généraux carthaginois", în *Dictatures*, 1988, pp. 27-47; cf. Nicolet, 1977-1978 (*Rome et la conquête*), pp. 412-418.

Dictatură şi tiranie

Dionysios din Halicarnas prezintă dictatura ca fiind o formă de tiranie, chiar dacă această ultimă trăsătură poate rămîne "ascunsă sub o denumire mai favorabilă" (*Antichităţi romane*, V, 74, 3). Instaurînd dictatura, romanii se supun unei "tiranii voluntare" (αυθαιρετον... τυραννιδα) (V, 70, 1)[1]. Chiar dacă decurge în urma unei numiri, dictatura este o tiranie atît timp cît reprezintă o putere "superioară împuternicirilor legale" (V, 70, 5). Abia după experienţa lui Sylla romanii înţeleg că adevărata natură dictatorială constituie o tiranie (V, 77, 4). Dionysios precizează că puterea dictatorului, superioară celei a consulilor (V, 70, 4), este asemănătoare cu puterea unui monarh "înzestrat cu toate împuternicirile în ceea ce priveşte pacea, războiul şi alte treburi de stat" (V, 73, 1). Una dintre caracteristicile fundamentale ale dictaturii constă în faptul că ea "nu dă socoteală nimănui" (ανυπευθυνον; V, 70, 1). Cît despre surse, cu excepţia aluziei explicite la Teofrast (Περι βασιλειάς), Nicolet detectează influenţa lui Aristotel (*Politica*, III, 1285 *a* - 1286 *b*) în interpretarea lui Dionysios a tiraniei elective (V, 73, 3). "Astfel, dictatura romană, «monarhie înviată», electivă şi provizorie, se inserează în opinia lui Dionysios într-o tipologie greacă, ai cărei termeni i-a fixat încă Aristotel."[2]

În ceea ce-l priveşte, autorul *Războaielor civile*, Apian, descrie dictatura fără a o apropia de tiranie atunci cînd vorbeşte de Tiberius Gracchus, dar, venind rîndul lui Sylla, istoricul schimbă tonul.

> El îi scrie interregelui să aducă la cunoştinţa poporului că el, Sylla, consideră utilă pentru stat, în circumstanţele date, resurecţia magistraturii pe care romanii o numesc dictatură şi la care nu s-a mai recurs de patru sute de ani [*sic*]. El îi sfătuieşte, de asemenea, ca acest dictator pe care-l vor alege să aibă o putere nelimitată în timp, dar numai pînă cînd va pune

1. Citat de Nicolet, 1988 ("Dictateurs romains"), pp. 34-35; cf. Emilio Gabba, "Dionigi e la dittatura romana", în *"Tria Corda". Scritti in onore di A. Momigliano*, Como, 1983, pp. 215-228.

2. Nicolet, 1988, p. 35; cf. Nicolet, 1977-1978, cap. 12.

> în ordine Roma, Italia, Imperiul... Astfel, romanii... acceptînd alegerea drept o ficţiune a libertăţii, îl numesc pe Sylla tiran autocrat (τιραννον αυτοκρατορα), pentru un timp nelimitat. Dat fiind că dictatura este, încă de la origini, o putere tiranică, dar limitată la un timp scurt; or, încredinţată pentru prima dată fără o limită de durată, ea devine o tiranie perfectă. Cu toate acestea, pentru a face titlul [de tiran] mai atractiv, vom adăuga că este numit pentru a redacta legi şi a organiza statul. (*Războaiele civile*, I, 98, 459-461)[1]

Identificînd dictatura cu tirania exercitată de Sylla, Apian se înscrie într-o tradiţie pe cale de constituire ducînd pînă la Cicero. Nicolet remarcă faptul că Apian îi datorează lui Dionysios din Halicarnas întreaga relatare a evenimentelor, dar şi eroarea de 400 de ani, ce trebuie redusă la 120, şi că el nu foloseşte cuvîntul strateg, prin care se subliniază în general caracterul militar al dictaturii. "La fel ca la Dionysios, este vorba de o interpretare ieşită din tiparul tipologiei aristotelice."[2] Cu toate acestea, descrierile dictaturii propuse de Dionysios şi Apian, ambele centrate pe cazul excepţional al lui Sylla, nu ne ajută să sesizăm natura profundă a acestei puteri. Trebuie, aşadar, să reluăm noţiunile mai vechi graţie cărora istoricii greci au înţeles în ce constă funcţia dictatorului, numit strateg autocrat sau pur şi simplu autocrat. Prin aceste expresii, ei desemnează un comandant militar ce nu depinde decît de el însuşi şi care nu poate primi ordine de la nimeni. În concluzie, spune Nicolet, cea mai bună descriere a dictaturii romane, de dinainte de Sylla, rămîne cea a lui Polibiu. "Dictatura romană, în tot cazul, nu era, pentru grecii secolului al II-lea, decît o funcţie militară excepţională, înzestrată cu împuterniciri absolute, dar perfect legitimă." Abia după experienţa lui Sylla, istoricii fac apropierea între dictatură, descrisă ca o adevărată monarhie, şi tiranie, care ar fi ca o faţă ascunsă a acestei monarhii, prin ceea ce orice dictatură este potenţial tiranică[3].

---

1. Ed. E. Gabba, 2 t., Firenze, 1967, pp. 268-270, citat de Nicolet, 1988, p. 38. Cf. E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, Firenze, 1956.
2. Nicolet, 1988, p. 38.
3. *Ibid.*, p. 42.

Orice s-ar spune, noţiunea greacă de autocraţie, utilizată pentru a traduce şi a explica semnificaţia dictaturii, nu constituie un obiect al unei conceptualizări amănunţite, nici un subiect de dezbatere. În timp ce instituţia dictaturii e studiată ca o problemă istorică şi istoriografică, încît este adeseori asimilată celei a tiraniei, termenul *autocraţie* rămîne un cuvînt întrebuinţat pentru a traduce noţiunea de dictator în greacă, nimic mai mult; nimeni nu se gîndeşte să studieze autocraţia în sine ca pe o problemă instituţională. Pe de altă parte, termenul *autocrat* nu este suficient pentru a traduce noţiunea de "dictator", pe care autorii preferă s-o tălmăcească în greacă prin "strateg autocrat". Iar atunci cînd istoricii se apleacă asupra dictaturii, ei studiază de fapt dictatura, şi nu autocraţia în relaţie cu tirania. În realitate, alături de dictatură, tirania este cea care rămîne la baza reflecţiilor politice şi istorice drept un concept a cărui problematizare e departe de a fi elucidată.

Capitolul 6

PRINCEPS LEGIBUS SOLUTUS

Princeps legibus solutus

O dată cu trecerea de la republică la imperiu, poporul roman nu încetează a fi deţinătorul suveranităţii. Principatul, înfiinţat de August (Caius Iulius Cæsar Octavianus Augustus, împărat între 27 î.Hr. - 14 d.Hr.), nu este decît o magistratură ale cărei competenţe se înscriu în legile şi instituţiile preexistente. Numele de *princeps* (*princeps senatus*, la origine) îl desemnează pe împărat drept primul dintre cetăţeni, dar nu-l scuteşte de respectarea legilor şi a ordonanţelor generale. În curînd, funcţiile speciale ale împăratului cer să i se acorde privilegii personale şi scutiri legale; totuşi, el nu se sustrage de la respectarea legilor. Autoritatea competentă, Senatul, este cea care îl autorizează să deroge de la anumite norme, mai puţin de la cele de drept privat (de exemplu, dreptul matrimonial, dispoziţiile testamentare) sau care ţin de ordinea publică, nu şi de la cele de drept penal. Această prerogativă demonstrează că principatul roman este o instituţie singulară în istorie şi că, la origine, nu are caracter de monarhie. Prin urmare, cum ar trebui să înţelegem expresia apărută în acea epocă, "*Princeps legibus solutus*", care va cunoaşte un mare răsunet pe viitor, pentru a simboliza puterea absolută? În 24 î.Hr. un senat-consult îl declară pe August "*princeps legibus solutus*"[1], scutindu-l de respectarea tuturor legilor şi prescripţiilor

1. "Senatul îl va elibera de orice constrîngere a legilor, pentru ca, aşa cum s-a spus, depinzînd în realitate doar de voinţa sa şi fiind stăpîn absolut pe sine însuşi (αυτοκρατωρ) şi asupra legilor, să facă tot ce va vrea şi să nu facă nimic ce nu va vrea" (Dion Cassius, *Historia Romana*, 53, 28, 1 ş.u. (ed. Étienne Gros *et al.*, t. 7, Paris, 1865, p. 410)).

incompatibile cu exercitarea funcţiilor publice de împărat. De la sfera politică, această derogare va trece treptat şi într-o măsură restrînsă la dreptul privat, pentru a se extinde asupra persoanei împăratului, care va avea dreptul de a se absolvi pe sine însuşi de la respectarea legilor[1]. Dar va trebui să aşteptăm cîteva secole, pînă la epoca lui Diocleţian (împărat între 284-305) pentru ca principatul, aşa cum l-a conceput şi l-a instituit August, să se transforme definitiv într-un soi de monarhie, sub influenţa Orientului elenic, unde acest regim este preponderent.

Începînd cu anul 40 î.Hr., August îşi asumă prenumele de *Imperator*, care-l desemna, secole de-a rîndul, pe comandantul şef militar ce nu exercită în acelaşi timp funcţiile de magistrat. Titlul de *Imperator* îl va însoţi, în cazul împăraţilor, pe cel de *Cæsar* începînd cu sfîrşitul secolului I d.Hr.

Crimen majestatis

În calitate de magistrat, principele este inviolabil; altfel spus, un atentat asupra magistraţilor echivalează cu o injurie adusă poporului roman. Totodată, asasinarea sau tentativa de omor a unui magistrat este dublată de crima de lezmaiestate. Gravitatea crimei fiind direct proporţională cu importanţa magistratului, ultrajul la adresa împăratului e tratat cu aceeaşi severitate ca şi crimele contra statului. Începînd cu epoca republicană, în legislaţia romană sînt prevăzute sancţiuni grele pentru pedepsirea delictelor de trădare (*perduellio*), comise de duşmanul interior (*perduellis*, diferit de *hostis*, duşmanul exterior), şi a crimei de lezmaiestate care, după cum o indică expresia latină *crimen majestatis populi Romani imminutae*, atentează la suveranitatea poporului roman. Şi unul, şi altul sînt acte ostile, totuşi, cel de al doilea e mai grav decît primul. Datînd de demult, legile ce pedepsesc în mod explicit această

1. Cf. Mommsen, *Le droit public romain*, 6.7-10, şi De Francisci, *Arcana imperii*, 3/1.263 n.; *Id.*, "Intorno alla massima *princeps legibus solutus*", *Bolletino dell'Instituto di diritto romano*, 34, 1925, pp. 321-343; David Daube, "Princeps legibus solutus", în *L'Europe e il diritto romano. Studi in memoria di Paolo Koschaker*, 2 vol., Milano, 1954, 2.461-465; pentru sfîrşitul Evului Mediu şi epoca modernă, a se vedea B. Tierney, «The Prince is not Bound by the Laws». Accursius and the Origins of the Modern State", în *Comparatives Studies in Society and History*, 5, 1962-1963, pp. 378-400; Dieter Wyduckel, *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin, 1979.

crimă sînt următoarele: *lex Appuleia de majestate*, de pe timpul lui Sylla (103 î.Hr.), şi *lex Julia majestatis*, de pe timpul lui August (4 î.Hr.; a se vedea *Digeste*, 48, 4). În epoca republicană şi în cea imperială, sînt prevăzute diverse tipuri de crime contra statului, pe care Theodor Mommsen le grupează în şase categorii: relaţii culpabile cu duşmanul, răsturnarea ordinii constituţionale, sustragerea de la îndatoririle magistraturii şi ale sacerdoţiului, sustragerea de la îndatoririle de cetăţean vis-à-vis de stat, sustragerea de la îndatoririle religioase de cetăţean, atingere la persoană adusă magistratului comunităţii[1].

Ideea de diminuare a maiestăţii (*majestatis imminutae*) fiind flexibilă, evantaiul delictelor prevăzute prin *lex Julia majestatis* este considerabil, cu atît mai mult cu cît legislatorul nu defineşte exact cazurile aplicării acesteia. Astfel, atunci cînd e vorba de persoana împăratului, acuzarea de trădare poate fi adusă duşmanilor statului, dar şi duşmanilor personali, inclusiv adversarilor politici. O dată cu aplicarea extinsă a legii, au loc în mod inevitabil anumite abuzuri, degenerînd într-o formă de tiranie.

Cît priveşte tirania, epoca imperială este una dintre cele mai fecunde din întreaga Antichitate. O literatură îmbelşugată schiţează portretele împăraţilor, bună parte a cărora s-au manifestat prin cruzime şi lipsă de scrupule. E suficient să ne gîndim la succesorii lui August, la Tiberiu, la Caligula, la Nero, apoi la Domiţian şi, mai tîrziu, la Commodus: cîte istorii dubioase şi înfricoşătoare au ieşit de sub pana scriitorilor contemporani ai acestora şi a istoricilor Tacit, Suetoniu, Dion Cassius, precum şi a autorilor *Historia Augusta*. Trăsăturile împăraţilor consideraţi tirani se regăsesc, invariabil, în descrierile, uneori îngroşate pînă la caricatură, cazurilor lui Nero şi Caligula. Impietatea faţă de zei constituie una dintre cele mai grave greşeli ale principilor ce-şi atribuie, ei înşişi, calificativul de *divus*, începînd cu Cezar, proclamat *divus Julius*, şi care-şi plasează statuile alături de cele ale zeilor Romei. Ceea ce oripilează în mod deosebit este conduita acestor tirani în chiar sînul familiei, unde incesturile se adaugă asasinatelor rudelor mai mult sau mai puţin apropiate: Caligula îşi otrăveşte bunica, Antonia, îşi omoară fratele şi socrul, îşi violează surorile; Nero nu rămîne în urmă, asasinîndu-şi fratele adoptiv Britannicus, mama Agrippina, mătuşa

1. Mommsen, *Le droit pénal romain*, 2.243.

Domitia Lepida, soţia Octavia, cea de a doua soţie, Poppeea etc. Cruzimea, dezmăţul, depravarea sub toate formele sînt prejudicii curente aduse persoanelor înconjurătoare. Există însă şi altele ce vizează poporul, cum ar fi bunăoară aviditatea; anume aceasta îi determină pe tirani să decreteze exacţiuni fiscale copleşitoare[1]. Dacă toate aceste trăsături, la care se adaugă multe altele, au constituit pe parcursul secolelor un material de inspiraţie cît se poate de preţios pentru numeroşi poeţi şi dramaturgi, de la Seneca la Shakespeare, de la Iuvenal la Racine[2], gîndurile şi reflecţiile asupra tiraniei datorate acestor împăraţi tirani sînt la fel de importante, chiar dacă sînt mai puţin numeroase şi mai puţin celebre.

Seneca (4 î.Hr.- 65 d.Hr.) şi egalitatea naturală

Aristotel susţinuse ideea, răspîndită în epoca sa, că grecii ar fi în mai multe privinţe diferiţi de alte popoare, pe care le numeşte "barbare". Această idee aristotelică nu rezistă în faţa istoriei. Cucerirea lumii greceşti de către discipolul său, "barbarul" Alexandru Macedon, deschide civilizaţia elenistică altor popoare. La rîndu-i, cucerirea romană a lumii elenice sfîrşeşte prin a lipsi de orice temei ideea că ar exista, prin însăşi natura lucrurilor, anumite diferenţe între omul grec civilizat şi omul barbar.

Spre deosebire de Aristotel, Cicero afirmă în mai multe lucrări ale sale că natura i-a înzestrat, fără a face vreo deosebire, pe toţi oamenii cu raţiune, ceea ce-i face egali prin natură.

> Într-adevăr, nu există fiinţe care, comparate unele cu altele, să fie atît de asemănătoare, atît de egale ca noi... Astfel, oricîte definiţii am vrea să-i dăm omului, una singură se aplică tuturor. Iată, aşadar, dovada că nu există diferenţă în sînul neamului omenesc, în caz contrar aceeaşi definiţie nu i-ar

1. A se vedea Lucien Jerphagnon, "Que le tyran este contre nature; sur quelques clichés de l'historiographie romaine", în *La tyrannie*, 1984, pp. 39-50.

2. A se vedea studiul lui Zakharias I. Siaflekis, *Le glaive et la pourpre. Le tyrannicide dans le théâtre moderne*, Aix-en-Provence, 1984.

> cuprinde pe toţi. Într-adevăr, raţiunea (*ratio*), singura ce ne ridică deasupra animalelor şi care ne serveşte pentru a interpreta, a gîndi, a refuza, a discuta, a conchide, este comună tuturor oamenilor. (*De legibus*, I, 10, 28)

În revanşă, Cicero nu-şi dezvoltă decît ocazional ideile cu privire la egalitatea naturală. Un alt filozof pare să preia învăţătura ciceroniană, contribuind la răspîndirea gîndirii stoice în cultura latină a epocii imperiale: Seneca.

Lucius Annæus Seneca[1] e, probabil, filozoful cel mai faimos din epoca lui Nero, al cărui preceptor ghinionist fusese. Autor de tragedii, în cazul nostru ne interesează în mod special pentru tratatele sale de morală, cum ar fi *Despre clemenţă* şi *Despre binefacere*, dar şi pentru *Scrisori*-le *către Lucilius*. Seneca dezvoltă o teorie a egalităţii naturale mai avansată decît cea a stoicilor. Aceştia din urmă nu recunosc egalitatea decît între oameni înţelepţi, înzestraţi cu un spirit elevat, în timp ce Seneca extinde conceptul de egalitate asupra tuturor oamenilor, dat fiind că natura i-a zămislit ca fraţi. Epictet (cca 50 - cc 125 d.Hr.) şi Marc Aureliu (împăratul Marcus Aurelius Antonius, 121-180 d.Hr.), discipolii săi peste decenii, vor insufla preceptele sale generaţiilor viitoare.

Seneca este convins că oamenii au o origine comună.

> Părintele (*parens*) unic, comun tuturor, este pămîntul (*mundus*); în trepte strălucitoare sau obscure (*splendidos sive sordidos*), anume la el coboară originea primordială. (*primo origo; De beneficiis*, III, 28, 2)

---

1. A se vedea Helene Opelt, "Der Tyrann als Unmensch in der Tragödie des L.-A. Seneca" (Disertaţie), Freiburg, 1951; Charles Favez, "Le roi et le tyran chez Sénèque", în *Hommages à Léo Hermann*, Bruxelles, 190, pp. 346-349; Barry Baldwin, "Executions, Trials and Punishment in the Reign of Nero", *La parola del passato*, 117, 1967, pp. 425-439; Antonio La Penna, "Atreo e Tieste sulle scene romane. Il tiranno e l'atteggiamento verso il tiranno", în *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania, 1972, 1.357-371; Udo Frings, "Seneca und Nero. Zur Lebenswirklichkeit im tyrannischen Staat", *Der altsprachliche Unterricht*, 16, 1973, pp. 51-84. — Cf. Italo Lana, *L. Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Torino, 1964; Traute Adam, *Clementia Principis. Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen*

Asemeni lui Cicero, el afirmă ca sclavul are aceeaşi natură ca şi stăpînul, deosebirea dintre ei ţinînd doar de soartă (*fortuna*). Bineînţeles că diferenţele dintre cei doi filozofi sînt numeroase, fie şi din punctul de vedere al formaţiei culturale a fiecăruia, juridică la unul, moralistă la altul. Cît despre libertate şi sclavie, Seneca atribuie condiţia de sclav factorilor exteriori, în timp ce omul este liber în forul interior al conştiinţei sale, liber într-o manieră autonomă (*sui juris*). Corpul poate fi sclav, nu şi sufletul. Această convingere îl determină pe Seneca să refuze orice justificare a sclaviei, în felul în care o susţinuse Aristotel. Or, dat fiind că toţi oamenii ţin de aceeaşi esenţă divină şi beneficiază cu acelaşi drept de darurile naturii umane, toţi oamenii sînt egali prin naştere. "Natura nu ne predispune la vicii în nici un fel; dimpotrivă, ea face să ne naştem inocenţi şi liberi (*integros ac liberos*)". (*Ad Lucilium*, 94, 56) "Natura ne-a creat asemănători, a zidit în noi dragostea reciprocă şi ne-a făcut sociabili". (*ibid.*, 95, 52)

Starea naturală în opinia filozofilor

Cum se explică atunci inegalităţile politice dintre oameni în societăţi şi în state?

Pentru a răspunde la această întrebare, gînditorii şi-au imaginat existenţa unei stări primitive, unde nu există nici legi, nici instituţii, şi în care oamenii trăiesc în plină libertate. Cît despre calificarea acestei stări primitive drept stare naturală, opiniile sînt împărţite între cei ce o concep ca fiind o stare a fricii şi a bestialităţii şi cei care văd în aceasta o stare unde domneşte inocenţa şi fericirea.

Fundierung des Principats durch Seneca, Stuttgart, 1970; Pierre Grimal, *Sénèque, sa vie, son œuvre et un expose de sa philosophie*, Paris, 1948; *Id.*, "Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron", *Revue des études latines*, 1971, pp. 205-217; *Id.*, "Sénèque et la vie politique au temps de Néron", *Ktéma, Civilisation de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 1976, pp. 167-177; *Id.*, *Sénèque où la conscience de l'Empire*, Paris, 1978; Mirian T. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, 1976; Gérard Courtois, "Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque", *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, ed. G. Courtois *et al.*, t. 4, Paris, 1984, pp. 91-124; François-Regis Chaumartin, *Le* De beneficiis *de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, 1985.

Primele instituţii ale unei stări primitive ne-au parvenit din Grecia antică. Sofiştii au făurit o teorie cu privire la apariţia societăţilor prin instaurarea legilor. Astfel, cei mai slabi, majoritatea, încearcă să se apere de cei mai puternici prin intermediul normelor juridice, întemeiate pe un pact originar. Acesta din urmă, pe care ar fi anacronic să-l numim contract social, se bazează pe o convenţie de respectare reciprocă a normelor pe care oamenii, obosiţi de războaie nesfîrşite, le-au instaurat pentru a se proteja. Platon şi Aristotel au criticat pe larg şi, în bună parte, au respins opiniile sofiştilor, totodată apreciindu-le subtilitatea dialectică.

La răscrucea secolelor al IV-lea şi al III-lea î.Hr., filozoful Epicur (341-270 î.Hr.) consolidează concepţia realistă a stării naturale, gîndindu-se la condiţia de brutalitate şi ferocitate în care trăiau oamenii, fiind supuşi bunului-plac al celor mai puternici. Încheind un pact, oamenii se reunesc în societate, dînd naştere unei forme monarhice de guvernare. Doar că aviditatea face ca monarhia să degenereze în tiranie, apoi în anarhie, pentru ca în cele din urmă să se recurgă la normele juridice[1]. Dreptul pozitiv devine atunci criteriu al justiţiei ce nu depinde, în opinia lor, de principiile superioare, naturale sau divine, ale binelui şi răului.

Viziunea stoicilor era cu totul alta. Pornind de la presupunerea că natura ar fi guvernată de raţiunea universală, oamenii cunosc o relativă fericire în starea naturală. Înţelepţii nu au nevoie nici de legi, nici de forţă pentru a guverna. Dar corupţia devine cauza tiraniei, impunîndu-se astfel recurgerea la legi.

Discipolii stoicilor propun diverse variante ale acestei scheme. În opinia lui Cicero, au existat cîndva nişte oameni dispersaţi ce rătăceau prin natură fără a avea între ei nici o legătură, civilă sau juridică (*Pro Sextio*). Prin natura lor, oamenii se nasc slabi şi temători; din cauza pasiunilor şi a infirmităţii naturii lor, ei au introdus legi pentru a-şi organiza societatea şi a da naştere statului (*De republica*, III, 1). Viziunea stoicilor diferă şi mai mult la Seneca, ce consideră starea naturală drept vîrstă de aur (*sæculum aureum*) a omenirii, în care oamenii trăiau într-o

1. M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma e il* De principatu *di Mario Salamonio*, Milano, 1954, p. 138.

stare de inocenţă şi de fericire, bucurîndu-se în comun de toate bunurile. Ei nu erau perfecţi, dat fiind că nu cunoşteau virtutea, nici ştiinţa. Înţelepţii îi guvernau în spiritul dreptăţii fără a avea nevoie să recurgă la sancţiuni la adresa oamenilor înclinaţi în mod natural spre bine. Dar viciul începe să-şi facă loc, alungînd inocenţa; aviditatea dictează posesia de bunuri; setea de putere dă naştere pasiunii tiraniei. Şi iată că, "din joacă şi pentru a trece timpul, este omorît omul, lucru sfînt pentru om (*homo, sacra res homini*)" (*Ad Lucilium*, 95, 33). De-acum înainte, oamenii sînt puşi în situaţia de a crea legi pentru a limita autoritatea celor ce deţin puterea. În opinia lui Seneca, instituirea legii şi a guvernării coercitive are ca funcţie punerea societăţii la adăpost de tiranie[1].

Regele şi tiranul

Seneca nu pare să prefere o formă de guvernare alteia. În mod cert, el trăieşte într-un imperiu în care soarta statului se află, în mare parte, în mîinile împăratului, cu atît mai mult cu atît acesta se împodobeşte cu o aură divină. În opinia lui Seneca, este important a stabili supremaţia legii asupra celui sau celor ce o administrează. În lumina acestei maxime, filozoful zugrăveşte portretul principelui ca fiind cel al regizorului pe care Zeii l-au ales dintre muritori "pentru a juca pe pămînt rolul zeilor". Sînt chiar cuvintele lui Seneca, din tratatul *Despre clemenţă*, un fel de "manual al principelui", scris pentru tînărul Nero, pe care-l copleşeşte cu elogii[2]. Conştient de puterea asupra vieţii şi morţii supuşilor săi, dar şi de responsabilitatea ce derivă dintr-o atare putere, împăratul trebuie să facă uz mai ales de clemenţă şi de mărinimie, ştiind totodată să-şi tempereze buna dispoziţie printr-o dreaptă rigoare. Iată de ce "principii şi regii şi, oricare ar fi numele ce-l poartă, cei a căror funcţie constă în a veghea la siguranţa statului" sînt cei ce personifică

1. Sénèque, *Epistola ad Lucilium*, 90, 4-6: "*Sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit, quas et ipsa inter initia tulere sapientes*" (ed. François Préchac, 5 vol., Paris, 1945-1964, 4.105).

2. Nero îl va fi ucis deja pe Britannicus în momentul în care Seneca îi dedică *De clementia*? Tînărul împărat este descris ca un inocent..., a se vedea prefaţa lui F. Préchac la Sénèque, *De la clémence*, Paris, 1921, p. 8 (cf. F. Préchac, *Le traité* De clementia, *sa composition et sa destination*, Paris, 1921).

republica. Împăratul, spune Seneca adresîndu-i-se lui Nero, este "sufletul statului", care la rîndul său e asemenea "unui corp" al împăratului (*De clementia*, I, V, 1)[1]. Chiar dacă-i înzestrat cu o putere aproape fără margini, suveranul e supus legilor; el trebuie să-şi supravegheze acţiunile ca şi cum legile pe care le-a promulgat "i-ar cere socoteală" (*ibid.*, I, 1, 4; p. 190). Seneca nu uită că, oricît de puternic ar fi, suveranitatea împăratului rezidă în popor, adevăratul deţinător al acesteia (*Ad Lucilium*, 14, 7).

Dat fiind că principele concentrează în mîinile sale o putere absolută, Seneca îi recomandă clemenţa "pentru ca el să fie faţă de poporul său la fel cum ar vrea să fie zeii cu el", şi anume blînd şi protector. Doar cu această condiţie, "un imperiu paşnic şi bine guvernat seamănă întru totul cu un cer senin strălucind de lumină", în timp ce "sub un principe sîngeros, nu există decît tulburări şi sumbre tenebre". Anume clemenţa, adică ceva ce ţine de comportament, face deosebirea între un rege şi un tiran.

> Ce diferenţă există între un tiran şi un rege (deoarece, judecînd după aparenţe, ei au acelaşi rang şi aceeaşi putere discreţionară), dacă nu chiar aceea că tiranii guvernează pentru plăcerea lor, în timp ce regii doar din motive întemeiate şi din necesitate? Ei şi? Regii nu au şi ei obiceiul de a condamna la moarte? — Da, dar numai atunci cînd interesul le dictează această măsură; pe cînd tiranii au în sînge de a lovi... Clemenţa este cea care face diferenţa netă între un rege şi un tiran. (*De clementia*, I, XI, 4; I, XIII, 3; pp. 201-202)

Din această reflecţie, Seneca extrage o maximă ce va ajunge celebră:

> Tiranul diferă de rege nu prin titlul său, ci prin faptele sale. (*Tyrannus autem a rege distat factis, non nomine; ibid.*, I, XII, 1; p. 201)

1. Cf. traducerea *De clementia* în Sénèque, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, ed. Paul Veyne, Paris, 1993, p. 194 (ed. Préchac, p. 18).

Nu-i mai puţin adevărat că, în opinia lui Seneca, tiranul îşi păstrează titlul şi legitimitatea de suveran; el este un monarh rău, dar rămîne totuşi un monarh. Comparînd sufletul cînd cu un rege, cînd cu un tiran, el afirmă că atunci cînd sufletul "se arată violent, lacom, senzual, i se potriveşte un alt nume, abominabil şi sinistru: cel de tiran" (*Ad Lucilium*, 114, 24)[1]. Numele — rege sau tiran — nu reiese decît din comportamentul celui ce deţine puterea. Este şi cazul lui Sylla; el inspiră frică, îşi atrage ura celorlalţi, în felul tiranilor ce au drept maximă: "Las' să mă urască, cu condiţia să se teamă de mine!" (*Oderint, dum metuant*; *De clementia*, I, XII, 4; p. 202). Dar tiranii riscă să fie exterminaţi.

> Uneori chiar oamenii lor de încredere se ridică pentru a-i combate, aplicîndu-le lecţia de trădare, sacrilegiu, ferocitate şi toate cîte au deprins în compania tiranilor. Într-adevăr, ce poţi spera de la oamenii învăţaţi cu răul? (*ibid.*, I, XXVI, 1; p. 213)[2]

Totuşi, la fel cum nu-şi pune întrebarea rezistenţei în faţa tiranului, Seneca nu abordează nici problema tiranicidului.

Asasinarea lui Cezar: o eroare

Reluînd pe cont propriu dezbaterea curentă, Seneca se întreabă cu privire la Brutus. Omorîndu-l pe Cezar, acesta "s-a înşelat profund şi nu s-a comportant conform învăţămintelor stoice". Brutus nu a suportat ideea de rege, "în timp ce statul nu cunoaşte o mai bună condiţie de stabilitate decît sub o monarhie dreaptă"; sau, cine ştie?, s-a crezut în stare să readucă statul "la condiţia sa anterioară dispariţiei obiceiurilor de cîndva". Oricare ar fi răspunsul, el s-a înşelat, dat fiind că "a uitat legea naturală a lucrurilor sau istoria scumpei sale Rome, pentru a crede că după asasinarea unui om nu se va găsi altul avînd aceeaşi intenţie" (*De beneficiis*, II, 20, 1-2).

Dacă, aşadar, Brutus a făcut o eroare de judecată istorică crezîndu-se în stare să oprească evoluţia instituţiilor romane, el s-a înşelat în egală

1. Ed. F. Préchac, t. 5, Paris, 1991p. 37.
2. Cf. Favez, *op. cit.*, pp. 346-349.

măsură gîndind că există o singură formă de guvernare pentru a menţine libertatea şi justiţia în stat. Acest fragment scoate la iveală o diferenţă importantă între Seneca şi Cicero. Pentru acesta din urmă, doar forma republicană poate garanta că puterea supremă (*summa potestas*) va rămîne în mîinile poporului. Societatea politică, ce se întemeiază pe consimţămîntul şi pe legătura juridică (*consensus juri, vinculum juris*), îşi pierde raţiunea de a fi de îndată ce tirania instaurează un regim în care drepturile sînt batjocorite şi reduse la neant.

Faţă de această viziune esenţialmente juridică, Seneca se arată mai degrabă în postură de filozof şi moralist. Asemeni lui Cicero, el crede că societatea e rezultatul unui pact mutual între oamenii ce se angajează să se înţeleagă nu de frică, ci din dragoste reciprocă (*nec terrore sed mutuo amore in fœdus auxiliumque commune; De ira*, V). Cu toate acestea, în opinia lui Seneca, nu are importanţă ce formă de guvernare poate garanta libertatea civilă şi demnitatea umană. Monarhia însăşi se poate dovedi cea mai bună formă constituţională, bineînţeles cu condiţia ca regele să fie un rege drept. Cît despre tiranie, aceasta stinge lumina ce străluceşte deasupra unui stat fericit pentru a-l arunca în negura terorii. Ea nu constituie o formă "umană" de guvernare; totuşi, Seneca nu preconizează nici o acţiune de rezistenţă în faţa tiranului.

Spre deosebire de Cicero (sau de Brutus), Seneca nu-l consideră pe Cezar un tiran.

Tacit (cca 55 - cca 120) sau despre *crimen majestatis*

> Cel ce vrea să cunoască gîndurile tiranilor trebuie să-l citească pe Tacit, atunci cînd acesta relatează ultimele reflecţii ale lui August, muribund, încredinţate lui Tiberiu.

Acest sfat vine din partea lui Guicciardini[1], unul dintre cei mai mari istorici ai secolului al XVI-lea, care la rîndu-i va medita asupra neajunsurilor puterii tiranice. Într-adevăr, în *Analele* şi *Istoriile* sale, Tacit

1. F. Guichardin, *Avertissements politiques*, ed. J.-L. Fournel şi J.-C. Zancarini, Paris, 1988, p. 41, nr. 18.

(Publius Cornelius Tacitus) se arată deosebit de iniţiat în materie de tiranie[1]. Ca scriitor, nimeni nu-i în stare să-i egaleze finețea pătrunderii psihilogice şi a analizei politice. Tacit nu ne furnizează o descriere sistematică a tiraniei. Remarcele sale la obiect sînt risipite, dar aproape mereu prezente, ca şi cum această preocupare ar rămîne subiacentă pe toată durata scrierilor sale.

Instituţia raţiunii de stat şi *arcana imperii*

Guicciardini se gîndeşte, probabil, la acea pagină din *Anale* unde Tacit vorbeşte de schimbarea bruscă de regim survenită după moartea lui August. "Prima acţiune notabilă a noului principat a fost asasinarea lui Postumus Agrippa", din ordinul lui Tiberiu, chiar dacă acesta o va nega. Imediat după asasinat, Sallustius Crispus, "la curent cu afacerile secrete", îi dă lui Tiberiu şi mamei sale Livia, complice în împrejurarea dată, acest sfat cu valoare de maximă politică.

> Secretele casei imperiale (*arcana domus*), sfaturile prietenilor, serviciile făcute de soldaţi nu trebuie deschise primului venit, cu atît mai mult, Tiberiu nu trebuie să slăbească ceea ce constituie forţa principatului, evocînd toate problemele în faţa Senatului; aceasta este, cred eu, regula puterii absolute (*imperandi conditio*), or, sistemul (*ratio*) nu poate funcţiona decît în cazul cînd toată lumea dă socoteală unui singur om. (*Anale*, I, 6, 3)

1. A se vedea J. Roger Dunkle, "The rhetorial Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus", *Classical World*, 65, 1971, pp. 12-20; Wolff-Ruediger Heinz, *Die Furcht als politisches Phänomene bei Tacitus*, Amsterdam, 1975; Michèle Ducos, "La liberté chez Tacite, Droits de l'individu où conduite individuelle?", *Bulletin Association G. Budé*, 1977, pp. 194-217. — Cf. Francesco Arnaldi, *Le idee politiche, morali et religiose di Tacito*, Roma, 1921; Arnaldi, *Tacito*, Napoli, 1973; Étienne Aubrion, *Rhétorique et histoire chez Tacite*, Metz, 1985. Despre influenţa lui Tacit, a se vedea Kenneth C. Schellhase, *Tacitus in Renaissance political Thought*, Chicago, 1976; *Tacitus and the tacitean Tradition*, ed. Torrey James Luce *et al.*, Princeton, 1993; Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite et Montesquieu*, Oxford, 1985; Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, 1993; Roland Mellor, *Tacitus: The Classical Heritage*, New York, 1995.

Această "regulă a puterii absolute", ce pare să fi combinat principiul *arcana imperii* cu raţiunea de stat, constituie, în opinia lui Tacit, ideea dominantă a politicii lui Tiberiu şi, în acelaşi timp, un sfat metodic în ceea ce priveşte conduita tiranului. Nu e de mirare că această regulă, sau o alta asemănătoare, i-a atras atenţia lui Guicciardini, care adaugă:

> Cornelius Tacit îi învaţă atît pe cei ce trăiesc sub jugul unui tiran cum să-şi ducă viaţa şi să se comporte cu prudenţă, cît şi pe tirani felul în care să-şi întemeieze tirania. (*Avertismente politice*, nr. 18)

Abuzul de legea contra trădătorilor

În tot cazul, Tacit deplînge faptul că o dată cu urcarea pe tron a lui Tiberiu, "toată lumea cade în sclavie", inclusiv cei de rang înalt, cum ar fi consulii şi senatorii. Aceştia din urmă sînt, totodată, responsabili de degradarea Senatului, care, din laşitate, a lăsat prea mult loc puterii principelui. Ceea ce-l frapează în cea mai mare măsură pe Tacit este arbitrarul şi aroganţa cu care Tiberiu se serveşte de lege, cu complicitatea senatorilor, pentru a se debarasa de adversari. Legea în cauză e cea privind *crimen majestatis*, pe care Tiberiu o foloseşte ca instrument de răzbunare personală.

> El repune în vigoare legea despre maiestate, o lege care, la antici, purta acelaşi nume, dar care deferea în justiţie alte acţiuni... doar faptele erau obiectul urmăririi [în justiţie], cuvintele rămînînd nepedepsite. August este primul ce urmăreşte în justiţie, sub acoperirea acestei legi, scrierile defăimătoare... apoi Tiberiu... şi el este exasperat de epigrame, răspîndite fără semnătura autorului, referitoare la cruzimea sa, la orgoliul său şi la disensiunile sale cu mama. (*Anale*, I, 72, 2-4)

Felul în care se face abuz de legea despre maiestate, devenită instrument de tiranie, este, în opinia lui Tacit, semnul unei decăderi ireversibile a valorilor civile, atît în administraţia publică a statului, cît şi în viaţa privată şi în moravurile cetăţenilor. Cauza principală, la originea acestui proces, se pare că rezidă în setea de putere, care este ca o forţă irezistibilă ce aparţine naturii umane.

> Străvechea dorinţă de putere (*potentia cupido*), înnăscută de demult tuturor muritorilor, creşte o dată cu extinderea Imperiului şi sfîrşeşte prin a exploda; dat fiind că atît timp cît cetatea era de dimensiuni restrînse, egalitatea se menţinea cu uşurinţă. Dar atunci cînd lumea întreagă i s-a supus, cînd regii şi oraşele rivale au fost distruse, şi cînd s-a îngăduit să jinduieşti [a exercita] o influenţă care nu mai este ameninţată, în acel moment se încing primele lupte între Părinţii [naţiunii] şi plebe. (*Istorii*, II, 38, 1)

Această dorinţă de putere se manifestă la poporul roman după războiul civil dintre Marius şi Sylla, război ce "a pus la pămînt libertatea cu ajutorul armelor, pervertind-o în despotism (*dominatio*)". Începînd cu acel moment, o dată cu Pompei, "nimeni de-acum înainte nu se va mai preocupa de altceva decît de a pune stăpînire pe principat (*principatus*)".

Speranţa binefacerilor pe care-o inspiră o guvernare mixtă, formată din elemente democratice, aristocratice şi monarhice, nu-l mai consolează pe Tacit, dat fiind că "o formă de constituţie rezultînd în urma alegerii şi a asocierii acestor regimuri e mai uşor de lăudat decît de realizat sau, chiar dacă se realizează, aceasta nu va fi de durată" (*Anale*, IV, 33, 1).

Dar pesimismul ce străbate opera lui Tacit pare să cunoască un moment de respiro; odată ajuns la domnia lui Nerva (Marcus Cocceius Nerva, 96-98), autorul consemnează o perioadă de răgaz în istoria tiraniei.

> Acum, în sfîrşit, viaţa revine la noi, şi chiar dacă, încă din zorii acestui secol preafericit, Nerva Caesar are-n posesie două lucruri altădată incompatibile, principatul şi libertatea, fiecare zi Traian Nerva o adaugă la fericirea timpului nostru, iar securitatea nu este doar o speranţă şi o dorinţă, dimpotrivă, avem de-acum înainte întreaga încredere... Cu toate acestea nu voi regreta evocarea, cu o voce lipsită de artistism şi de experienţă, amintirii servituţii noastre trecute şi să aduc mărturie a fericirii noastre prezente. (*Vita Agricolae*, III, 1)

Între secolele I şi al V-lea, pe cînd imperiul traversează vicisitudinile istoriei sale, maeştrii cuvîntului, filozofii, juriştii, teologii, retorii îşi continuă munca şi se apleacă în continuare asupra ideilor de societate, putere, fericire civilă şi tiranie.

DREPTUL NATURAL ŞI ORIGINEA AUTORITĂŢII

Diverse curente, în special filozofia stoică, ce au marcat gîndirea juriştilor epocii imperiale, au contribuit la elaborarea unor concepţii juridice durabile. Un număr important de principii de drept, reunite în *Corpus Juris Civilis* de către Iustinian I (*Code*, *Institutes*, *Digeste* sau *Pandectes*), sînt rezultatul unor maturaţii lente ale conceptelor preluate de jurisprudenţa romană din epoca republicană.

Se impune să acordăm o atenţie deosebită acestor concepte şi expresii ale vocabularului juridic roman ce vor rămîne, timp îndelungat, în cultura politică a Occidentului[1]. Ele au o importanţă greu de supraevaluat în istoria gîndirii politice a secolelor viitoare, în special în cazul cercetării tiraniei.

---

1. În Orientul creştin, adică în Imperiul Bizantin, se dezvoltă o literatură politică deosebit de bogată, deja înfloritoare în epoca lui Iustinian, în special în ceea ce priveşte "*specula principis*". Cu toate acestea, ea nu pare să fi provocat o dezbatere asupra tiraniei, punînd în discuţie temeiul puterii constituite şi luînd în dezbatere problema dreptului la rezistenţă. Cercetarea acesteia rămîne foarte interesantă în mai multe privinţe: cf. Louis Bréhier, "L'origine des titres imperiaux à Byzance: βασιλευσ şi δεσποτηζ", *Byzantinische Zeitschrift*, 15, 1906, pp. 161-178; Louis Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liege, Paris, 1942; Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*, 2 vol., Washington, 1966; Paul Lemerle, *Le premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et la culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971; Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975; *Das byzantinische Herrscherbild*, Hg. Herbert Hunger, Darmstadt, 1975; Agostino Pertusi, "La concezione politica e sociale dell'impero di Giustiniano", în *Storia delle idée politiche*, 2/1.541-596 (bibl.); Jean-Claude Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, 1990, pp. 177-190; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1995; Antonio Carile, "Ricchezza e poverta negli «specula principum» bizantini dal VI al X secolo", în *Specula principum* (*Ius commune*, Sonderhefte, 117), ed. Angela De Benedictis, Frankfurt pe Main, 1999, pp. 1-20.

Voinţa poporului sau voinţa principelui

Atunci cînd Papinian (Æmilius Papinianus, † 212) defineşte legea drept "un pact comun al comunităţii" (*Digesta*, 1, 3, 1), el recunoaşte implicit că temeiul legii îl constituie voinţa poporului. La rîndu-i, Ulpian (Domitius Ulpianus, †228) inserează printre decretele cu valoare de lege (cum ar fi edictele magistraţilor, hotărîrile Senatului etc.) şi normele dictate de împăraţi (*principium placita*; *Digesta*, 1, 4, 1), conchizînd că autoritatea imperială derivă din voinţa poporului. Chiar dacă admite că sursa de drept rezidă în voinţa poporului, acest principiu rămîne unul pur teoretic. În realitate, acelaşi Ulpian afirmă că "principele este scutit de legi", fiind *legibus solutus* (*Digesta*, 1, 3, 31), altfel spus, că nu este constrîns să respecte legile pe care alţii sau el însuşi le-au promulgat. În conformitate cu acest principiu — despre care am vorbit ceva mai sus à propos de August —, sursa de drept devine o prerogativă a voinţei principelui. Celebra maximă "ceea ce a decis (*placuit*) principele capătă vigoare de lege" (*Digesta*, 1, 4, 1) demonstrează o dată în plus că autorul atribuie voinţei principelui originea dreptului pozitiv. Anume aici trebuie căutate temeiurile teoriei numite ulterior "absolutism".

Sîntem nevoiţi să constatăm o anumită ezitare cu privire la sursa de drept — poporul sau principele —, cu toate că juriştii epocii imperiale îşi manifestă tendinţa de a întări puterea personală a suveranului. Ambiguitatea e cu atît mai mare, cu cît *princeps*-ul continuă să "primească mandatul său imperial prin lege", după cum afirmă jurisconsultul Gaius (mijlocul secolului al II-lea) în *Institutiones* (I, 1, 5), referindu-se la epoca lui Vespasian (împărat între 69-79; cf. *lex de imperio Vespasiani*)[1]. Pentru a sublinia şi mai mult această ambiguitate, e suficient să citîm integral maxima adusă de Ulpian care, după ce declară că "ceea ce-i place principelui are forţa unei legi (*quod principi placuit, legis habet vigorem*)", precizează: "în măsura în care prin lege regală ce stabileşte puterea suverană a principelui, poporul îi conferă şi-i pune în mîini propria sa putere suverană şi propria sa autoritate (*utpote cum*

1. "*Utique quibus legibus plebisve scitis scriptum fuit ne divus Aug(ustus), Tiberiusve Julius Cæsar Aug(ustus), Tiberiusque Claudius Caesar Aug(ustus) Germanicus tenerentur, iis legibus plebisque scitis imp(erator) Cæsar Vespasianus solutus sit*", în P.-F. Girard, *Textes de droit romain publiés et annotés*, Paris, 1913, p. 108. — Gaius, *Institutiones*, I, 1, 5, *ibid.*, p. 226.

lege regia quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat)" (*Digesta*, 1, 4, 1)[1]. Altfel spus, prin legea regală poporul îi încredinţează principelui întreaga sa putere şi autoritate. Ceea ce readuce în discuţie afirmaţia că poporul este cel ce posedă autoritatea şi tot el poate încredinţa împuterniciri excepţionale. Astfel *lex regia de imperio* garantează legitimitatea principelui.

Avem, în cazul dat, două componente ale uneia şi aceleiaşi maxime: pe prima, omiţînd partea secundă, se vor baza partizanii puterii absolute a principelui; pe cea din urmă, teoreticienii suveranităţii populare.

Legea contra tiranilor

Pentru a înţelege mai temeinic această dublă folosire a uneia şi aceleiaşi maxime, contradictorie doar în aparenţă, este important să observăm că o dată cu instaurarea principatului, romanii nu renunţă la concepţia, dominantă pe timpul Republicii, conform căreia legea, sistemul juridic, constituie temeiul organizării de stat. O dovadă în plus ar fi că pînă şi maxima ce-l scuteşte pe principe de respectarea legilor este sancţionată printr-o lege specială, *lex regia*, ce atestă legalitatea unei măsuri de excepţie decretate în scopul binelui public. Ataşamentul poporului roman faţă de legalitate rămîne de neclintit[2].

Există o altă lege a cărei ambiguitate e cu greu perceptibilă, ca fiind în acelaşi timp în folosul principelui şi al poporului. Lega *Julia de majestate* (*Digesta*, 48, 4; *Cod. Just.*, 9, 8) veghează la pedepsirea celor ce se fac vinovaţi de trădare şi de crime contra statului. Tacit deplînge abuzurile comise în numele acestei legi, în special cînd e vorba de Tiberiu. Or, după cum va remarca Bartolo cîteva secole mai tîrziu,

---

1. Lucrările lui Ulpian sînt reunite în *Institutiones* şi în *Digesta* din *Corpus juris civilis*; a se vedea şi *Textes de droit romain*, ed. Girard. — A se vedea Otto Th. Schulz, *Vom Prinzipat zum Dominat. Das Wesen des römischen Kaisertums des dritten Jahrhunderts*, Paderborn, 1919; André Magdelain, *Auctoritas principis*, Paris, 1947, p. 90 ş.u., despre "La clause discrétionnaire de la *lex de imperio*"; Eugenio Dupré Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Milano, 1942; H. Morel, "La place de la *lex regia* dans l'histoire des idées politiques", în *Études offertes à J. Macqueron*, Aix-en-Provence, 1970, pp. 545-555.

2. De Francisci, 3/1.305 şi 334.

aceeaşi lege îl pedepseşte pe tiran pentru uzurpare, în timp ce legea *Julia de vi publica* (*Digesta*, 48, 6, 10) îl pedepseşte pe tiran *ex parte exercitii* care-i face pe cetăţeni să sufere fizic, care menţine comunitatea divizată şi care impune în mod nedrept noi exacţiuni. În acest caz este vorba de pedeapsa prin deportare. Pe de altă parte, cel ce violează normele dreptului civil este pedepsit prin legea *Julia de vi privata* (*Digesta*, 48, 7, 1); cel ce trişează la alegeri cade sub incidenţa legii *Julia de ambitu* (*Digesta*, 48, 14, 1); pedeapsa în aceste cazuri poate fi cea mai severă, pînă la pedeapsa capitală (*Cod. Just.*, 10, 20, 1)[1]. Bartolo vrea să ne aducă aminte că existenţa unei legislaţii romane contra tiraniei îi scuteşte pe contemporanii săi din secolul al XIV-lea de a se preocupa de făurirea unei legi noi. Or, juriştii şi senatorii Romei antice nu ajunseseră încă la o atare concluzie.

Ambiguitatea dreptului natural

În cadrul elaborării doctrinale din primele secole ale Imperiului, sînt prezente cîteva ambiguităţi cu privire la dreptul natural atunci cînd este definit şi comparat cu dreptul civil şi cu dreptul comun.

Ulpian propune o definiţie a dreptului natural pe cît de singulară, pe atît de periculoasă, în sensul în care aceasta va deveni o sursă de echivocuri şi, cu toate neajunsurile, va cunoaşte un mare succes în secolele viitoare.

> Dreptul natural este dreptul pe care natura l-a inoculat tuturor fiinţelor însufleţite (*animalia*); într-adevăr, acest drept nu este propriu neamului omenesc, ci este comun tuturor animalelor ce se nasc în cer, pe pămînt şi în mare. Din acest drept rezultă unirea (*coniugatio*) soţului cu femeia sa, pe care-l numim căsnicie (*matrimonium*), tot de aici derivă procrearea şi educarea copiilor; în realitate, vedem că pînă şi celelalte animale sînt nevoite (*censeri*) să practice acest drept. (*Institutiones*, 1, 2, 1)

1. Bartolus, *Tractatus de tyranno*, cap. IX, în D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Firenze, 1983, p. 203. — Cu referire la perioada modernă, cf. Mario Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, 1974.

În consecinţă, după părerea lui Ulpian, care urmează în parte concepţia stoică, dreptul natural (*jus naturale*) corespunde instinctului, comun atît oamenilor, cît şi animalelor. Dar afirmînd acest lucru, el pare să fi confundat dreptul, adică ceea ce trebuie să faci, cu fapta propriu-zisă, altfel spus, cu ceea ce rezultă. Această consideraţie ne poate face să credem că forţa are şi ea valoare de drept, dat fiind că este un fapt natural, un fapt instinctiv. Pe de altă parte, Ulpian pare să fi uitat, în definiţia sa, de componenta raţională a dreptului natural, aşa cum o definise Cicero. Într-o altă definiţie, Ulpian pune în evidenţă un element ce pare a fi împrumutat de la credinţele creştine:

> Dar normele juridice naturale, pe care le observăm la toţi oamenii, au fost stabilite printr-o anumită providenţă divină. (*Institutiones*, 1, 2, 11)

În acest fragment, dreptul natural seamănă îndeaproape cu dreptul oamenilor[1].

Dreptul natural, dreptul oamenilor, dreptul civil

Într-adevăr, chiar dacă juriştii din acea epocă fac o distincţie netă între dreptul natural, dreptul oamenilor (*jus gentium*) şi dreptul civil (*jus civile*), nu e deloc uşor să operezi o separare tranşantă între primele două. Conform dreptului natural, explică Ulpian, oamenii se nasc liberi şi egali; dar ei pot deveni sclavi în virtutea dreptului oamenilor (*Digesta*, 1, 1, 4). Această constatare aminteşte de o idee a lui Seneca, ce preciza că în starea naturală, anterioară organizării societăţilor, oamenii erau inocenţi şi fericiţi, fără a cunoaşte proprietatea, nici aservirea omului de către om. Apoi, viciul şi corupţia au făcut necesară instituirea legilor; astfel, dreptul oamenilor (*jus gentium*) se adaugă dreptului natural. Totodată, dreptul civil (*jus civile*) diferă de dreptul natural la

1. Cf. Lottin, pp. 7-9; Fassò, 1.151; R. Voggensperger, *Der Begriff des "Ius naturale" im Romischen Recht*, *op. cit.*; P. Guggenheim, "Les origines de la notion autonome de droit des gens", *Symbolae Verzijl: présentees au P. Jan Hendrik Willem Verzijl*, La Haye, 1958, pp. 177-189.

fel cum viaţa socială, întreţesută de convenţii, diferă de viaţa naturală. Iată o explicaţie, una din multele, ce ţine cont de semnificaţiile diferite ale celor două tipuri de drept, natural şi civil.

Există şi alte definiţii ale dreptului natural în raport cu drepturile oamenilor şi cu dreptul civil demne de reţinut, fie şi schematic. Gaius apropie în mod sensibil dreptul natural de dreptul oamenilor, pe care-l defineşte ca "dreptul ale cărui principii sînt recunoscute de toate popoarele şi pe care raţiunea naturală (*naturalis ratio*) le stabileşte pentru toţi oamenii" (*Instutiones*, 1, 2, 1; ed. Girard, p. 225). Or, făcînd din dreptul oamenilor — drept pozitiv al normelor în vigoare — un produs al raţiunii naturale — născută o dată cu rasa umană —, Gaius concepe *jus gentium* ca fiind un drept originar şi universal, deoarece e raţional şi uman, întru totul asemănător, dacă nu chiar identic, cu *jus naturale*. Ceea ce ne face să credem că dreptul oamenilor se revendică de la justiţia universală şi de la principiile echităţii, care constituie lumina jurisprudenţei. În consecinţă, dacă Gaius e de aceeaşi părere cu Cicero asupra existenţei teoretice a dreptului ca expresie raţională a principiilor de justiţie universală, el merge mai departe, deoarece consideră că acest drept coincide cu normele juridice pe care diferite popoare — şi în primul rînd poporul roman — le-au pus în practică în realitatea juridică proprie lor. În alţi termeni, nu mai este vorba doar de protecţia intelectuală a unei idei de drept, ci de constatarea unui rezultat istoric tangibil: dreptul oamenilor, în aceeaşi măsură ca şi dreptul natural, are o valoare universală, ale cărei principii sînt valabile la toate popoarele, în toate epocile, în pofida adaptărilor practice la diverse circumstanţe.

Anume aici rezidă bazele teoretice ale doctrinei numite "jusnaturalism"[1].

1. Cf., în general, L. Strauss, *Droit naturel et histoire* (*Natural Right an History*, 1953), trad. Monique Nathan şi Éric de Dampierre, Paris, 1986; Jean-Marc Trigeaud, art. "Droit", în *Dictionnaire de philosophie politique*, pp. 137-147; Denis Alland, art. "Droit des gens", *ibid.*, 152-157; G. Fassò, art. "Guisnaturalismo", *Dizionario di politica*, pp. 440-445. În particular, "jusnaturalismul" modern tinde să reducă dreptul natural la dreptul omului; cf. G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna, 1966; N. Bobbio, *Guisnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, 1988; *Id.*, "Il guisnaturalismo", *Storia delle idée politiche*, 4/4.491-558 (bibl.).

Concluzie

După toate aceste considerente, ar fi cazul să remarcăm următorul fapt: creştinismul a dat naştere unei soluţii de continuitate între lumea păgînă greacă şi romană şi Evul Mediu. Acest lucru a fost posibil graţie capacităţii sale de a asimila şi facultăţii sale de a adapta elementele altor tradiţii religioase ce prezentau afinităţi apropiate cu ale sale. Această continuitate se manifestă pînă şi în domeniul dreptului clasic, unul dintre cele mai îndepărtate de morala creştină, ce concepe legea şi justiţia ca fiind o expresie, o emanaţie a voinţei lui Dumnezeu. E suficient să analizăm ideea romană a legii naturale, ancorată, după cum am văzut, în raţiunea naturală şi universală, pentru a remarca faptul că, din mai multe puncte de vedere, voluntarismul iudeo-creştin n-ar fi putut să se armonizeze uşor cu ea. Totuşi, adaptarea progresivă a comunităţilor creştine la societăţile existente din statele organizate vor implica, treptat, o apropiere şi chiar o fuziune între aceste două concepţii juridice îndepărtate, una divină, alta naturalistă, una voluntaristă (dictată de voinţa divină), alta raţionalistă. Prima conştientizare a unei atare distincţii, dacă nu chiar contradicţii, între aceste două maniere de a vedea lucrurile nu se manifestă decît o dată cu sfîntul Augustin, în secolul al V-lea. Înainte de a se ajunge aici, Sfinţii Părinţi ai Bisericii din primele secole nu par să fi sesizat această incompatibilitate, totuşi "cecitatea" lor aduce roade în alte domenii învecinate, cum ar fi problema supunerii faţă de superiori. Cititorul se poate convinge singur, raportîndu-se la ceea ce afirmăm despre Sfinţii Părinţi spre sfîrşitul secţiunii a III-a, "Tirania în iudaism şi în creştinism".

Orice s-ar spune, aceste cuvinte referitoare la dreptul natural şi la originea autorităţii ne interesează în primul rînd, deoarece sînt indispensabile inteligenţei dreptului la rezistenţă, atunci cînd teoreticienii, întru susţinerea acestuia, fac apel la cele două argumente, dreptul natural şi originea puterii.

ALTE LUCRĂRI DE CONSULTAT:

Bandel Fritz, *Die römische diktaturen*, Breslau, 1910.

Béranger Jean, "Tyrannus. Notes sur la notion de tyrannie chez les Romains particulièrement a l'époque de César et de Cicéron", *Revue des études latines*, 1935, pp. 85-94; şi în lucrarea sa *Principatus*, pp. 51-60.

— *Principatus. Études de notions et d'histoire politique dans l'Antiquité gréco-romaine*, ed. François Pachoud et Pierre Ducrey, Geneva, 1973.

De Sanctis Gaetano, "Le origini della dittatura", apendice inedit, în lucrarea sa *Storia dei Romani*, vol. 1, nuova ed. Silvio Accame, Firenze, 1979, pp. 465-485.

Guizzi Francesco, *Il principato tra "res publica" e potere assoluto*, Napoli, 1974.

Homo Léon Pol, *Les institutions politiques romaines de la cité à l'État*, Paris, 1950.

Jahn Joachim, *Interregnum und Wahldiktatur*, Kallmünz, 1970.

Kaplan Arthur, "Religious Dictators of the Roman Republic", *Classical World*, 1973, nr. 67/3, p. 172 ş.u.

Luzzatto Giuseppe Ignazio, "Appunti sulle dittature *"imminuto iure"*. Spunti critici et ricostruttivi", în *Studi in onore di Pietro De Francisci*, Milano, 1956, vol. 3, pp. 405-459.

Pinsent John, "The History of Dictatorship", în cartea sa *Military Tribune and Plebeian Consuls: The Fasti from 144 V to 342 V*, Wiesbaden (*Historia, Einzelschriften*, 24), 1975, pp. 20-28.

Ridley Ronald T., "The Origin of the Roman Dictatorship: An Overlooked Opinion", *Rheinisches Museum für Philologie*, 1979, n.F., nr. 122, pp. 303-309.

Soltau Wilhelm, "Ursprung der Diktatur", *Hermes*, 1914, nr. 49, pp. 352-368.

Toynbee Jocelyn Mary Catherine, "Dictators and Philosophers in the First Century A. D.", *Greece and Rome*, 1944, nr. 13, pp. 43-58.

Wilcken Ulrich, "Zur Entwicklung der römischen Diktatur", *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1940, pp. 1-31.

BCUJAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Secţiunea a III-a

TIRANIA ÎN IUDAISM ŞI ÎN CREŞTINISM

Cercetarea tiraniei în Antichitate face necesară o abordare a istoriei evreilor şi a creştinilor, nu atît pentru teoriile şi sistemele politice elaborate de aceste popoare, cît pentru influenţa incomparabilă pe care istoria sfîntă a evreilor o va exercita asupra lumii mediteraniene după înscăunarea creştinismului. Autoritate supremă în materie de teologie şi de morală, referinţă obligatorie pentru preceptele juridice, sursă inepuizabilă de exemple de conduită politică, *Biblia* va reprezenta manualul prin excelenţă pentru conducătorii religioşi, precum şi pentru conducătorii politici, în timp ce *Noul Testament* se va încastra în *Vechiul Testament* pentru a reînnoi din temelii civilizaţia Occidentului. Instituţiile ebraice şi metamorfozările lor operate de creştinism vor marca în profunzime, printre altele, gîndirea politică. Începînd cu Evul Mediu, cînd creştinismul se confruntă cu cultura greco-romană, nu va exista teolog sau jurist, filozof sau om de stat care să nu se bizuie pe Sfînta Scriptură pentru a-şi întemeia drepturile şi a-şi funda principiile.

B.C.U. „M. EM[illegible]U" IAŞI

Capitolul 7

IUDAISMUL: RELIGIE, JUSTIŢIE ŞI TIRANICID

Rezumat cronologic

Istoria antică a poporului lui Israel se împarte în cinci mari perioade. În pofida incertitudinilor cronologiei, ea este divizată, în mod tradiţional, în felul următor: 1) secolele XVII-XIII î.Hr., Legământul, Legea şi Moise (perioada patriarhilor, de la Avraam şi pînă la Exod, cca 1225 î.Hr.); 2) către 1160-1030 î.Hr., Judecătorii (perioada republicană). Termenul "judecător" constituie o tălmăcire mai puţin fericită a cuvîntului ebraic *chofetim*, ce desemnează în acelaşi timp un conducător militar, un şef de trib şi un magistrat temporar; ar fi mai exact să întrebuinţăm termenul *eliberator*, în sensul biblic al noţiunii de "judecător". 3) Către 1010-587 î.Hr., după Samuel, începe epoca regilor (perioada monarhică), o dată cu sciziunea, în 933 î.Hr., între regatul lui Iuda, în sud, şi regatul lui Israel, în nord. 4) Este perioada supunerii: în 721 î.Hr., faţă de asirieni; în 587 î.Hr., faţă de Nabucodonosor, rege al Babilonului, cel care cucereşte Ierusalimul şi-i deportează pe evrei. Aceştia din urmă nu se vor întoarce în Ierusalim decît în 538 î.Hr., marcînd începutul perioadei iudaice. Dominaţiei perşilor îi succede cea a lui Alexandru cel Mare şi a Seleucizilor. În 165 î.Hr., evreii recuceresc Ierusalimul, iar în 142 î.Hr., proclamă independenţa Iudeii. 5) În 63 î.Hr. (după eşecul unei revolte), Palestina devine provincie romană; în 70 d.Hr., romanii distrug Ierusalimul; anul 135 (cel de-al doilea eşec) marchează debutul *Diasporei*, dispersarea evreilor în toată lumea antică.

Dreptul

Dreptul evreu se întemeiază pe Revelaţie, dat fiind că Dumnezeu i-a dictat lui Moise "Tablele legii" (*Exodul*, 20:2-17). Lucru valabil şi în cazul normelor referitoare la cult, morală şi la drepturile civile faţă de stat, în legătură cu care dreptul religios (ritual, public şi penal) se combină cu dreptul pămîntesc (privat). Operînd o sinteză la sînge, se poate afirma că izvoarele dreptului evreu sînt de două feluri: 1) dreptul scris, ce se conţine în *Pentateuh* sau *Tora*, împărţită în cinci cărţi, *Geneza*, *Exodul*, *Leviticul*, *Numerii* şi *Deuterenomul*; 2) dreptul nescris, alcătuit din dreptul obişnuit (o serie de obiceiuri existente) şi dreptul "ştiinţific" (o sistematizare a dreptului pozitiv), care începe să fie elaborat o dată cu reîntoarcerea din exilul babilonian (538 î.Hr.). Învăţămintele unui anumit număr de rabini comentatori ai *Torei* sînt adunate în *Mişna* (tradiţie orală, a cărei redacţie datează din sec. al II-lea d.Hr.). Comentariul *Mişnei* e de găsit în *Talmud*, carte ce întruneşte un mare număr de reguli referitoare la viaţa religioasă şi civilă a evreului. Istoria dreptului evreu poate fi divizată în două epoci: a) epoca biblică, ce se extinde pînă la exilul babilonian; b) epoca talmudică, ce începe o dată cu revenirea din exilul babilonian şi durează pînă la revolta Macabeilor împotriva lui Antioh IV Epifan, în 165 î.Hr. Această a doua perioadă se împarte, la rîndu-i, în patru faze: prima se încheie cu distrugerea "celui de al treilea" Templu, în 70 d.Hr.; cea de a doua se termină cu redactarea *Mişnei*, la sfîrşitul secolului al II-lea d.Hr.; cea de a treia este marcată prin redactarea *Talmudului* babilonian, în secolul al VI-lea d.Hr.; cea de a patra continuă pînă în zilele noastre[1].

---

1. A se vedea Edmond Roth, *Étude du Système juridique juif et de quelques Institutions relevant de ce Système*, Paris, 1930; *Encyclopédie de la Bible*, ed. Luce Botté, Paris, 1961, art. "Judecătorii"; cf. *Dictionnaire de la Bible*, ed. Fulcran Vigouroux, 1895-1912, *s. v.* — Cf. Hans Hermann Walz und Heinz Horst Schrey, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht: eine ökumenische Studie zur Rechtsteologie*, Zürich, Frankfurt, 1955; Jacob J. Rabinowitz, *Jewish Law, its Influence on the Development of Legal Institutions*, New York, 1956; André Lemaire, "Vengeance et justice dans l'ancien Israël", în *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, ed. Raymond Verdier *et. al.*, t. 3, Paris, 1984, pp. 13-34. A se vedea F. Parente, "Le istituzioni politiche del popolo d'Israele", "Il pensiero politico ebraico" şi "Il giudaismo alessandrino", în *Storia delle idée politiche*, 2/1.3-360 (bibl.). — Din perspectiva studiului nostru, cf. Alfred Werner, *Vers une cité mondiale: éthique et prophétie. Essai*, Geneva, 1993.

Concepţiile juridice şi politice ale evreilor diferă radical de concepţiile grecilor sau ale romanilor. Temelia acestora din urmă e una eminamente raţională, spre deosebire de cea a evreilor, esenţialmente voluntaristă. În Grecia şi la Roma, legea constituie o emanaţie a statului, a legislatorului ce o formulează, în conformitate cu raţiunea şi cu dreptul natural şi în relaţie cu exigenţele sociale obiective. La evrei, legea constituie manifestarea voinţei divine, ce se adresează în mod special poporului ales. Ca punct de plecare ne vor servi termenii *testament* şi *legământ*, primele noţiuni biblice fundamentale.

Pactul

Noţiunea de *testament* conţine în sine ideea de convenţie sau de pact. Dumnezeu binevoieşte să consimtă a face diverse pacte: cu Noe, în ajunul Potopului (*Geneza*, 6:18), cu privire la soarta umanităţii; cu Avraam şi descendenţii acestuia (*Geneza*, 17:4 ş.u.), referitor la poporul ales. La rîndul său, poporul stabileşte anumite convenţii cu conducătorii săi, judecători şi regi: la Sihem, poporul încheie o alianţă cu Iosua (*Iosua*, 24:25); la Hebron, cu David care jură "înaintea Domnului", înainte de a fi proclamat rege (2 *Samuel*, 5:3). Totodată, Iehoiada "a făcut un legământ între Domnul, împărat şi popor" (2 *Regi*, 11:17), înainte de a o ucide pe Atalia printr-un tiranicid exemplar, dacă se poate spune aşa. Astfel, noţiunile de legământ, pact, angajament reciproc sînt bine înrădăcinate în concepţiile *Vechiului Testament*.

Legea

Pe de altă parte, pactul primitiv ce leagă poporul lui Israel de Dumnezeu constituie un angajament juridic prin care poporul ales se obligă să urmeze legea divină în schimbul propriei conservări. Legea se exprimă în preceptele religioase, în regulile moralei şi în reglementările conduitei sociale, astfel încît viaţa omului este dominată de un fel de "legalism". Această concepţie accentuează importanţa legii; de fapt, a o respecta echivalează cu a-ţi îndeplini obligaţiile religioase, dat fiind că legea, pentru evrei, constituie expresia voinţei divine. Pe muntele Sinai (*Exodul*, 20), Dumnezeu i-a dictat lui Moise, unul dintre primii legislatori din istorie, cele Zece Porunci, lege ce prescrie norme

perpetue şi absolute, valabile în toate circumstanţele. Moise adaugă la acestea cîteva legi pozitive, sub forma unui cod de precepte vizînd viaţa religioasă şi socială. Legea mozaică astfel constituită este primul nucleu al *Bibliei*, şi anume, cărţile *Exodul* şi *Deuterenomul*. Totodată, iudaismul nu poate fi redus la o simplă respectare exterioară a legii. De fapt, termenul ebraic *Tora*, pe care Septante (între secolele al III-lea şi al II-lea î.Hr.) îl traduce prin cuvîntul grecesc *nomos* (latin, *lex*), are o semnificaţie mult mai largă. *Tora* desemnează anumite precepte şi învăţăminte (*Leviticul*, 10:11) cărora trebuie să se conformeze, pe durata întregii vieţi, evreii, beneficiari ai Legămîntului cu Dumnezeu (*Deuterenomul*, 5-6; 27-30). După Moise, rabinii au extins concepţia juridico-religioasă a *Torei*, făcînd deosebirea între *Tora* "scrisă" a *Bibliei* şi *Tora* "orală", formată prin tradiţie, a cărei redacţie e de găsit în *Talmud*. Cărturarii evrei au exaltat importanţa aproape cosmică a Legii în universul iudaic, în special dezvoltînd ideea că "Dumnezeu a creat lumea din dragoste pentru *Tora*" şi că "*Tora* e mare, dat fiind că răspîndeşte viaţă".

Justiţie şi religiozitate

De notat deosebirile sensibile dintre aceste noţiuni şi noţiunile greco-romane asemănătoare, în special în materie de termeni ai justiţiei şi de religiozitate. În epoca marilor profeţi (secolele VIII-VI î.Hr.), justiţia constituie virtutea pe care evreul o practică zi de zi, conformîndu-şi conduita exterioară Legii. După revenirea din exilul babilonian (538 î.Hr.), justiţia îşi pierde treptat din funcţia sa socială pentru a deveni o virtute pe care individul o exersează în vederea propriei perfecţionări morale şi religioase. La apusul Antichităţii, legalismul caracteristic iudaismului (încă evident la farisei) va ceda iniţiativa unei concepţii a justiţiei impregnate de morală şi religie, ce se va detaşa tot mai mult de interesele politice şi sociale, pentru a se concentra asupra relaţiilor indvidului cu Dumnezeu. Opera apostolului Pavel (secolul I d.Hr.) şi critica sa a formalismului fariseic demonstrează evoluţia acestei noi concepţii a justiţiei, ce se va contopi imediat cu religiozitatea într-o legătură strînsă cu Dumnezeu. Doar că, de data aceasta, sîntem deja în plin creştinism şi la începutul unei ere noi.

Pe măsură ce se răspîndeşte în bazinul mediteranian, mesajul creştin nu poate fi împiedicat să intre în contact cu cultura dominantă, şi anume

cu cultura greacă, unde filozofia, acum atingînd culmile artei speculaţiei în toate domeniile cunoaşterii şi ale logicii, exercită o influenţă imensă asupra moralei şi religiei. Un filozof va încerca să armonizeze politeismul şi filozofia greacă cu monoteismul *Vechiului Testament*: Filon Iudeul sau Filon din Alexandria (13 î.Hr. - 54 d.Hr.). Cît despre noţiunea de justiţie, Filon caută să împace matricea raţională a legii greceşti cu sursa voluntaristă a legii ebraice. În cele din urmă, Filon atribuie valoarea legii mozaice mai puţin originii sale divine, ca expresie a voinţei lui Dumnezeu, cît faptului că aceasta este în conformitate cu dreapta judecată şi cu natura[1]. Dar, afirmînd acest lucru, Filon operează o fuziune mai puţin "ortodoxă" între Dumnezeul ebraic, cineva guvernînd lumea, şi zeul grec, specific tradiţiei stoice, pe post de principiu metafizic identificîndu-se cu natura şi cu dreapta judecată. De subliniat că primii gînditori creştini au asimilat învăţătura greco-romană. Este, mai ales, cazul apostolului Pavel, care va da peste cap legalismul evreilor, exaltînd "legea" credinţei, imperativul dragostei pentru aproapele tău.

Istorii cu sau fără comentariu

În *Vechiul Testament* sînt suficiente exemple de asuprire pe care le putem considera tiranii, precum şi omoruri ce ar putea fi calificate drept tiraniciduri. Dar textul *Scripturii* nu dă explicaţii raţionale, nici justificări apelînd la ajutorul noţiunilor de justiţie, de culpabilitate, de bine şi de rău, în conformitate cu criteriile gîndirii clasice, greco-romane. Autorii biblici nu iau în discuţie mobilurile ce conduc la omiciduri, la masacre. În ochii lor, aceste acte se înscriu în ordinea dependentă de voinţa lui Dumnezeu. Astfel că ar fi inadecvat, dacă nu chiar o blasfemie, să pretindem a explica această ordine a lucrurilor prin criteriile raţionale

1. Philon, *De migratione Avraami*, 128 (*Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, textul grec şi traducerea franceză, ed. Roger Arnaldez *et al.*, 37 vol. apărute, Paris, începînd cu 1961); Fassò, 1.163. Cf. Émile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925; bibliografia în F. Parente, *op. cit.*, 2/1.354-360. — Despre noţiunea de drept natural în creştinismul primitiv, cf. Alfred Verdross, "Primäres Naturrecht, sekundäres Naturrecht und positives Recht in der christlichen Rechtphilosophie", *Ius et Lex. Festgabe zum 70. Geburstag von Max Gutzwiller*, Basel, 1959, pp. 447-455.

de judecată. Căile Domnului sînt necunoscute; ceea ce pentru noi reprezintă o injustiţie, poate apărea drept legitim în ochii lui Dumnezeu. Or, judecata lui Dumnezeu este singura adevărată, fiind însăşi esenţa justiţiei.

Scriptura oferă exemple percutante, nu şi explicaţii. În revanşă, redactorul introduce în text propriile comentarii, ce ţin în special de supunerea faţă de Iahve, sursă a fericirii, şi de neascultarea de voinţa divină, cauza tuturor nefericirilor. Cu toate acestea, interesul nu este în scădere, dat fiind că aceste exemple vor sta la baza viitoarelor dezbateri ale teologilor, juriştilor, filozofilor, politicienilor şi ale altor gînditori.

Atunci cînd vorbesc de tiranie şi de tiranicid, autorii citează din abundenţă anumite exemple biblice în sprijinul tezelor lor, pentru a le conferi o autoritate ce vine de la *Sfînta Scriptură*. În ce ne priveşte, vom evita să cercetăm în detalii istoria instituţiilor ebraice, pentru a atrage o atenţie sporită problemelor puterii, puterii spirituale în raport cu puterea pămîntească, supunerii şi rezistenţei în faţa autorităţii.

Chiar dacă nu există o doctrină logică şi bine definită cu privire la tiranie şi tiranicid, vom căuta să stabilim anumite relaţii ce ar duce la construirea unei atare doctrine.

Exemple de tiranie şi de tiranicid

"Să nu ucizi", *Exodul*, 20:13

La baza juridică a tiranicidului, admiţînd că există o atare bază, se află derogarea de la una dintre legile fundamentale — dacă putem spune aşa — ale naturii, "Să nu ucizi", pe care Dumnezeu a scris-o în inima oamenilor (*Romani*, 2:15), înainte s-o dicteze lui Moise drept unul dintre preceptele *Decalogului* (*Exodul*, 20:13). Nu e cazul să explicăm aici formele de homicid, nici diferitele aspecte ce ţin de dreptul penal, de teologia morală şi chiar de dreptul natural. Ne vom limita să amintim formele de homicid pe care omenirea a încercat să le scuze sau să le justifice, de la o epocă la alta, respectiv, homicidul *militar* (dreptul de a ucide duşmanii într-un război just), homicidul *legal* (executarea condamnatului la moarte, în virtutea unei sentinţe capitale legitime),

homicidul *din onoare* (pentru a repara sau a răzbuna o ofensă gravă), homicidul *politic* (pentru salvgardarea binelui comun şi a interesului general sau din raţiuni de stat; inclusiv tiranicidul), homicidul *religios* (sacrificii umane de îmbunare sau pentru a aduce ofrande divinităţilor), homicidul *din milă* (pentru a pune capăt suferinţelor pe care o viitoare moarte certă le face inutile; inclusiv eutanasia), homicidul *eugenic* (pentru a ameliora şi a asigura puritatea rasei; inclusiv genocidul) şi homicidul *din apărare* (cum ar fi legitima apărare în caz de agresiune individuală sau colectivă). Rînd pe rînd, s-au invocat circumstanţe atenuante în funcţie de epocă şi de loc, de popoare şi de civilizaţii, constant rămînînd faptul că "toate legislaţiile recunosc că imputabilitatea unui homicid delictuos poate fi sporită, diminuată sau suprimată în anumite circumstanţe"[1]. Legile referitoare la omor sînt dictate de Dumnezeu (*Numeri*, 35:16-34).

Pentru a rămîne în epoca ebraică, trebuie să remarcăm că, în *Biblie*, există numeroase istorii de homicid şi chiar de masacre pe care cititorul nu le poate justifica prin circumstanţe atenuante, fie că e vorba de legitimă apărare sau de legitimitatea acţiunii delictuale. Anume în cazul dat trebuie să avem prezenţă de spirit pentru a opera distincţia dintre voluntarism şi raţionalism: primul se referă la ceea ce ghidează acţiunea lui Dumnezeu din *Vechiul Testament*, cel de al doilea, la maniera de a interpreta orice scriere, literară sau istorică, după nişte criterii moştenite de la gîndirea clasică greco-latină. În *Vechiul Testament*, nu rare sînt cazurile cînd însuşi Iahve porunceşte să fie executat cutare sau cutare omicid, greu de înţeles şi de justificat printr-o analiză raţională.

Homiciduri "plăcute lui Dumnezeu"

> Cînd Dumnezeu îi porunceşte lui Avraam să-l jertfească pe Isaac, singurul său fiu ("Ia pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care-l iubeşti, pe Isaac; du-te în ţara Moria, şi adu-l ardere de tot acolo, pe un munte pe care ţi-l voi spune", *Geneza*, 22:2), el îl supune pe patriarh la o încercare ce merge împotriva dreptului natural şi-i pune cititorului "ştiinţific" al *Genezei* o întrebare

1. *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., dir. Raoul Naz, Paris, 1953, 5.1165, art. "Homicide".

înspăimîntătoare. Acelaşi lucru se întîmplă şi atunci cînd Dumnezeu porunceşte să fie exterminaţi cananienii, printr-un fel de precept de război şi masacru: "Dar în cetăţile popoarelor acestora, a căror ţară ţi-o dă ca moştenire Domnul, Dumnezeul tău, să nu laşi cu viaţă nimic care suflă" (*Deuteronomul*, 20:16). Cum să înţelegem gestul lui Iefta care, pentru a onora "juruinţa Domnului", îşi jertfeşte propria sa fiică (*Judecătorii*, 11:30-40)? De ce Iahve porunceşte să fie ucis Agag, regele Amalekului? Fiindcă au refuzat să execute acest ordin, Saul şi copiii săi sînt blestemaţi şi pedepsiţi (*1 Samuel*, 15:7-12), în timp ce Samuel împlineşte mandatul divin. — La fel, homicidul perpetuat de Moise, care-l ucide pe egipteanul ce lovise un evreu (*Exodul*, 2:12), va fi justificat ca fiind un act comis prin mandat divin (*Faptele apostolilor*, 7:25). — Simeon şi Levi îi masacrează pe cananienii din Sihem, dar cad sub blestemul tatălui lor, Iacob (*Geneza*, 34:30-31). Este vorba de un homicid neautorizat. — Elie îi strangulează cu mîna lui pe profeţii lui Baal, cu aprobarea Celui de Sus (*1 Regi*, 18:40). Este acesta un masacru legitimat de Dumnezeu? — Asasinii lui Ioas, împăratul lui Iuda, sînt omorîţi (de fiul său, Amaţia), chiar dacă regele a fost un idolatru, deoarece se îndepărtase de cultul lui Dumnezeu; dar fiii asasinilor vor fi izbăviţi, în conformitate cu prescripţiile legii lui Moise. (*2 Regi*, 14:5-6; *2 Cronici*, 24:20-25; 25:3-4)

Să remarcăm o constantă: masacrul duşmanilor este binevenit, atît pentru că ei sînt duşmani, cît şi pentru că sînt idolatri. Aceste exemple de homicid joacă un rol extrem de important, deoarece constituie faptele pe care se vor întemeia viitoarele discuţii, discuţii care vor avea o bază mai raţională, urmînd logica juridică, istorică, filozofică, moştenite de la trecutul clasic păgîn.

Tiraniciduri în *Biblie*

Luînd în consideraţie felul cum s-au întîmplat şi motivele care au dus la aceste homiciduri, am putea clasa un anumit număr de omoruri biblice în categoria tiranicidelor. În epoca Judecătorilor, cel puţin şase relatări ale acestora încep prin formule asemănătoare: "Copiii lui Israel au făcut ce nu plăcea Domnului, au uitat pe Domnul, şi au slujit Baalilor

şi idolilor. Domnul S-a aprins de mînie împotriva lui Israel, şi i-a vîndut în mîinile lui Cuşan-Rişeataim..."; "Copiii lui Israel au strigat către Domnul, şi Domnul le-a ridicat un izbăvitor..."

Otniel izbăveşte Israelul şi devine judecător, după ce-l va fi ucis pe tiranul Cuşan-Rişeataim, împărat al Mesopotamiei, la capătul a opt ani de tiranie (*Judecătorii*, 3:8-11)[1]. — Ehud îl asasinează pe Eglon, împărat al Moabului, care a supus Israelul timp de optsprezece ani, şi-i masacrează pe moabiţi eliberîndu-şi ţara. Ca răsplată a faptei sale, el devine judecător al Israelului (*Judecătorii*, 3:15 - 4:1)[2]. — Iael, nevasta lui Heber, îl primeşte în cortul său pe Sisera, "căpetenia oştirii lui Iabin", învins de israeliţi. Cînd acesta "adormise adînc şi era rupt de oboseală", Iael "a luat un ţăruş de al cortului, a pus mîna pe ciocan, s-a apropiat încet de el, şi i-a bătut ţăruşul în tîmplă" (*Judecătorii*, 4:21). În pofida legii evreieşti a ospitalităţii, acest fel de tiranicid este lăudat în gura mare de prorociţa Debora (*Judecătorii*, 5:24-27), judecător al Israelului. — Iudita (sec. al II-lea [?] î.Hr.), frumoasa israelită cu elan patriotic, îl seduce pe generalul asirian Olofern pentru a-şi salva oraşul, Bethulia. După o noapte de amor, ea îl ucide pe tiranul duşman, decapitîndu-l. Această istorie imaginară, extrasă din *Cartea lui Iudit*, apocrifă, i-a inspirat pe cei mai mari pictori şi sculptori (Mantegne, Botticelli, Michelangelo, Veronese, Donatello), dar şi pe barzii tiranicidului[3]. — O femeie, rămasă anonimă, salvează oraşul Tebeţului asediat de Abimelec, împărat al Sihemului, crăpîndu-i ţeasta capului cu o piatră de rîşniţă. Rănit de moarte, acesta îşi cheamă numaidecît tînărul care-i purta armele, poruncindu-i să-l omoare, de teama să nu se zică despre el: "L-a omorît o femeie". Scrie în *Biblie*: "Astfel a făcut Dumnezeu să cadă asupra capului lui Abimelec răul pe care-l făcuse tatălui său, ucizînd pe cei şaptezeci de fraţi ai

1. "Copiii lui Israel au strigat către Domnul, şi Domnul le-a ridicat un izbăvitor, care i-a izbăvit: pe Otniel..."

2. "Copiii lui Israel au strigat către Domnul, şi Domnul le-a ridicat un izbăvitor, pe Ehud..."

3. Cf. Guy Labouérie, *Judith, espérance d'Israël. Une femme contre le totalitarisme*, Paris, 1991.

lui; şi Dumnezeu a făcut să cadă asupra capului oamenilor din Sihem tot răul pe care-l făcuseră" (*Judecătorii*, 9:52-57). Această femeie va fi lăudată şi citată printre tiranicizii exemplari, dat fiind că a izbăvit Israelul de un judecător nedemn şi fratricid. — Pentru a-şi feri poporul de desfrîu şi idolatrie, preotul Fineas o ucide pe israelita Zamri şi pe madianita Cozbi. Este recompensat de AtotPuternicul care încheie, cu el "şi (cu) sămînţa lui", "un legămînt de pace", altfel spus, "legămîntul unei preoţii vecinice" (*Numeri*, 25: 6-13). Nu este vorba de un tiranicid, ci de un omor de interes public. În epoca Regilor, Ioab (sec. al X-lea î.Hr.), nepot al lui David şi fidel comandant al armatei sale, îi ucide din gelozie pe doi şefi militari din aceeaşi tabără, Abner şi Amasa. Totodată, îl execută pe Absalom, care s-a ridicat împotriva tatălui său, David. Cu limbă de moarte, acesta din urmă îi va porunci altui fiu al său, Solomon: "să nu laşi ca perii lui (Ioab - n.tr.) să se pogoare în pace în locuinţa morţilor"; astfel Ioab va fi ucis de Benaia, şeful gărzilor de corp. Istoria lui Ioab este adeseori citată ca fiind istoria cea mai bogată în omoruri politice (*2 Samuel*, 2 - *1 Regi*, 2). În pofida nelegiuirilor sale, Ioab este lăudat pentru a fi eliberat regatul lui David de un duşman public, Absalom, considerat drept un uzurpator.

În regatul lui Israel

După un timp de la desprinderea regatului lui Israel din regatul lui Iuda (secolul al IX-lea î.Hr.), Ahab, rege al Israelului, o ia de nevastă pe Izabela, ["fata lui Etbaal, împăratul Sidonilor"] şi preoteasă a Astarteei. Dat fiind că în templu este introdus cultul lui Baal, Dumnezeu, mînios pe rege şi pe regină, îi porunceşte profetului Elie să miruiască un nou regat, al lui Iehu, ofiţer al regelui Ahab. Porunca divină este executată de succesorul lui Elie, Elisei, care-l împuterniceşte pe Iehu să distrugă neamul lui Ahab (casa lui Omri), al cărui fiu, Ioram, devenise între timp rege al Israelului. În vreme ce Ioram se află la Izreel în tovărăşia aliatului său Ahazia, rege al Iudeii, Iehu îl omoară pe Ioram şi îl răneşte mortal pe Ahazia, apoi o aruncă pe fereastră pe Izabela (care va fi mîncată de cîini,

conform profeţiei: "Cîinii vor mînca în ogorul din Izreel carnea Izabelei; şi hoitul Izabelei va fi ca gunoiul pe faţa ogoarelor"; 2 *Regi*, 9:35-37), în sfîrşit, îi masacrează pe cei şaptezeci de fii ai lui Ahab, împreună cu curtezanele palatului regal. Iehu îşi încheie misiunea poruncind să fie executaţi cei patruzeci şi doi de fraţi ai lui Ahazia, precum şi fidelii lui Baal pe care el însuşi i-a invitat în templu cu ocazia unei sărbători. Iehu, care va domni timp de douăzeci şi opt de ani asupra regatului Israelului (842-814 î.Hr.), va fi citat drept un exemplu eminent de tiranicid, în special pentru a o fi omorît pe Izabela, vinovată între altele de a fi impus israeliţilor culturi idolatre, de a-i fi ucis pe mai toţi profeţii adevăratului Dumnezeu, cu excepţia lui Elie, în sfîrşit, de a-l fi lapidat pe nedrept pe Nabot. (*1 Regi*, 21:6-26)

În regatul lui Iuda

Între timp, în regatul lui Iuda, Atalia, fiica Izabelei şi a lui Ahab, va face, la rîndu-i, să se vorbească despre ea. Soţie a lui Ioram (fiul lui Iosafat, împăratul Iudeii), ea devine împărătească a Iudeii în 849 î.Hr.; fiul ei, Ahazia, este ucis de Iehu. Temîndu-se să nu fie detronată de moştenitorii fiului său, ea îi masacrează pe toţi, doar că unul dintr-aceştia, Ioas, este salvat de doica lui, soţia preotului Iehoiada. Acesta, profitînd de autoritatea sa şi dorind să elibereze poporul de tirania Ataliei, îl înscăunează ca rege pe micuţul Ioas, în vîrstă de şapte ani, moştenitor legitim al tronului (va domni începînd cu 836 î.Hr., iar într-o manieră legitimă, de la 842 î.Hr., timp de patru decenii). Ca reacţie la mînia Ataliei contra copilului-rege, Iehoiada le porunceşte preoţilor s-o alunge din templu; ea va fi ucisă "cu sabia în casa împăratului" (2 *Regi*, 11:20). Acest omor va fi considerat un tiranicid, dat fiind că Atalia uzurpase tronul în detrimentul moştenitorilor legitimi, pe care îi masacrase; în plus, ea favorizase cultul lui Baal. O literatură abundentă va veşteji imaginea Ataliei, "tiran" prin excelenţă, totodată exaltînd gestul legitim al lui Iehoiada.

Explicaţiile furnizate de *Biblie* cu privire la aceste carnagii nu ţin cont de principiile de legitimitate, coerenţă, raţionalitate, familiare spiritelor alimentate la cultura clasică (greco-latină). Autorii *Sfintei Scripturi* nu au asemenea preocupări. Ei îi elogiază pe actorii acestor drame sau le condamnă fără scrupule conduita, în funcţie de relaţiile lor cu Dumnezeu. În zadar vom căuta un criteriu de coerenţă şi de logică ce ar răspunde principiului dreptului natural. O anumită coerenţă există, bineînţeles, atunci cînd este vorba de duşmanii Israelului şi de comportamentul străinilor idolatri, care trebuie exterminaţi, toţi pînă la unul.

Nu putem totuşi trece sub tăcere atitudinea nobilă a lui David care dă dovadă de clemenţă şi de fidelitate în raport cu Saul, atunci cînd acesta din urmă, pradă nebuniei, este părăsit de Dumnezeu şi caută moartea lui David. De două ori Saul cade în mîinile lui David, şi tot de două ori David îl face scăpat: "Să mă ferească Domnul să pun mîna pe unsul Domnului!" (*1Samuel*, 26:11).

Influenţa popoarelor antice asupra evreilor

Legea talionului

S-a admis de comun acord că legislaţia ebraică, în special cea expusă în *Leviticul*, este impregnată de influenţa legislaţiilor antice. Dacă influenţa egipteană e una modestă, legile semitice şi babiloniene, în mod particular, joacă un rol important. Codul lui Hammurabi (1728-1688 î.Hr.), una dintre cele mai vechi table de legi cunoscute pînă în zilele noastre, pare să-i fi inspirat substanţial pe legislatorii evrei, între altele, în materie de sclavie şi de pedeapsă a talionului. Dacă în cazul sclaviei (Codul lui Hammurabi, § 117) preceptele ebraice par a fi mai temperate (*Leviticul*, 25:39-40), în cazul legii talionului (Codul lui Hammurabi, § 196-210) cele două legislaţii sînt aproape asemănătoare, fără a se identifica totuşi[1]. Dumnezeu îi prescrie lui Moise următoarele norme:

1. *Dictionnaire de théologie catholique*, *s.v.* "Levitique", 9.477. *Le Code de Hammurapi*, ed. André Finet, Paris, 1983, pp. 7-8 şi 110-112; Godfrey Rolles Driver - John Charles Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vol., Oxford, 1952-1955.

> Cine va da unuia o lovitură de moarte, să fie pedepsit cu moartea. Cine va da unui dobitoc o lovitură de moarte, să-l înlocuiască: viaţă pentru viaţă. Dacă cineva răneşte pe aproapele lui, să i se facă aşa cum a făcut şi el: frîntură pentru frîntură, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte; să i se facă aceeaşi rană pe care a făcut-o el aproapelui său. (*Leviticul*, 24:17-20)

Acest principiu al reciprocităţii se regăseşte în capitolul XXI al cărţii *Exodului* (23-25), în care Dumnezeu prescrie el însuşi anumite pedepse (12 ş.u.). Legislaţia ebraică prevede pedeapsa capitală pentru cinci categorii de delicte: sacrificiile idolatre; magia şi evocarea defuncţilor; nerespectarea sabatului; blasfemia; falsa profeţie. La aceste delicte capitale, pedepsite în majoritatea cazurilor prin lapidare, se adaugă crimele grave împotriva statului (revolta contra autorităţii), împotriva părinţilor, împotriva naturii (sodomie, bestialitate, anumite cazuri de incest) şi homicidul voluntar. În anumite cazuri, gravitatea pedepselor corporale poate fi atenuată prin aplicarea pedepselor de substituţie: închisoare, amenzi, compensaţii financiare, sacrificii de animale etc. În particular, pentru anumite cazuri de homicid involuntar, Dumnezeu îşi înmlădiază rigoarea, prevăzînd trei oraşe de refugiu pentru "ucigaşul care va fugi acolo ca să-şi scape viaţa, cînd va omorî fără voie pe aproapele său" (*Deuteronomul*, 19:3 ş.u.). În plus, anumite proceduri speciale vin să modereze aplicarea pedepsei cu moartea. Proba legală devine foarte dificilă — ea nu poate fi admisă decît în mod excepţional, şi, în consecinţă, se aplică pedeapsa "extraordinară" a încarcerării. Pe de altă parte, condamnatul poate obţine azil într-un loc de cult, la fel cum întîrzierea aplicării pedepsei poate s-o pună în chestiune pe aceasta din urmă. În acelaşi scop, se admite că sentinţa capitală nu poate fi pronunţată în aceeaşi zi cu verdictul, urmînd a fi declarată a doua zi[1].

Criteriul de reciprocitate ce stabileşte principiul talionului aparţine vastului capitol numit de penalişti "retribuţia" pedepsei. Or, atitudinea lui Dumnezeu din *Vechiul Testament* nu se înscrie în această perspectivă; sau, cel puţin, nu întotdeauna. Atunci cînd Cain îşi ucide fratele, Dumnezeu îl pedepseşte, dar nu în conformitate cu legea talionului (sau principiul retribuţiei), adică prin moarte; Iahve acţionează ca un

1. Roth, *Étude du Système juridique juif*, p. 5.

protector al ucigaşului (*Geneza*, 4:15), în scopul de a evita ca acesta să fie ucis conform pedepsei prevăzute pentru homicid. Iahve nu este un zeu al răzbunării. Altminteri, printre preceptele religioase şi juridice ebraice, există în mod cert iubirea de Dumnezeu, "cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta" (*Deuteronomul*, 6:5), dar şi iubirea de aproapele tău: "Să nu te răzbuni, şi să nu ţii necaz pe copiii poporului tău. Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (*Leviticul*, 19:18).

Originea divină a autorităţii regilor

Atît în cazul obiceiurilor, cît şi al numeroaselor legi, Israelul a asimilat practicile populaţiilor semitice şi ale marilor monarhii ce-l înconjoară. Astfel, imperiile din Orient şi din Orientul Mijlociu îşi atribuiau o ascendenţă divină. Imperiul asirian, apoi regalitatea asiro-babiloniană fac trimitere la zeul Bel-Marduk. În Egipt, faraonul era el însuşi îmbrăcat cu o aură divină pe care o alimenta binevoitorul Osiris. Cu atît mai mult poporul lui Israel, poporul ales al adevăratului Dumnezeu, este impregnat de dreptul divin, inclusiv în organizarea sa socială. Legislatorul său, Moise, a primit direct de la Domnul legile veşnice şi ordonanţele particulare. Iahve este Dumnezeul armatelor, al recoltei şi al prosperităţii, în acelaşi timp este adevăratul legislator şi rege al poporului său. Israelul este guvernat ca o adevărată teocraţie. Toţi conducătorii săi, toţi profeţii, toţi judecătorii, toţi regii primesc de la sursa divină inspiraţia ce va îndrepta conduita lor.

Monarhia israelită vede lumina zilei pe la 1030 î.Hr. Instituirea[1] sa e deosebit de importantă pentru istoria evreilor şi, mai tîrziu, pentru concepţiile monarhice ale Occidentului. Poporul, pradă anarhiei, îşi manifestă faţă de bătrînul Samuel, profet şi judecător în acelaşi timp, voinţa de a fi guvernat de către un rege, după modelul naţiunilor vecine. În tot cazul, regele Israelului — conducător militar şi civil — nu va fi

1. Cf. André Caquot, «Remarques sur la loi royale du Deutéronome, 17, 14-20», *Semitica*, 9, 1959, p. 21-33; François Langlamet, «Les récits de l'institution de la royauté (I Sam., VII-XII) de Wellhausen aux travaux récents», *Revue biblique*, 77, 1970, p. 161-200 [Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1886]; Tonoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, Berlin, New York, 1977.

un guvernator atotputernic, dat fiind că singur Dumnezeu este suveranul absolut.

La momentul întemeierii sale, monarhia trezeşte reprobarea lui Iahve, deoarece aceasta aduce atingere puterii divine. Totuşi, Dumnezeu îi redă curajul lui Samuel, la rîndu-i foarte nemulţumit de acest popor care cere un rege: "Ascultă glasul poporului în tot ce-ţi va spune; căci nu pe tine te leapădă, ci pe Mine mă leapădă, ca să nu mai domnesc peste ei" (*1 Samuel*, 8:7). Chiar dacă textul biblic pare a fi inserat în această pagină pătrunzătoare, trebuie cu toate acestea să-l recitim, dat fiind că atunci cînd Samuel descrie "drepturile regilor", el schiţează de fapt drepturile tiranilor.

> Samuel a spus toate cuvintele Domnului poporului care-i cerea un împărat. El a zis: "Iată care va fi dreptul împăratului care va domni peste voi. El va lua pe fiii voştri, îi va pune la carele sale şi între călăreţii lui, ca să alerge înaintea carului lui; îi va pune căpetenii peste o mie şi căpetenii peste cincizeci, şi-i va întrebuinţa la aratul pămînturilor lui, la seceratul bucatelor lui, la facerea armelor lui de război şi a uneltelor carelor lui. Va lua pe fetele voastre să-i facă miresme, de mîncare şi pîine. Va lua cea mai bună parte din cîmpiile voastre, din viile voastre şi din măslinii voştri, şi o va da slujitorilor lui. Va lua zeciuiala din rodul semînţelor şi viilor voastre, şi o va da famenilor şi slujitorilor lui. Va lua pe robii şi roabele voastre, cei mai buni boi şi măgari ai voştri, şi-i va întrebuinţa la lucrările lui. Va lua zeciuiala din oile voastre, şi voi înşivă veţi fi slugile lui. Şi atunci veţi striga împotriva împăratului vostru pe care-l veţi alege, dar Domnul nu vă va asculta". (*1 Samuel*, 8:10-18)

Această imagine a regalităţii — nu se poate o descriere mai exactă a tiraniei! — va servi deţinătorilor puterii absolute[1]. Acestora din urmă

1. Cît despre perspectiva istorică şi dezbaterile viitoare vizînd "dreptul regilor", cf. Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn, 1978; Lyle M. Eslinger, *Kingschip of God in Crisis. A Close Reading of I Samuel 1-12*, Sheffield, 1985; Annette Weber-Möckl, *"Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll". Studien zu I Sam 8, 11 ff. in der Literatur der frühen Neuzeit*, Berlin, 1986; André Wénin, *Samuel et*

le va fi foarte uşor să demonstreze că monarhia biblică, atotputernică, este marcată de inconvenientele descrise de profet poporului evreu. Acesta din urmă a luat, aşadar, cunoştinţă de defectele regalităţii, înainte de a le accepta; ceea ce face în momentul ungerii pentru domnie. La evrei, ritualul ungerii pentru domnie se împarte în două momente: miruirea dată de profet şi demnitatea conferită de popor.

Ungerea regală şi ideea de pact

Diverse ceremonii ce însoţesc învestitura regală erau deja în uz la anumite popoare din Orientul Mijlociu, în special la Canaan. Moise este primul care toarnă mir pe capul lui Aaron, pentru a-l unge mare preot. Două secole mai tîrziu, Samuel repetă ritualul, vărsînd o sticluţă cu untdelemn pe capul lui Saul, pe care Dumnezeu tocmai l-a ales rege peste Israel (*1Samuel*, 9:17). Această primă fază a desemnării regelui se petrece în mod privat, aproape în secret, înainte ca Saul să se prezinte la Ghilgal în faţa profeţilor şi a bătrînilor. Abia apoi, într-o a doua fază, are loc cu adevărat actul constitutiv al regalităţii, atunci cînd întreg poporul, într-un glas, "au pus pe Saul împărat înaintea Domnului" (*1Samuel*, 11:15).

Dubla fază a consacrării regale se repetă în cazul lui David, pe care Samuel îl unge mai întîi rege, conform voinţei lui Dumnezeu: "Scoală-te, şi unge-l, căci el este!" (*1Samuel*, 16:12). David trebuie să aştepte moartea lui Saul pentru a primi ungerea regală din partea bărbaţilor lui Iuda (*2 Samuel*, 2:4).

Două excepţii vor marca această procedură: ceremoniile consacrate lui David şi lui Solomon. După prima tentativă de uzurpare a tronului din partea lui Absalom, David trebuie să facă faţă pretenţiilor altui fiu, Adonias. Dorind să asigure succesiunea fiului său Solomon, David le cere preotului Ţadoc şi profetului Natan să-l ungă public şi în mod

---

l'instauration de la monarchie: une recherche littéraire sur le personnage, Frankfurt pe Main, 1988; Walter Dietrich, "Samuel-und Königsbücher", *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin, 1976 ş.u.), 30.5-20 (bibl.); a se vedea D. Quaglioni, "L'iniquo diritto. «Regimen regis» et «ius regis» nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli «specula principum» del tardo Medioevo", în *Specula principum*, 1999 (ed. A. De Benedictis), *op. cit.*, pp. 209-242.

oficial pe Solomon ca rege al Israelului. Făcînd acest lucru, el comite două încălcări în ceea ce priveşte derogarea în uz: pe de o parte, regele este miruit încă în timpul vieţii tatălui său; pe de altă parte, actul alegerii regale este un act secret, şi nu public. Actul constitutiv are loc la Ierusalim, unde David îi convoacă pe toţi conducătorii Israelului, care "au făcut a doua oară împărat pe Solomon, fiul lui David, l-au uns înaintea Domnului ca domn, şi au uns pe Ţadoc ca preot" (*1 Cronici*, 29:22). Ungerea, aşadar, va legitima atît serviciul de mare preot ce-i succede tatălui său, cît şi misiunea încredinţată regelui, în special atunci cînd pretenţiile sale la regalitate sînt contestabile.

După moartea lui Solomon, în 933 î.Hr., fiul său, Roboam, desemnat ca succesor, nu este acceptat decît de triburile lui Iuda şi Benjamin. Alte zece triburi din nord îl proclamă pe Ieroboam rege al noului regat al Israelului. În timpul succesiunii, practica ungerii nu are loc conform legilor stabilite. Astfel, regii tiranicizi vor fi unşi pentru a desăvîrşi răzbunarea lor şi a readuce justiţia, după exemplul lui Iehu şi Ioas (*2 Regi*, 11:12). Ungerea lui Ioas, în special, va deveni un model de încoronare, asociind ungerea şi jurămîntul de credinţă[1]. Această practică se va întrerupe o dată cu Sedecias, ultimul rege al lui Iuda, ce primeşte ungerea regală. După 596 î.Hr., în epoca deportării în Babilon, conducătorii evreilor vor fi marii preoţi.

Nu-i nevoie să multiplicăm la nesfîrşit exemplele din istoria biblică. Gîndirea politică şi teologică occidentală s-a inspirat din ea pentru a sublinia necesitatea ungerii ca fiind o legitimare a puterii regale, dar şi pentru a afirma primatul alegerii populare asupra succesiunii ereditare. Totodată, ideea de pact este subiacentă ceremoniei şi constituie trama indispensabilă a acesteia[2].

---

1. Jean de Pange, *Le roi très chrétien*, Paris, 1949, p. 55; cf. Robert Folz, *L'idée d'empire en Occident: du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953; *Id.*, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident: VIe-XIIIe siècle*, Bruxelles, 1984.

2. Cf. Georg Fohrer, "Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 71, 1959, pp. 1-22; Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form of the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma, 1979.

Influenţa ebraică asupra naţiunilor din Occident

Ar fi greu să exagerăm importanţa imaginii regalităţii evreieşti, singura instituţie a *Vechiului Testament* acceptată, asimilată şi imitată în Occidentul medieval şi modern. Ungerea la domnie va constitui, prin cele două momente complementare — miruirea şi încoronarea —, semnul indispensabil al legitimării puterii, titlul esenţial spre a distinge autoritatea unui rege de uzurparea unui tiran, conducător fără titlu. Ungerea la domnie conferă caracterul distinctiv al regalităţii evreieşti în raport cu alte regalităţi de drept divin. Acestea din urmă nu contează decît pe instituirea lor divină pentru a-şi asigura puterea, în timp ce la evrei, întreaga naţiune, corpul ofiţeresc, bătrînii, profeţii, ordinele religioase participă nu atît fizic, cît mistic ("Iată că noi sîntem os din oasele tale şi carne din carnea ta...", 2 *Samuel*, 5:1) la consacrarea şi aprobarea regelui, care la rîndu-i este deja ales de însuşi Dumnezeu. După consacrare, regele este numit şi "Christ", ceea ce înseamnă "unsul lui Dumnezeu", adică Mesia (în ebraică — Masah). Acest simbolism va juca un rol important în civilizaţiile ce vor relua practica ungerii la domnie pentru a legitima autoritatea regilor şi împăraţilor lor[1].

Prima încoronare cunoscută în Imperiul roman din Orient este, în opinia istoricilor, cea a lui Marcian, din secolul al V-lea d.Hr. În discursul său inaugural al Conciliului din Calcedon, pe 25 octombrie 451, Marcian se declară ales de Dumnezeu în fruntea Imperiului, în timp ce conciliul îl aclamă pe "noul David, David Împăratul"[2]. Începînd cu această epocă, ritualul ungerii la domnie face parte din scenariul încoronării împăraţilor din Orient, cărora papii şi patriarhii creştini le atribuie, pe lîngă autoritatea regală, un rol sacerdotal. În consecinţă, sfîntul Gelasie

1. Pange, p. 59.

2. *Mansi Concilia* (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Giovanni Domenico Mansi *et al.*, 54 vol. [cu supl.], Florenţa, Veneţia, Paris, Leipzig, 1759-1924), 7.170. Scriindu-i lui Marcian, sfîntul Leon exaltă în principiul creştin "autoritatea regală şi zelul sacerdotal". El îi împărtăşeşte anumite "sugestii pentru concordia şi unitatea catolică plăcute lui Dumnezeu, pentru ca pe lîngă coroana regală, să vi se confere ramura de palmier a sacerdoţiului", *Mansi Concilia*, 6.219, citat de Pange, p. 80.

pune bazele teoriei "celor două săbii", aşa cum apare în scrisoarea adresată împăratului Anastasie: "Există două puteri prin care lumea este mai cu seamă guvernată: sfînta autoritate pontificală şi puterea regală"[1].

Astfel, ceremonia încoronării — chiar dacă nu este însoţită de ungere — şi doctrina dreptului divin devin în secolul al VI-lea practică curentă în imperiul din Orient, adică în primul stat creştin. Pe parcursul aceluiaşi secol, constatăm apariţia ceremoniei de ungere la domnie la popoarele din Orient şi din Occident, care, cu toate acestea, nu au relaţii permanente între ele: celţii din ţara galilor, francii din Galia (ungerea de botez a lui Clovis, cca 496), vizigoţii din Spania (ungerea de botez a lui Recarede, în 587). Ungerea regală se va impune puţin cîte puţin în practica ungerii la domnie şi va căpăta o importanţă politică prin consolidarea puterii regale, în special în caz de contestare, cum ar fi cazul lui Samuel şi al lui Saul. Doctrina consacrării religioase a regelui capătă formă în special în regatul vizigot, care răspîndeşte această practică în Marea Britanie şi în Galia. În 751 — dată capitală, cînd Carolingii preiau ştafeta de la Merovingii — ungerea la domnie a lui Pepin la Soissons pare să confirme o practică "în conformitate cu obiceiurile din strămoşi"[2], ale cărei origini sînt de căutat în Spania şi în Anglia. Pepin, unsul, este de-acum înainte "regele foarte creştin" ce-l asigură pe papa Zacharie de sprijinul său militar împotriva lombarzilor. Acest calificativ va fi confirmat definitiv o dată cu cea de a doua consacrare, prin ungerea cu mirul sfînt, şi nu cu untdelemn de catecumenat[3], pe care o primeşte în 754, împreună cu cei doi fii ai săi, Charles şi Carloman. În 757, după donarea solemnă a teritoriilor italiene cucerite de la Aistulf Bisericii din Roma, donaţie ce marchează o altă fază istorică a întemeierii pămînteşti a statului pontifical, papa Étienne II îl numeşte pe Pepin "noul Moise". Colaborarea intimă între puterea spirituală şi cea pămîntească este angajată pentru vecie. Modelele preluate din *Biblie*

1. Gélase, *Epistolae*, 8, *Migne PL*, 59.42 (cf. 30.958): "*Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*"; Carlyle (R.W. Carlyle and A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vol., Edinburgh and London, 1928-1950), 1.191.

2. Pange, p. 129 ş.u.

3. *Ibid.*, p. 146, n. 53.

alcătuiesc structura limbajului politico-teologic, furnizînd imaginile ce vor da contur regalităţii. Regele devine rege-preot. Carol cel Mare, care se inspiră de la regii Israelului, nu este doar un "nou Constantin", cum îl numeşte papa Hadrian I, dar şi "duiosul David", cum îi zice celebrul său colaborator Alcuin. Începînd cu acest moment, calea unei concepţii a regalităţii care e responsabilă de *ministerium* este deschisă în Occident; altfel spus, aceasta constituie un garant atît al misiunii sociale, cît şi al vocaţiei religioase a regalităţii.

Ideea de pact

Din punct de vedere cultural şi filozofic, istoria ebraică şi a gîndirii evreieşti cunoaşte un avînt de notorietate în secolul al XII-lea, graţie operei lui Moise Maimonide (Moşe ben Maimon, 1135-1204). Cunoscut pentru tratatele sale de medicină, Maimonide devine celebru ca autor al unor studii referitoare la tradiţia rabinică. În 1168, el îşi încheie comentariul *Mişnei* — codificarea legii orale ebraice —, iar în 1180, comentariul la *Mişna Tora*, sistematizînd în paisprezece volume toate materialele juridice ale *Talmudului*. Astfel, Maimonide lasă ca moştenire savanţilor un fel de enciclopedie sistematizată a textelor fundamentale ale iudaismului, a căror studiere devine din ce în ce mai necesară, în special pentru înţelegerea gîndirii creştine propriu-zise[1].

Cît despre modelele politice, istoria ebraică ne oferă imaginea unui popor redus la sclavie care va scutura robia, aşa cum îl descrie *Exodul*. Alături de această imagine, cărţile *Regilor*, cartea lui *Iosua*, cărţile *Judecătorilor* şi ale lui *Samuel* vor servi la ilustrarea unui model de Republică, după cum mărturisesc diverse cercetări din antichitatea iudaică şi ale instituţiilor ebraice, culminînd cu lucrarea lui Peter van der Cun (Petrus Cunæus, 1586-1638), *De Republica Hebræorum*[2].

---

1. Maimonide, *Mišneh Tōrah*, 14 vol., Ierusalim, 1956-1957; *Le Guide des égarés* şi *Traité des huit chapitres*, Verdier, 1979; *Livre de la connaissance*, Paris, 1985; *Livre des commandements*, Paris, 1987. — Cf. Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide*, Paris, 1988.

2. Libri III, Lugduni Batavorum, Ludovicus Elzevirus, 1617; *La Republique des Hebreux. Où l'on voit l'origine de ce Peuple, ses Loix, sa Religion, son gouvernement tant Ecclésiastique que Politique; ses Cérémonies, ses coutumes, ses progrez, ses revolutions, sa décadence, & enfin sa ruine*, 3 t., Amsterdam, Pierre Mortier, 1705. A se vedea ediţia latino-engleză a lui Lea Campos Boralevi, Firenze, 1996.

Astfel, în secolele următoare, studierea istoriei poporului evreu va contribui la făurirea gîndirii teologice, juridice şi politice a Occidentului, oferind criterii ce ar permite evaluarea relaţiilor dintre sfera spirituală şi sfera pămîntească şi întemeind principiile doctrinale ale dreptului divin.

În materie de tiranie, autorii vor pune în relief în mod special ideea de pact, ce constituie baza juridică şi morală a raporturilor dintre Dumnezeu şi poporul său, dar şi practica de aclamare şi de alegere populară, ambele indispensabile în vederea întemeierii puterii politice a regilor Iudeii şi Israelului. Alegerea poporului este hotărîtoare, chiar dacă regii sînt aleşi de Dumnezeu.

Capitolul 8

CREŞTINISMUL: OBEDIENŢĂ ŞI REZISTENŢĂ FAŢĂ DE TIRAN

Justiţie, lege, obedienţă

Atunci cînd fariseii încearcă "să-L prindă cu vorba" pe Iisus, îi pun această întrebare perfidă: "Se cade să plătim bir Cezarului sau nu?". Iisus le răspunde, după ce cere să i se aducă un ban, printr-o altă întrebare: "Chipul acesta şi slovele scrise pe el, ale cui sînt? Ale Cezarului, I-au răspuns ei. Atunci Iisus le-a zis: Daţi dar Cezarului ce este al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu" (*Marcu*, 12:14-17). Fariseii sînt profund miraţi de răspuns. Într-adevăr, este surprinzător că, de la origini, creştinismul rămîne aproape străin faţă de ideea de drept, într-atît este de polarizat de valoarea religioasă şi mistică a comuniunii oamenilor cu Dumnezeu; unitate ce formează "corpul mistic", Christ fiind capul acestuia. Întregul mesaj evanghelic vizează regenerarea oamenilor pentru a le asigura, prin credinţă, mîntuirea în viaţa veşnică. În acelaşi fel în care este îndepărtată ideea de drept, ideea de justiţie nu e prezentă nicăieri în creştinismul primitiv, cel puţin în semnificaţia sa clasică, de normă ce reglementează raporturile sociale între supuşi.

Cu toate acestea, termenul de justiţie[1] apare des în *Noul Testament*, dar pentru a exprima calitatea celui ce se izbăveşte de păcat în virtutea

1. Cf. Albert Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain, 1950; Columba Cary-Elwes, *Law, Liberty and Love. Study in Christian Obedience*, London, 1950; Oscar Cullmann, *Dieu et César: le procès de Jésus, saint Paul et l'autorité, l'apocalypse et l'État totalitaire*, Neuchâtel, Paris, 1956; *Id.*, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963; a se vedea F. Parente, "Il pensiero cristiano delle origini", *Storia delle idée politiche*, 2/1.361-478 (bibl.).

graţiei divine. "Drept" este cel ce trăieşte conformîndu-se, în forul interior, dar şi în lumea de afară, voinţei lui Dumnezeu. În consecinţă, atunci cînd Christ răspunde că trebuie să ne supunem Cezarului, el vrea să închidă, fără prea multe explicaţii, un subiect ce nu-l interesează în mod deosebit, dat fiind că preocupările sale vizează spiritul omului, şi nu carnea, învierea sufletelor, şi nu ameliorarea condiţiilor sociale şi juridice de pe pămînt.

La fel, "legea" îşi pierde din conţinutul legalist, în sensul în care fariseii ţin la respectarea acesteia într-o manieră formalistă, pentru a se înălţa, conform învăţăturii evanghelice, la iubirea de Dumnezeu şi a aproapelui tău. Un fel de detaşare de interesele mondene, şi probabil şi de cele politice, caracterizează mesajul lui Iisus, care înşală aşteptările evreilor atunci cînd precizează: "Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta" (*Ioan*, 18:36). Regatul său este unul pur spiritual; cît despre viaţa cotidiană, credinciosul nu trebuie să-şi facă griji, dat fiind că Dumnezeu veghează: "Căutaţi mai întîi Împărăţia lui Dumnezeu şi neprihănirea Lui, şi toate aceste lucruri vi se vor da pe deasupra" (*Matei*, 6:33). Credinciosul trebuie să încerce a trăi în societatea spirituală pentru a "ajunge în Împărăţia lui Dumnezeu". Cu toate acestea, el trebuie să se supună puterii constituite, deoarece aceasta este legitimă, fiind autorizată de Dumnezeu.

Sfîntul Pavel (cca 5 - cca 62) şi doctrina autorităţii

Simplicitatea acestui program nu-i decît aparentă. În realitate, creştinul nu-şi poate urma vocaţia din moment ce puterea politică îi cere anumite lucruri care se opun credinţei şi convingerilor lui religioase. Ce atitudine trebuie să ia creştinul atunci cînd guvernul civil pretinde să se amestece în viaţa sa spirituală sau îl împiedică să-şi urmeze practicile religioase? Iata, aşadar, în dezarmanta lor simplicitate, termenii problemei ce stă la baza dezbaterilor asupra relaţiilor dintre comunitatea spirituală şi guvernarea pămînteasca.

În acest domeniu, opera sfîntului Pavel (Saul din Tars, Cilicia) este cu adevărat fundamentală, dat fiind că el a ştiut să imprime doctrinei creştine o primă sistematizare, inserînd-o în realitatea socială astfel încît aceasta să nu piardă nimic din autenticitatea sa spirituală. Fariseu rigorist,

Pavel este cetăţean roman, cunoscător al literaturii şi filozofiei greceşti. După convertire, el devine un adversar de temut al legalismului fariseu, de suprafaţă, exaltînd totodată noua lege a credinţei, interioară şi întrematoare. Astfel, adresîndu-se romanilor, Pavel se distanţează de legea *Vechiului Testament*: "Într-adevăr, legea duhului de viaţă în Hristos Isus m-a izbăvit de Legea păcatului şi a morţii" (*Romani*, 8:2); sau: "Căci eu, prin Lege, am murit faţă de Lege, ca să trăiesc pentru Dumnezeu [...] căci dacă neprihănirea se capătă prin Lege, degeaba a murit Hristos" (*Galateni*, 2:19, 21). Justiţia devine, pentru Pavel[1], efectul pe care credinţa îl exercită asupra credinciosului; credinciosul fiind astfel în virtutea graţiei divine şi nu datorită faptelor sale.

Legea şi justiţia trebuie apreciate conform dimensiunii lor religioase şi mistice. În cazul păgînilor pe punctul de a fi convertiţi, sau abia convertiţi, ca şi al evreilor ce păstrează o atitudine neîncrezătoare sau de-a dreptul ostilă faţă de creştini, limbajul lui Pavel nu poate să nu-i mire. "A fi izbăvit de Lege", "a muri faţă de Lege": oare creştinul se poate crede scutit de a se supune legilor pozitive şi autorităţilor? Dificultatea, dacă nu chiar ambiguitatea cuvintelor apostolului îi tulbură pe prozeliţi şi-i lasă perplecşi; cu certitudine, sînt zăpăciţi ascultîndu-l pe Pavel vorbindu-le despre "libertatea creştinului".

Libertatea creştină

"Hristos ne-a izbăvit ca să fim liberi. Rămîneţi dar tari, şi nu vă plecaţi iarăşi sub jugul robiei" (*Galateni*, 5:1). Numeroşi sînt galatenii, corintenii şi tesalonicenii ce percep învăţăturile lui Pavel ca un fel de încurajare

1. Cf. Wolfgang A. Schulze, "Römer 13 und das Widerstandsrecht", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 42, 1956, pp. 555-566; Josef Anton Stüttler, "Das Widerstandsrecht und seine Rechtfertigungsversuche im Alternum und im frühen Christentum", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 51, 1965, pp. 495-538; François Amiot, *L'enseignement de Saint Paul*, Paris, 1968 (1944); Peter Meinhold, *Römer 13. Obrigkeit-Widerstand-Révolution-Krieg*, Stuttgart, 1960; Karl Barth, *L'épître aux Romains*, trad. Pierre Jundt, Geneva, 1972; Hilaire Duesberg, "La soumission aux autorités. Commentaire de Romains 13-18", *Bible et vie chrétienne*, 73, 1967, pp. 15-26; Raymond Daniel, "*Omnis potestas a Deo*. L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Eglise", *Recherches de science religieuse*, 56, 1968, pp. 43-85; Franz-Jehan Leenhardt, "L'autorité politique, les «puissances» et le chrétien», în *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, Paris, 1969, pp. 23-31; Pier Franco Beatrice, "Il testo paolino sullo Stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni", *Vita e pensiero*, 55, 1972, pp. 137-158.

de a dispreţui normele exterioare, sau chiar de a respinge, urmînd o tendinţă anarhică foarte răspîndită, ordonanţele autorităţilor romane. Făcînd aceasta, ei se înşală cu privire la sensul mesajului lui Pavel.

Noţiune fundamentală a doctrinei sfîntului Pavel, libertatea constituie, probabil, caracteristica cea mai ieşită din comun a creştinului. "Eliberat" prin credinţă de a se supune legii mozaice şi izbăvit de legalismul fariseic, acesta se îngrijeşte să respecte în toate şi întru totul cuvîntul lui Dumnezeu. De fapt, creştinul este liber să asculte de învăţătura evanghelică. Aşa se prezintă, sintetizată, norma pauliană a libertăţii. "Fraţilor, voi aţi fost chemaţi la slobozenie. Numai nu faceţi din slobozenie o pricină ca să trăiţi pentru firea pămîntească, ci slujiţi-vă unii altora cu dragoste. Căci toată Legea se cuprinde într-o singură poruncă: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (*Galateni*, 5:13-14). Aşadar, nu-i adevărat că "totul este permis", cum pare să fi înţeles păgînii şi evreii răuvoitori, dat fiind că într-adevăr "Toate lucrurile sînt îngăduite, dar nu toate sînt de folos. Toate lucrurile sînt îngăduite, dar nu toate zidesc. Nimeni să nu-şi caute folosul lui, ci fiecare să caute folosul altuia" (*1 Corinteni*, 10:23-24). Libertatea creştinului sfîrşeşte deci prin a implica o mare responsabilitate în ceea ce priveşte viaţa socială.

Obedienţa

Această rigoare pe care privilegiul libertăţii i-o impune creştinului se reflectă în special în supunerea faţă de autoritatea existentă. Într-adevăr, de îndată ce Pavel abordează temele sociale, limbajul său aderă tot mai mult la realitatea politică. Astfel, preocupat de atitudinea noilor comunităţi creştine ce suportă rău constrîngerile guvernanţilor, apostolul intervine energic spre a le inocula creştinilor supunerea faţă de organizarea civilă şi respectarea legilor şi obiceiurilor în vigoare.

Pe plan politic, gîndirea pauliană exercită o influenţă greu de supraevaluat, nu doar în prima fază a creştinismlui, ci şi pe parcursul secolelor viitoare. Astfel, *Epistola către Romani* se impune ca o referinţă obligatorie atît pentru originea divină a autorităţii politice, cît şi pentru doctrina supunerii. Este, în special, cazul capitolului XIII, pe care generaţii de teologi, filozofi, teoreticieni îl vor comenta, rînd pe rînd, în toate epocile.

> Oricine să fie supus stăpînirilor celor mai înalte; căci nu este stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu. De aceea, cine se împotriveşte stăpînirii, se împotriveşte rînduielii puse de Dumnezeu; şi cei ce se împotrivesc, îşi vor lua osînda. Dregătorii nu sînt de temut pentru o faptă bună, ci pentru una rea. Vrei dar să nu-ţi fie frică de stăpînire? Fă binele, şi vei avea laudă de la ea. El este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău. Dar, dacă faci răul, teme-te, căci nu degeaba poartă sabia. El este în slujba lui Dumnezeu, ca să-L răzbune şi să pedepsească pe cel ce face rău. De aceea trebuie să fiţi supuşi nu numai de frica pedepsei, ci şi din îndemnul cugetului. Tot pentru aceasta să plătiţi şi birurile. Căci dregătorii sînt nişte slujitori ai lui Dumnezeu, făcînd necurmat tocmai slujba aceasta. Daţi tuturor ce sînteţi datori să daţi; cui datoraţi birul, daţi-i birul; cui datoraţi vama, daţi-i vama; cui datoraţi frica, daţi-i frica; cui datoraţi cinstea, daţi-i cinstea. (*Romani*, 13:1-7)

În doctrina pauliană, afirmarea originii divine a autorităţii politice nu se epuizează o dată cu dogmatizarea unui principiu dat drept absolut: trebuie să te supui autorităţii superioare. Ea se întemeiază pe un postulat; dacă-i adevarat că supunerea politică faţă de stat este în egală măsură un precept religios, raţiunea lui profundă rezidă în necesitatea de a reprima răul pentru a obţine binele. Postulatul preceptului este justiţia, pe care statul trebuie s-o realizeze în urma unui mandat divin. Astfel, Pavel îl îndeamnă pe Tit (*Tit*, 3:12) şi pe Timotei (*Timotei*, 2:2) să se supună magistraţilor şi să asculte de autorităţi, de regi, pentru care urmează chiar să te rogi. Totodată Pavel, profund convins de egalitatea dintre oameni, le cere sclavilor să se supună stăpînilor lor, iar stăpînilor, să-i trateze pe robi cu bunăvoinţă.

> Robilor, ascultaţi de stăpînii voştri pămînteşti, cu frică şi cutremur, în curăţie de inimă, ca de Hristos. Slujiţi-le nu numai cînd sînteţi sub ochii lor, ca şi cum aţi vrea să plăceţi oamenilor, ci ca nişte robi ai lui Hristos, care fac din inimă voia lui Dumnezeu. Slujiţi-le cu bucurie, ca Domnului, iar nu oamenilor [...]. Şi voi, stăpînilor, purtaţi-vă la fel cu ei, [...] ca unii care ştiţi că Stăpînul lor şi al vostru este în cer, şi că înaintea Lui nu se are în vedere faţa omului. (*Efeseni*, 6:5-9)

Sfîntul Petru († 64) şi doctrina obedienţei (rezistenţei)

Pentru ca această doctrină a obedienţei să fie cît mai coerentă în întreaga învăţătură apostolică, primul dintre apostoli, sfîntul Petru, o confirmă. În *Întîia epistolă sobornicească*, Petru porunceşte supunerea faţă de stăpînirea existentă, a cărei autoritate e de la Dumnezeu.

> Fiţi supuşi oricărei stăpîniri omeneşti, pentru Domnul: atît împăratului, ca înalt stăpînior, cît şi dregătorilor, ca unii care sînt trimişi de el să pedepsească pe făcătorii de rele şi să laude pe cei ce fac bine. (*1 Petru*, 2:13-14)

În preceptul lui Petru există acelaşi postulat ca şi în *Epistola lui Pavel către Romani*: dat fiind că orînduirea umană este predestinată a pedepsi răul şi a exalta binele, Dumnezeu este cel care a vrut-o. E şi motivul pentru care trebuie să te supui autorităţii politice. Prin analogie, la fel ca Pavel, Petru le adresează altor ierarhii sociale acelaşi îndemn.

> Slugilor, fiţi supuse stăpînilor voştri cu toată frica, nu numai celor ce sînt buni şi blînzi, ci şi celor greu de mulţumit (*etiam dyscolis*). Căci este un lucru plăcut, dacă cineva, pentru cugetul lui faţă de Dumnezeu, sufere întristare, şi sufere pe nedrept. (*1 Petru*, 2:18-19)

Aşadar, Petru pare să ridice în slăvi o obedienţă absolută, atît faţă de autorităţile oficiale, cît şi faţă de stăpînul casei; absolută, în sensul în care ea este obligatorie inclusiv la adresa stăpînilor şi conducătorilor "dificili", avînd un caracter rău.

Această învăţătură trebuie examinată în lumina preocupărilor lui Petru care, ca şi Pavel, se teme de excesele anarhice ale unor comunităţi creştine. Dacă facem abstracţie de contingenţa istorică, doctrina obedienţei poate fi împinsă departe de tot, pînă la a pune sub semnul întrebării principalele îndatoriri ale creştinului faţă de stăpînirea pămîntească. Ţinînd cont de acest lucru, apostolii stabilesc o limită dincolo de care obedienţa civilă nu se mai poate manifesta. Iată-ne, aşadar, confruntaţi cu problemele ce ţin de tiranie.

"Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni!" (*Faptele apostolilor*, 5:29)

În faţa Soborului din Ierusalim, marele preot îi interoghează pe apostoli, cărora le-a interzis formal să predice în numele lui Christ. Relatarea acestui interogatoriu conţine o frază de o importanţă capitală.

> Petru şi apostolii ceilalţi drept răspuns i-au zis: "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni! Dumnezeul părinţilor noştri a înviat pe Iisus, pe care voi L-aţi omorît, atîrnîndu-L de lemn [...] Noi sîntem martori ai acestor lucruri, ca şi Duhul Sfînt, pe care L-a dat Dumnezeu celor ce ascultă de El". (*Faptele apostolilor*, 5:29-32)

Obedienţa creştinului are, aşadar, anumite priorităţi. Acesta trebuie să acţioneze conform profesiunii sale de credinţă, ascultînd de voinţa lui Dumnezeu. Dacă stăpînirea politică îi ordonă anumite lucruri contrare poruncilor lui Dumnezeu, creştinul poate rezista, altfel spus, creştinul are tot dreptul să nu se supună. Această deducţie nu este totuşi examinată în mod limpede în Evanghelii. De fapt, în contextul secolului I d.Hr., un atare corolar ar fi fost puţin anacronic. Va trebui să revenim în viitor, în special în secolul al XVI-lea, cînd teologii protestanţi abordează tema politică a tiraniei, de îndată ce sînt confruntaţi cu o stăpînire ce împiedică practicile religioase sau care impune anumite practici considerate superstiţioase.

Abia atunci ne vom da seama de distanţa ce se cască între învăţătura evanghelică din secolul I, de care s-au impregnat creştinii ce vor îmbrăţişa martiriul, şi ulterioarele dezvoltări ale doctrinei obedienţei după ce va fi traversat secole de dezbateri şi sistematizări doctrinale. Preceptul lui Petru va fi scînteia ce va pune foc butoiului cu pulbere, constituind temeiul scriptural care va legitima rezistenţa activă şi chiar armată la adresa conducătorului necredincios[1].

---

1. Cf. M. Turchetti, "Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" (Actes 5:29). Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Reforme", în *Le droit de résistance*, 1999, pp. 71-102.

Pentru moment, postulatul obedienţei faţă de autorităţile superioare are ca finalitate expresă facerea binelui şi pedepsirea răului. Limitele obedienţei creştinului sînt aşadar implicite, din moment ce stăpînirea nu se consacră facerii binelui, nici favorizării adevăratei religii. În acest caz, Dumnezeu nu mai poate garanta pentru această stăpînire. Pe viitor, diverse contingenţe istorice vor pune în lumină această datorie implicită pe care primii creştini au ştiut s-o extragă din învăţătura apostolilor.

Părinţii Bisericii (secolele I-IV)

Originea divină a autorităţii civile şi obedienţa faţă de superiori rămîn vitale în opera Părinţilor Bisericii, care elaborează doctrinele teologice ale creştinismului primitiv. Acest proces cunoaşte cîteva schimbări importante. Începînd cu secolul al IV-lea d.Hr., statutul juridic al Bisericii catolice se transformă: edictul din Milano datînd din 313 o tolerează alături de alte religii ale Imperiului. O schimbare şi mai importantă are loc în anul 380, atunci cînd "religia catolică" devine religia oficială a Imperiului. De-acum înainte, Biserica catolică va colabora cu puterea centrală, putere menită s-o protejeze şi să contribuie la expansiunea sa, în dauna altor religii.

Pe plan intern, alţi factori de ultimă oră contribuie la elaborarea doctrinei creştine. Cel mai semnificativ, din punct de vedere politic, rezidă în asimilarea parţială a cîtorva elemente ale filozofiei stoice prin intermediul, între altele, al dreptului roman. Învăţătura pauliana conform căreia Dumnezeu constituie sursa autorităţii politice se îmbogăţeşte cu noi argumente. Într-adevăr, Cărturarii şi Părinţii creştini îşi manifestă pe faţă convingerea: prezenţa organizaţiilor sociale şi a guvernelor politice este necesară pentru remedierea felului de a fi al oamenilor căzuţi în păcat. Este exact ceea ce susţine Irénée din Lyon (mort la începutul sec. al II-lea) invocînd *Biblia*, unde Dumnezeu zice: "Prin mine împărăţesc împăraţii şi dau voievozii porunci drepte. Prin mine cîrmuiesc dregătorii, şi mai-marii, toţi judecătorii pămîntului" (*Proverbele*, 8:15-16). Dat fiind că oamenii s-au îndepărtat de Dumnezeu şi au căzut în anarhie şi în ostilitatea generală, Domnul a impus un om deasupra celorlalţi oameni sau i-a supus autorităţii altor oameni. Guvernarea constituie, aşadar, remediul necesar, o reacţie firească la răutatea oamenilor. Iar dacă cei

care guvernează se dovedesc a fi nedrepţi faţă de supuşi, aceştia trebuie să se aştepte la pedeapsa bine meritată pentru răutatea lor. Este şi opinia lui Iustin Martirul († cca 165), care adaugă că dacă creştinii nu-L pot adora decît pe Dumnezeu, ei trebuie să asculte de bunăvoie de conducătorii lor. În opinia lui Clementiu din Alexandria (Titus Flavius Clemens, cca 150 - cca 215), supuşii trebuie să asculte de auoritatea publică, dat fiind că aceasta este menită să guverneze în spiritul respectului pentru legi şi pentru justiţie: "Aşadar, se numeşte rege cel ce guvernează conform legilor şi posedă ştiinţa de a porunci celor ce consimt, aidoma Domnului care îi primeşte pe cei ce cred în El şi prin El"[1].

Cele două faze ale stării naturale: inocenţa şi păcatul

Ideea necesităţii unei guvernări civile drept consecinţă a căderii omului se întemeiază pe o concepţie ce împarte istoria umană în două faze. Într-o primă perioadă, pe cînd nu era corupt, omul trăia urmînd normele legii naturale; de îndată ce cade în păcat, se vădeşte necesară crearea statului şi a unor instituţii cum ar fi proprietatea privată şi sclavia, a căror esenţă nu ţine de dreptul natural. Indiscutabil, această concepţie are avantajul de a se potrivi, în linii mari, cu învăţătura biblică referitoare la căderea lui Adam. Totodată, ea are inconvenientul de a fi introdus în gîndirea creştină ideea de drept natural[2], dreptul pe care natura l-a dictat fiecărui om şi al cărui conţinut se află înscris în inima oamenilor. Sfîntul Pavel aderă la această opinie: "Cînd Neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile Legii, prin aceasta ei, care n-au o lege, îşi sînt singuri lege; şi ei dovedesc că lucrarea Legii este scrisă în inimile lor" (*Romani*, 2:14-15).

---

1. Clement, *Stromata*, I, 24, *Migne PG*, 8.905-909 (ed. Marcel Gaster, Paris, 1951, p. 160); Justin, *Apologia*, I, 17, *Migne PG*, 6.353; Irénée, *Adversus haereses*, V, 24, *Migne PG*, 7.1186-1188. — A se vedea Carlyle, 1.129 ş.u.; şi Fassò, 1.188 ş.u. — Cf. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, New York, 1977 (1940); Jean-Michel Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Geneva, 1960; Hugo Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum: Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München, 1961, trad. fr. *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, trad. Georges Zinck, Paris, 1964.

2. Cf. în general, Theodor Herr, *Naturrecht aus der kritische Sicht des Neuen Testament*, München, 1976.

Or, dacă e adevărat că omul poartă în sine anumite precepte juridice pe care i le-a inoculat natura, de ce a fost nevoie ca Dumnezeu să-i dicteze lui Moise preceptele juridice fundamentale? Cum poate fi explicată, de-acum înainte, prezenţa simultană a unei legi dictate de natură şi a unei legi date prin revelaţie divină, ce conţin aceleaşi principii? Aceste întrebări îşi vădesc întreaga importanţă în momentul în care sînt puse în relaţie cu problema binelui şi a răului şi, în consecinţă, cu problema mîntuirii şi a iertării. În starea naturală, omul cunoştea deja criteriile în conformitate cu care putea acţiona în mod corect, fără a avea nevoie de Revelaţie, şi nici de mîntuirea lui Christ. La limită, omul are în el însuşi, prin natura sa, toate mijloacele de a se mîntui; oare Christ nu a venit pe pămînt doar din generozitate, din condescendenţă, nu şi din necesitate? Această ultimă întrebare, grea în consecinţe, nu pare totuşi să-i fi preocupat pe autorii creştini înainte de sfîrşitul secolului al IV-lea, adică în epoca sfîntului Augustin; acesta din urmă va combate erezia lui Pelagius (cca 360 - cca 422), care susţinea că omul se poate mîntui fără a avea nevoie de iertare.

În primele secole creştine, dreptul natural îşi urmează — deloc spectaculos — calea, printr-o asimilare lentă, avînd consecinţe pozitive pentru gîndirea creştină. La drept vorbind, Părinţii Bisericii din primele secole tind să identifice legea naturală cu legea revelată, dat fiind că nu percep în mod clar că ar exista o incompatibilitate între acestea două. Convingerea lor e că în starea naturală, pe cînd trăia în paradis, omul era inocent şi avea noţiunile de bine şi de rău, adică principiile justiţiei. După păcatul originar, coruperea neamului omenesc a făcut necesare legile şi instituţiile, cum ar fi proprietatea, sclavia, organizarea statală etc. În opinia lui Tertulian (Septimius Florens Tertullianus, cca 150 - cca 220), natura este prima care ne învaţă să-l cunoaştem pe Dumnezeu, apoi legea, legea naturală (*legem naturalem*) şi natura legală (*naturam legalem*). Pentru Clementiu din Alexandria, legea naturală, "primită de om la naştere", şi legea revelată, "ce ni s-a dat printr-o a doua intervenţie", sînt funciarmente identice, dat fiind că vin de la Domnul. "Dumnezeu, *Theos*, îşi trage numele de la *Thesis*, justiţie, ordine." Lactanţiu (Lucius Cæcilius Firmianus, cca 260 - cca 325) citează chiar un pasaj din *De republica* în care Cicero expune definiţia şi doctrina stoică a dreptului natural, cu care respectivul Părinte al Bisericii cade de acord atunci cînd afirmă că omul trebuie să-şi urmeze propria natură,

ce-l conduce pe calea binelui şi a virtuţii. Doctrina dezvoltată de Origene (cca 185 - cca 254) e la fel de importantă, deoarece stabileşte, prin alte argumente, identitatea dintre legea naturală şi legea revelată de Dumnezeu, ambele înscrise în cugetele tuturor oamenilor. "Legea naturală, dată neamului omenesc, Dumnezeu a înscris-o în toate minţile. Anume graţie ei noi primim germenii adevărului şi îi aprofundăm."[1]

Consecinţele acestor opinii referitoare la originea legii naturale şi la relaţiile acesteia cu legea revelată se reflectă pe plan practic în obedienţa datorată autorităţii civile.

Obedienţa civilă

Primul Părinte al Bisericii care-şi dă seama de incompatibilitatea funciară dintre cele două concepte ale legii naturale — unul raportîndu-se la gîndirea greacă şi romană, altul la gîndirea iudeo-creştină — este sfîntul Ambrozie (Aurelius Ambrosius, cca 335-397), episcop al Milanului. Acesta surmontează sau dizolvă contradicţia: dat fiind că oamenii nu au urmat îndeaproape legea naturală înscrisă în inima lor, cum a spus-o şi sfîntul Pavel, este necesar ca Moise să le reveleze legea divină. Oricum ar fi, conchide Ambrozie, şi una şi alta devin caduce după Mîntuire[2]. Pe de altă parte, justiţia este proprie societăţii umane şi menţine statul; în timp ce injustiţia îl distruge[3]. Cel care a primit de la Dumnezeu autorizaţia de a guverna devine "ministrul" acestuia, cu condiţia să facă uz de această putere cu dreptate (*bene*). Opiniile sale reflectă concepţia sa a libertăţii civile şi a obedienţei. Astfel Ambrozie afirmă că regele, chiar fiind deasupra legilor, este primul care trebuie

1. Origène, *In Numeros homiliæ*, X, 3, *Migne PG*, 12.640 (ed. Louis Doutreleau, Paris, 1996, p. 289); Lactante, *Divinae institutiones*, III, 8 şi VI, 8, *Migne PL*, 6.365-371 şi 659-661; Clement, *Stromata*, I, 29, *Migne PG*, 8.928 ş.u. (ed. Caster, p. 176 ş.u.); Tertullien, *De corona*, 5 şi 6, *Migne PL*, 2.82-84 (ed. Jacques Fontaine, Paris, 1966, pp. 79-90). — Cf. Charles Guignebert, *Tertullien: étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901; Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957; Vincenzo Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich, 1970; P. Mariño, "Ley, autoridad e imperio en Orígenes", *Hispania antiqua*, 3, 1973, p. 69 ş.u.; Michel Perrin, *L'homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance (250-325)*, Paris, 1981.

2. Ambroise, *Epistolae*, 73, 9-11, *Migne PL*, 16.1251-1254.

3. Ambroise, *De officiis ministrorum*, I, 28 şi II, 19, *Migne PL*, 16.61-63 şi 128 ş.u.

să dea exemplul cel bun, supunîndu-se legilor pozitive pe care tot el le-a promulgat[1]. În caz contrar, neascultarea civilă nu constituie un păcat: "Într-adevăr, nu întotdeauna este rău să nu asculţi de un precept; atunci cînd cel care guvernează porunceşte lucruri contrare voinţei lui Dumnezeu, nu trebuie să ascultăm de ordinele lui"[2].

Problema obedienţei se îmbogăţeşte cu noi teorii şi concepte o dată cu examinarea relaţiilor dintre stat şi biserică. Ambrozie propune, referitor la acest subiect, o perspectivă importantă. Orice societate creştină se revendică de la autoritatea divină; în consecinţă, tot creştinul datorează obedienţă autorităţilor constituite, inclusiv oamenii bisericii. La rîndul lor, aceştia din urmă îşi exercită autoritatea asupra tuturor creştinilor, oricare ar fi poziţia acestora în societate, dat fiind că toţi sînt fiii Bisericii, de la opincă la vlădică. De fapt, episcopul Milanului îl va sancţiona pe împăratul Teodosiu, vinovat de masacrul de la Tesalonic (în 390; 7.000 de insurgenţi omoriţi). Ambrozie îl exclude pe împărat de la euharistie, episod ce va avea un răsunet de pomină; timp de secole, episodul va servi drept dovadă a superiorităţii autorităţii spirituale. În plus, ferm convins că Biserica are propria sa jurisdicţie şi că o poate extinde asupra tuturor creştinilor, Ambrozie susţine că statul nu are dreptul să se amestece în treburile religioase.

Abia acum sîntem în stare să realizăm aria de cuprindere a acestor probleme teoretice, nenumărate fiind aplicările lor în sfera practică a politicii. O consecinţă majoră a acestor principii este dreptul papilor de a-i destitui pe suveranii care sînt judecaţi din punct de vedere religios ca fiind nedemni de misiunea lor politică.

Dar, în cazul dat, sîntem deja în Evul Mediu, al cărui aport la doctrinele tiraniei şi ale tiranicidului se numără printre cele mai pasionante.

---

1. Ambroise, *Epistolae*, 21, 9, *Migne PL*, 16.1004 ş.u., *"Leges enim imperator fert, quas primus ipse custodiat"*; Carlyle, 1.162-164. — Cf. Jean-Rémy Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933; Frederick Homes Dudden, *The life and times of St. Ambrose*, 2 vol., Oxford, 1935; A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1963; Baziel Maes, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma, 1967; în general, J. Gaudement, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècle*, Paris, 1957.

2. Ambroise, *De paradiso*, 6, *Migne PL*, 14.287.

Secţiunea a IV-a

TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN EVUL MEDIU

În timp ce gîndirea iudeo-creştină tinde să anexeze politica, gîndirea politică greco-romană, la rîndu-i, se dezvoltă considerabil pe parcursul Evului Mediu. Această epocă, numită astfel mult mai tîrziu, are o importanţă istorică ce nu corespunde calificării sale tradiţionale (acceptată, deşi nedreaptă) de "epocă obscură". Cercetarea acestei perioade va demonstra, dacă mai e nevoie, că oamenii din ziua de azi îi datorează mult mai mult acestei epoci decît îşi imaginează. Într-adevăr, în decursul unui mileniu (secolele V-XV) se precizează conceptele de lucru ale gîndirii în toate domeniile: teologie, filozofie, drept, politică şi morală (fără a mai vorbi de domeniile adiacente, matematică, ştiinţe, estetică, bele-arte şi altele).

La fel, în cazul tiraniei şi al tiranicidului, acest mileniu e cel mai fecund în teorii, deosebit de elaborate şi aprofundate, precum şi în fapte, dat fiind că insolenţa unor tiraniciduri depăşeşte adeseori imaginaţia noastră.

Capitolul 9

DE LA SFÎNTUL AUGUSTIN LA SFÎNTUL ISIDOR (SECOLELE V-VII)

Începînd cu secolul al III-lea, invaziile germane încep să se extindă asupra Imperiului Roman. Aceste populaţii din Estul european sfîrşesc prin a se stabili în interiorul frontierelor romane, adoptînd încetul cu încetul datinile şi obiceiurile Imperiului, fără a se lăsa integrate totuşi. Mai tîrziu, la începutul secolului al V-lea, hoardele care înaintează în interiorul Imperiului constituie grupări mai organizate ce tind să se stabilească aici definitiv. Vizigoţii, ostrogoţii, burgunzii, vandalii, alemanii, anglii, saxonii formează regate care sterg puţin cîte puţin civilizaţia romană, înăbuşind aproape cu totul cultura latină. Aceste populaţii, numite "barbare", nu sînt chiar aşa, dat fiind că aduc cu ele cultura şi tradiţiile lor care, într-o anumită măsură, se vor amesteca cu civilizaţia romană. Într-adevăr, aceasta din urmă va putea supravieţui în bună parte în anumite locuri protejate. În special, în mănăstiri, graţie eforturilor benedictinilor (călugări ai ordinului întemeiat de sfîntul Benoît de Nursie, 480-547), se veghează la conservarea şi recopierea textelor preţioase ale culturii clasice greco-romane şi, implicit, la propagarea spiritului acesteia prin instruirea tinerei generaţii.

Vom acorda o atenţie deosebită contribuţiei popoarelor germanice la cultura juridică din epoca lor, în special în materie de reciprocitate a îndatoririlor şi a drepturilor între guvernanţi şi guvernaţi. Într-o atare sinteză juridică germano-romană, ideea de pact va cunoaşte o dezvoltare considerabilă.

AUGUSTIN (354-430)

Primul autor pe care-l întîlnim în zorii acestei fascinante perioade este un gînditor a cărui supremă inspiraţie şi profunzime a expresiei au marcat pe veci toate domeniile de care s-a ocupat. Augustin (Aurelius Augustinus) s-a născut la Thagaste (astăzi Souk-Ahras) în provincia romană Numidia, pe cînd Imperiul Roman dădea primele semne de decadenţă. Sfîntul Augustin, cărturar şi părinte al bisericii, ajuns episcop de Hippona în 395, va muri în acest oraş în timpul asediului vandalilor (Roma se va prăbuşi sub loviturile vizigoţilor în 410). Devastarea acestui Imperiu, pe care toată lumea îl credea etern, într-atît era de puternic, va deveni pentru Augustin un mare subiect de reflecţie: el va medita, între altele, asupra temeiurilor societăţii, asupra justiţiei şi a puterii politice. Augustin este ferm convins că anume cultul zeilor falşi constituie cauza fundamentală a prăbuşirii Imperiului Romei.

Societatea şi cele două justiţii

Chiar dacă nu a elaborat o teorie a tiraniei, concepţia sa asupra puterii şi a statului va constitui un temei primordial de reflecţie. Augustin crede că oamenii sînt îndemnaţi, printr-o lege naturală, să se asocieze între ei pentru a se bucura de avantajele păcii. Rezultate astfel din comunitatea de interese şi menţinute graţie pactului social[1], societăţile

1. Augustin, *Confessiones*, 3, 8, 15, *Migne PL*, 32.689 (*"pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum"*; 690: *"generale quippe pactum est societatis humanae obedire regibus suis"*). — Cf. Gustave Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927; Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, 1972; Henri-Iréné Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955; Norman Hepburn Baynes, "The Political Ideas of Saint Augustine's *De Civitate Dei*", *Historical Association*, 104, 1968, 18 p.; John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, Gloucester (Mass.), 1963; Karl Frederick Morrison, *Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century*, Philadelphia, 1964; Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, London, 1972; Peter Dennis Bathory, *Political theory as public confession: The social and political thought of St. Augustine of Hippo*, New Brunswick, London, 1981; François Decret, "Augustin d'Hyppone et l'esclavage", în *Dialogues d'histoire ancienne et moderne*, 11, 1985, pp. 675-685; *The City of God: A Collection of Critical Essays*, ed. şi introd. Dorothy F. Donnelly, New York, 1995; Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1999 (bibl.); Benoît Beyer de Ryke, "L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 2.43-86 (bibl.).

omeneşti se bazează pe asociere şi bună înţelegere, adică pe uniunea inimilor, dar şi pe armonia voinţelor în vederea utilităţii comune. Gînditor şi credincios de mare anvergură, Augustin cuprinde întregul univers atunci cînd concepe două tipuri de societate, una umană, alta divină, cărora le dă numele de "cetatea terestră" şi "cetatea lui Dumnezeu".

În lucrarea sa capitală, *De civitate Dei*, Augustin explică diferenţa dintre cetatea lui Dumnezeu, model ce transcende din ordinea divină, şi cetatea terestră, destinată a suporta influenţa demonului. Viitorul acesteia din urmă poartă pecetea originii sale, dat fiind că întemeietorul cetăţii terestre a fost un fratricid, Cain, la fel ca cel care a pus bazele Romei, Romulus. Invidia, orgoliul, "gelozia diabolică", setea de putere, toate aceste vicii stau la originea societăţii umane. Cele două "cetăţi" sînt supuse justiţiei — un fel de habitus, de origine naturală, ce se instaurează şi se păstrează în vederea utilităţii comune; astfel ele sfîrşesc prin a da naştere unei cutume pe care legea o sancţionează şi religia o consacră[1]. Aşadar, justiţia aparţine în acelaşi timp naturii, din care derivă; dreptului, pe care-l stabileşte; şi religiei, care o înnobilează.

Datoria de obedienţă, chiar şi faţă de un Principe necredincios

Din această concepţie a justiţiei derivă doctrina autorităţii nelimitate a conducătorului, fie că acesta este creştin sau păgîn, bun sau rău. Justiţia este umană, cînd e vorba de practică, şi divină dat fiind că se conformează voinţei lui Dumnezeu. În cazul în care este vorba de realizarea justiţiei pe pămînt, unul Dumnezeu are facultatea de a conferi puterea asupra regatelor şi imperiilor. Şi dacă, în cetatea divină, el nu le acordă puterea decît celor buni şi drepti, în revanşă, în cetatea umană, le poate încredinţa regatele atît celor buni, cît şi celor răi, după "placul" lui, care e întotdeauna drept. Nu stă în puterea oamenilor de a-L judeca, deoarece nimănui nu i-i dat să scruteze voinţa divină. În impenetrabilu-i proiect, Dumnezeu a dat regate atît

1. Augustin, *De diversis quaestionibus*, 31, *Migne PL*, 40.20 ş.u. (Carlyle, 1.168).

credincioşilor evrei, cît şi necredincioşilor romani, asirieni şi persani; atît conducătorilor buni, cît şi conducătorilor răi, "atît lui Marius, cît şi lui Cezar, lui August, dar şi lui Nero, celor doi Vespasieni, tatăl şi fiul, împăraţi deosebit de clemenţi, dar şi lui Domiţian, tiran deosebit de crud"; pe scurt, atît creştinului Constantin, cît şi apostatului Iulian[1]. Din acest punct de vedere, vocea lui Dumnezeu este limpede: "Prin mine împărăţesc împăraţii şi dau voievozii porunci drepte. Prin mine cîrmuiesc dregătorii, şi mai-marii, toţi judecătorii pămîntului" (*Proverbele*, 8:15-16).

Prin *tirani* nu se au în vedere neapărat regii cruzi şi corupţi, ci, în conformitate cu accepţia antică, mai-marii lumii acesteia[2]. Acesta-i misteriosul proiect al lui Dumnezeu. În funcţie de impenetrabila voinţă divină, trebuie să ne supunem regilor drepţi, dar şi tiranilor răi, dat fiind că atît primii, cît şi ultimii sînt reprezentanţii lui Dumnezeu pe pămînt. Iată, aşadar, consecinţa majoră a raţionamentului lui Augustin, pe care numeroşi autori îl citează în calitate de autoritate supremă, susţinînd doctrina nonrezistenţei în faţa tiranului.

În lipsa unei teorii a tiraniei la Augustin, am putea deduce *a contrario* ceea ce gîndeşte el à propos de acest subiect, citind, de exemplu, o pagină din *De civitate Dei* în care autorul schiţează portretul regelui ideal, al împăraţilor ce se pot considera fericiţi:

> Noi îi numim fericiţi dacă ei conduc cu dreptate; dacă, scăldaţi în cuvintele celor ce-i ridică în slăvi şi în omagiile celor ce-i salută cu prea multă umilinţă, ei nu se înfumurează, amintindu-şi că sînt oameni; dacă îşi folosesc puterea în servicul maiestăţii divine întru a sluji cît mai mult cultul lui Dumnezeu; dacă au frică de Dumnezeu, îl iubesc, îl adoră; dacă iubesc mai

1. Augustin, *De civitate Dei*, V, 21, *Migne PL*, 41.168.

2. Cf. Augustin, *De natura boni contra Manichaeos*, 32, *Migne PL*, 42.561 (Carlyle, 1.168-169). Versetul biblic e tradus în latină în mod diferit, urmînd două tradiţii: pe deo parte, latina lui Augustin ("*Per me reges regnant, et tyranni per me tenet terram*", *Migne PL*, 41.165), acceptată de Isidor de Sevilla (*ibid.*, 82.344); pe de altă parte, latina Vulgatei ("*Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt*") e urmată de Toma d'Aquino (*Summa theologiae*, II-a - II-ae, qu. 96, art. 4).

degrabă acest regat (al lui Dumnezeu) unde nu se tem că ar avea rivali; dacă nu se grăbesc să pedepsească, ci sînt prompţi în a ierta; dacă-şi exercită vindicta în urma obligaţiei de a guverna şi a proteja statul, şi nu pentru a-şi potoli ura împotriva duşmanilor; dacă îşi acordă iertarea nu pentru a lăsa crima nepedepsită, ci în speranţa unui amendament; dacă, fiind adeseori constrînşi să ia măsuri severe, ei le compensează prin dulceaţa mărinimiei şi amploarea binefacerilor lor; dacă renunţă la lux cu atît mai mult cu cît au mînă liberă să şi-l acorde; dacă ei preferă să-şi ţină în frîu pasiunile rele decît să conducă cine ştie ce naţiune; şi dacă fac toate acestea nu din dorinţa arzătoare a gloriei vane, ci din dragostea de mîntuire veşnică; dacă, în sfîrşit, pentru păcatele lor ei nu pregetă să-i ofere adevăratului Dumnezeu, Dumnezeul lor, un sacrificiu de umilinţă, de jertfă şi de rugăciune. Pe aceşti împăraţi creştini noi îi proclamăm fericiţi...[1].

Constantin, dar mai ales Teodosiu, sînt exemplele istorice cele mai elocvente ale fericirii "creştine": "S-au purtat bine pe acest pămînt pentru a se bucura apoi de bunurile eterne".

Cînd se poate renunţa la obedienţă

Dar dincolo de această situaţie ideală din punct de vedere creştin în care obedienţa vine de la sine, Augustin admite că, în anumite cazuri, se poate deroga de la această îndatorire. Pe urmele lui Ambrozie, Augustin îi scuteşte pe supuşi de obedienţă atunci cînd este vorba de ordine ce se dovedesc a fi contrare cuvîntului lui Dumnezeu[2]. Exemplul biblic al lui Nabucodonosor ne învaţă că evreii au făcut bine, opunîndu-se poruncii nedrepte a acestuia de a adora o statuie de aur[3]. Totuşi, sfîntul Augustin nuanţează lucrurile: dacă este vorba de a nu asculta de o autoritate intermediară, el precizează că, înainte de a sfida autoritatea (*contemnere potestatem*), trebuie mai întîi de toate să

1. Augustin, *De civitate Dei*, V, 24, *Migne PL*, 41.170 ş.u. (*Bibliotheca Augustiniana, Œuvres de saint Augustin*, ed. Bernhard Dombart *et al.*, Paris, Desclée, 1959 ş.u., 33.751).
2. A se vedea *Decretum Gratiani*, partea II, c. 11, qu. 3, can. 92 (Friedberg, 1.669).
3. *Ibid.*, can. 98 (Friedberg, 1.670).

recurgem la un superior. Evident, "atunci cînd consulul ordonă un lucru şi împăratul un altul, sau cînd împăratul porunceşte un lucru şi Dumnezeu un altul, autoritatea lui Dumnezeu este cea care se impune"[1] în faţa tuturor celorlalte. La fel, atunci cînd face deosebirea dintre legea pămîntească şi legea eternă, Augustin afirmă că utilitatea comună este scopul suprem al tuturor societăţilor; or, tirania contravine prin însăşi natura sa acestui scop. Şi Augustin precizează:

> Dacă naţiunea, căzută puţin cîte puţin în starea de ticăloşie, pune interesul privat înaintea interesului public şi îşi vinde sufragiile contra bani, şi dacă, fiind coruptă de cei ce iubesc onorurile, ea le încredinţează guvernarea unor vicioşi şi unor criminali, nu ar fi mai bine să se găsească un om virtuos (*vir bonus*), avînd o influenţă excepţională, pentru a deposeda această naţiune (*populo*) de puterea de a distribui onorurile, rezervînd-o doar cîtorva oameni de bine sau chiar unui singur om?[2]

Dacă e să rămînem aproape de text, am putea spune că Augustin nu exclude schimbarea formei constituţionale a statului, atunci cînd această formă nu mai corespunde scopurilor fundamentale pentru care a fost instituită. Cît despre modalităţile acestei schimbări legitime, prin forţă, prin alegeri sau prin alte mijloace, autorul nu face nici un fel de precizări; cu atît mai mult nu dă pe faţă preferinţa sa pentru o anumită formă de guvernare. Nu-i mai puţin adevărat că se cere nuanţată interpretarea tradiţională a unui Augustin ce ar ridica în slăvi obedienţa absolută.

Aceeaşi discreţie vis-à-vis de tiranicid. În timp ce porunca a şasea, "Să nu ucizi!", rămîne pentru el primordială, Augustin admite, în spiritul tradiţiei teologico-juridice, anumite derogări: dacă nici o lege nu-i acordă omului privat dreptul de a ucide, nici măcar un criminal (*De civitate*, I, 17), cel care omoară ascultînd de porunca lui Dumnezeu sau de ordinul unui conducător de stat nu se face vinovat de homicid

1. *"Major potestas Deus"*, can. 97.
2. Augustin, *De libero arbitrio*, 1, 6, 14, *Migne PL*, 32.1229.

(*ibid.*, I, 21), cum ar fi soldatul pe timp de război (*ibid.*, I, 26)[1]. Totodată, Augustin recurge la exemple clasice, cel al lui Moise care-l omoară pe un egiptean şi cel al lui Petru, ce-şi scoate sabia din teacă, pentru a arăta că ambii sînt de scuzat, dat fiind că şi unul şi altul au acţionat din mînie, nu din cruzime: primul din dragoste fraternă, ultimul din iubire de Dumnezeu[2]. Augustin nu se gîndeşte la o rezistenţă organizată împotriva tiraniei.

Gelasius I (papă între 492-496)

Problema obedienţei supuşilor faţă de autoritatea politică şi civilă capătă un plus de precizie în momentul în care papa Gelasius I defineşte limitele stăpînirii pămînteşti în raport cu autoritatea spirituală; în alţi termeni, sferele judiciare ale Bisericii şi statului. Gelasius aminteşte că pînă la venirea lui Christ, suveranul, în anumite cazuri, cumula puterea pămîntească şi puterea spirituală, fiind "preot şi rege totodată". Dar Christ, luînd în consideraţie slăbiciunea umană, a vrut "să-şi salveze credincioşii prin remediul umilinţei, în loc să-i expună din nou pierzaniei prin seducţiile orgoliului". Astfel Christ a separat cele două funcţii, cea a puterii spirituale şi cea a stăpînirii pămînteşti. "Puterea spirituală se ţine departe de capcanele lumii şi, în numele lui Dumnezeu, nu se amestecă în treburile curente; în timp ce, la rîndu-i, puterea seculară se fereşte cît poate de a prelua conducerea treburilor divine. Rămînînd astfel modestă la locul său, orice putere evită riscul trufiei şi deci nu acaparează pentru ea toată autoritatea; ea cucereşte în felul acesta o competenţă mai mare în domeniile ce-i sînt proprii."[3] Dacă statul veghează la constrîngerea şi pedepsirea corporală, fără a se putea

1. Augustin, *De civitate Dei*, I, 26, *Migne PL*, 41.39; I, 21, *ibid.*, col. 35; 1, 17, *ibid.*, col. 30 s.

2. Augustin, *Contra Faustum*, 22, 70, *Migne PL*, 42.444 ş.a.

3. Gélase, *De anathematis vinculo*, 4, *Migne PL*, 59.108-109, citat de J. Lecler, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris, 1946, p. 32; cf. Carlyle, 1. 187-193. — Cf. Aloysius K. Ziegler, "Pope Gelasius and His Teaching on the Relation of Church and State", *Catholic Historical Review*, 27, 1941-1942, p. 412 ş.u.; Wilhelm Ensslin, "Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I", *Historisches Jahrbuch*, 74, 1955, pp. 661 ş.u.; Giuseppe Martini, "Alcune considerazioni sulla dottrina Gelasiana", *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e archivio Muratoriano*, 75, 1963, p. 7 ş.u.

amesteca în tratamentul sufletelor, Biserica nu are dreptul să aplice pedepse corporale, dar supraveghează administrarea statului. Gelasius a găsit aşadar în separarea celor două puteri remediul slăbiciunilor naturale ale omului, tirania şi prevaricaţiunea. Chiar dacă Christ a cumulat cele două puteri, nimeni dintre reprezentanţii săi pe pământ nu este în stare să ducă de unul singur aceste două sarcini.

Cunoscută ca "doctrina celor două săbii"[1], această teorie va constitui, începînd cu secolul al IX-lea, temeiul numeroaselor discuţii asupra relaţiilor dintre puterea divină sau spirituală şi stăpînirea civilă sau pământească.

Casiodor (cca 479-572)

La Augustin, ca şi la alţi Părinţi ai Bisericii, principiul conform căruia statul trebuie să se înrădăcineze în mraniţa justiţiei este reafirmat în mod constant. Este şi cazul celebrului istoric şi filozof Casiodor (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus), ale cărui doctrină şi înţelepciune sînt de mare autoritate. Senator roman şi ministru al regelui ostrogot Teodoric cel Mare, Casiodor cunoaşte bine mecanismele politicii, a căror funcţionare trebuie să fie în conformitate cu justiţia. Tratînd în *Complexiones in epistolas Apostolorum* despre obedienţa supuşilor, Casiodor este convins că aceştia trebuie să asculte de ordinele ce nu se opun justiţiei[2]. Dat fiind că el îl consideră pe rege drept sursă a legii, Casiodor îl defineşte pe "principele bun" ca fiind "cel care vorbeşte în conformitate cu justiţia. Dimpotrivă, a refuza să asculţi de principiile

---

1. A se vedea Joseph Lecler, "L'argument des deux glaives (Luc 22, 38) dans les controverses politiques du Moyen Âge: ses origines et son développément", *Recherches de science religieuse*, 21, 1931, pp. 299-339; *Id.*, "L'argument des deux glaives (Luc 22, 38): critique et déclin (XIVe-XVe siècle)", *ibid.*, 22, 1932, pp. 151-303; H.-X. Arquillière, "Origines de la théorie des deux glaives", *Studi gregoriani*, t. 1, ed. Giovanni Battista Borino, Roma, 1947, pp. 501-521; Wilhelm Levinson, "Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 9, 1951, pp. 12-42; Alberto Di Bello, "Il termine *gladius* come sinonimo di potere dalle opere dei Padri della Chiesa latina el secolo XII", *Il pensiero politico*, 26, 1993, pp. 273-296.

2. Cassiodore, *Complexiones in epistolas Apostolorum (Rm 13,1)*, *Migne PL*, 70.1329; Carlyle, 1.170.— Cf. Heinz Löwe, *Von Cassiodor zu Dante*, Berlin, 1973; James Joseph O'Donnell, *Cassiodorus*, Berkeley, 1979.

vechilor constituţii este un semn al tiraniei sălbatice (*tyrannicae feritatis judicium*)"[1]. Ceea ce nu implică neapărat ca regele rău, tiranul, să înceteze cu toate acestea de a fi rege. Autoritatea regelui rămîne intangibilă chiar şi în cazul cînd acesta se îndepărtează de justiţie. Motivul ar fi că regele nu este un individ ca toţi ceilalţi.

> Dacă un om din popor comite o greşeală, el este vinovat în faţa lui Dumnezeu şi a regelui. Dar atunci cînd regele comite o greşeală, el se face vinovat doar în faţa lui Dumnezeu (*soli Deo reus est*), dat fiind că nu există om în stare să judece acţiunile regelui. Pe bună dreptate, aşadar, regele a spus că a păcătuit în faţa lui Dumnezeu, deoarece Domnul este singurul în stare a-l judeca pentru crimele comise[2].

Departe de a se fi gîndit la tiranicid, Casiodor exprimă prin această frază o variantă a axiomei ce afirmă că principele este deasupra legilor. Iată de ce, în diferite epoci, se va reveni asupra unor idei ale lui Casiodor, în sprijinul doctrinelor dreptului divin al regilor.

Grigore cel Mare (papă între 590-604)

Abia în secolul al VI-lea teologii vor elabora doctrina regalităţii de drept divin, întemeindu-se pe două feluri de surse: dreptul roman, pe de o parte, şi doctrina Părinţilor Bisericii, pe de alta. În pofida diferenţelor dintre ele, altminteri considerabile, aceste două genuri de surse au ca punct de convergenţă ideea că suveranul îndeplineşte o funcţie sacră. Caracterului sacru al persoanei împăratului, tipic pentru lumea romană, primii teoreticieni creştini, cum ar fi sfîntul Pavel, îi adaugă sacralitatea funcţiei de suveran ca atare, a cărui autoritate provine direct de la Dumnezeu. Aceste două concepţii vor deveni sursele doctrinale ale gîndirii papei Grigore I, zis şi cel Mare, ale cărui reflecţii cu privire la puterea regală au o importanţă primordială.

1. Cassiodore, *Varia*, VIII, ep. 13, *Migne PL*, 69.746; Parsons, 1942, p. 131.
2. Cassiodore, *Expositio in Psalterium*, 50, 5, *Migne PL*, 70.361; Carlyle, 1.171.

Pe urmele lui Augustin, el îşi concentrează atenţia asupra voinţei lui Dumnezeu, care poate să aleagă regii buni sau răi cărora să le încredinţeze destinele popoarelor. Grigore adaugă că Dumnezeu alege suveranii în funcţie de nivelul moral al popoarelor cărora le sînt predestinaţi : un rege bun pentru un popor bun, unul rău pentru un popor rău. În consecinţă, toţi suveranii sînt demni de obedienţă şi chiar de veneraţie, dat fiind că toţi ei împart autoritatea primită de la Dumnezeu. Elocvent, în acest sens, este exemplul bunului David, care refuză să ridice mîna asupra lui Saul (*1 Samuel*, 24):

> Ar fi cazul să-i avertizăm pe inferiori de a nu se erija în judecători ai conduitei celor ce-i guvernează şi de a nu-i cenzura atunci cînd vor remarca în conduita acestora anumite lucruri ce-i rănesc, de teamă ca orgoliul lor să nu-i facă mai vinovaţi decît cei care-şi acordă licenţa de a condamna, chiar şi atunci cînd au dreptate. Trebuie să-i îndemnăm a avea în vedere ca scoaterea la iveală a greşelilor superiorilor lor să nu se întoarcă împotriva lor şi să nu le inspire prea multă îndrăzneală; că în cazul în care greşelile acestora sînt de aşa natură încît nu pot fi iertate, să se mulţumească a le condamna în forul lor interior, păstrînd pentru aceştia obedienţa şi sentimentele de respect pe care Dumnezeu îi obligă să le aibă[1].

Poziţia lui Grigore se distinge prin amploarea autorităţii pe care i-o recunoaşte suveranului, într-o epocă în care manifestările de anarhie reprezintă în general pericolul cel mai grav pentru supravieţuirea civilizaţiei romano-creştine. Chiar dacă Grigore vorbeşte prea puţin de tiranie, el propune o definiţie a acesteia atunci cînd vrea să înfiereze orgoliul omului nelegiuit.

---

1. Grégoire, *Regula pastoralis*, III, 4, *Migne PL*, 77.54; *Le pastoral de S. Grégoire le Grand; du ministère et des devoirs des pasteurs*, trad. Antoine de Marsilly, Rouen, 1825, p. 140 ş.u. — Cf. Frederick Homes Dudden, *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, 2 vol., London, 1905 (1967); *Gregoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, de Louis Bréhier, René Aigrain, Paris, 1938; *Grégoire le Grand*, Actes du colloque de Chantilly, ed. Jacques Fontaine *et al.*, Paris, 1986; Gilliam R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1986.

> Totodată, este înţelept să-i dăm orgoliului omului nelegiuit numele de tiranie. Într-adevăr, a ignora dreptul (*sine jure*) pentru a acţiona ca un stăpîn într-un stat ce aparţine tuturor (*in communi republica*) ţine de însăşi esenţa tiraniei. Or, trebuie să fim conştienţi de faptul că orgolioşii exercită întotdeauna, într-o manieră personală, un fel de tiranie. Autoritatea pe care o exercită uneori un asemenea om într-un stat, atunci cînd preia puterea pe care i-o conferă anumite funcţii înalte, cum ar fi cea a unui om într-o cetate, într-o provincie, în propria sa casă, tiranul o exercită de unul singur în ticăloşia sa secretă în forul interior, în gîndurile sale. Or, ceea ce vede Dumnezeu în om nu este răul pe care-l poate face, ci răul pe care vrea să-l facă. A accepta, în absenţa puterii exterioare, tirania nedreptăţii în forul interior înseamnă a fi un tiran în sine însuşi: din punct de vedere exterior nu-l umileşti pe aproapele tău, în forul interior însă aspiri să deţii întreaga putere de a-l umili[1].

Această definiţie după care "se numeşte tiran cel ce nu guvernează conform dreptului", oricît de simplă ar fi, va suscita numeroase reflecţii nu doar în Evul Mediu, ci şi în secolele viitoare, dat fiind că demonstrează cît se poate de limpede, şi într-o formulă succintă, că oricine guvernează fără a respecta justiţia, în general, şi fără a ţine cont de binele comun, în particular, este un tiran. Pentru a evita orice exces al puterii, Grigore îşi apropriază un principiu al lui Augustin după care regele trebuie să vegheze nu atît a-şi exercita domnia, ci a-şi servi poporul: "*non præesse, sed prodesse*"[2], ca să citäm o formulă devenită celebră.

---

1. Grégoire, *Moralia in Job*, XII, 43 (*Job 15:20*), *Migne PL*, 75.1006 (ed. Aristide Bocognano, Paris, 1974, p. 209).

2. *Ibid.*, XXI, 15 (*Job 31:15*), *Migne PL*, 76.203: "*Omnes homini natura æquales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit. Ipsa autem diversitas, quae accessit ex vitio, recte est divinis judiciis ordinata, ut quia omnis homo iter vitae æque non graditur, alter ab altero regatur. Sancti autem viri cum praesunt, non in se potestatem ordinis, sed æqualitatem conditionis attendunt, nec præsse gaudent hominibus, sed prodesse.*" Cf. Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 19, *Migne PL*, 41.647; Parsons, p. 130.

Grégoire de Tours (cca 538-594)

Tema tiraniei ocupă un loc important în elaborarea portretului regelui ideal la istoricii goţi (Paulus Orosius, Victor de Tunnuna, Jean de Biclar, Corippus, Julien din Toledo etc.), care tind să prezinte ca fiind legitimă, în timp, succesiunea regilor goţi — în special după convertirea acestora la creştinism —, coborînd din împăraţii romani. În revanşă, sînt folosite toate clişeele tiraniei pentru a desemna uneltirile adversarilor uzurpatori, care sfîrşesc prin a sucomba sub loviturile regilor vizigoţi legitimi, recunoscuţi şi binecuvîntaţi de Dumnezeu[1].

Pe aceeaşi linie se situează *Istoria francilor* de Grégoire de Tours. Acesta consacră o mare parte a lucrării sale istoriei goţilor, de la Teodoric la Recarède. Termenul tiran capătă o semnificaţie morală. După ce va fi fost folosit pe plan politic, cuvîntul trece pe plan religios pentru a-l desemna pe Satan şi pe reprezentanţii lui ocazionali. Această glisare semantică este revelatoare în ceea ce priveşte conotaţia religioasă aplicată originii divine a regilor, începînd cu Imperiul de Jos. Uzurpatorul, sau omul rău ce împiedică lucrarea regelui legitim, care a primit puterea de la Dumnezeu, păcătuieşte în acelaşi timp împotriva acestuia şi împotriva societăţii oamenilor. Aspectul politic şi aspectul religios se întîlnesc în momentul ungerii la domnie, unde jurămîntul de fidelitate depus de "popor" regelui, şi al regelui faţă de "popor", legitimează autoritatea regelui care, de-acum înainte, poate cere obedienţă din partea poporului său. Nerespectarea cuvîntului dat, perfidia necredinciosului devin în acest caz sinonime ale trădării şi ale tiraniei[2].

---

1. A se vedea studiul Suzannei Teillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, 1984, pp. 145, 256, 423, 444, 591 etc.

2. A se vedea *ibid.*, pp. 394-397, referinţele la Grégoire de Tours, *Historia Francorum, Histoire des Francs*, 2 vol., ed. Robert Latouche, 1963-1965. — Cf. Jean Verdon, *Grégoire de Tours: "le père de l'histoire de France"*, Le Coteau, Horvath, 1989; Charles Lelong, *Grégoire de Tours: sa vie et son œuvre*, Chambray, 1995; Joël Schmidt, *Grégoire de Tours: historien des Francs*, Monaco, 1998.

Isidor de Sevilla (cca 570-636) şi vizigoţii

Celebru pentru enciclopedia de cunoştinţe universale, intitulată *Etimologii* sau *Origini*, cît şi pentru *Istoria goţilor*, Isidor, episcop de Sevilla, şi-a consacrat existenţa convertirii goţilor arieni la catolicism şi întăririi temeliilor Bisericii în Spania. Opiniile sale politice constituie un capitol important al istoriei Occidentului într-o fază cu totul aparte a evoluţiei sale, cînd tradiţiile juridice romane sînt pe punctul de a se amalgama cu obiceiurile "barbarilor", ce aduc un suflu novator.

Ca un adevărat cititor asiduu al autorilor creştini, al clasicilor greco-romani şi în special al juriştilor perioadei imperiale, Isidor interpretează după bunul său plac lecţiile lui Ulpian şi ale lui Gaius cu privire la tripartiţia dreptului în dreptul civil (*jus civile*), dreptul oamenilor (*jus gentium*) şi dreptul natural (*jus naturale*), a cărui definiţie o vom reţine: "Dreptul natural este dreptul comun tuturor naţiunilor şi care are valoare legală pretutindeni dat fiind că este dictat de instinctul natural, şi nu prin decizia unei autorităţi" (*Etymologiæ*, V, 4). Expuşi intemperiilor şi fără apărare în starea naturală, oamenii învaţă a se proteja şi se adună în comunitate pentru a forma o societate. "Un popor este societatea unei multitudini de oameni ce se reunesc în baza unui acord juridic şi al sentimentului de bună înţelegere."[1] Aceste principii vor sta la temelia teoriei sale politice, în special în ceea ce priveşte regalitatea.

---

1. Isidore, *Etymologiæ*, XV, 2 şi 4, *Migne PL*, 82.536 ş.u.; cf. Teillet, pp. 519-524, 548-552; Carlyle, 1.172; Fassò, 1.211, observă că Isidor sfîrşeşte prin a identifica legea divină cu legea naturală, ceea ce va duce la confundarea lui Dumnezeu cu natura în speculaţiile din secolele viitoare; la acelaşi capitol, a se vedea Ugo Gualazzini, "*Natura, id est Deus*", *Studia gratiana*, 3, 1955, pp. 412-424; G. Fassò, "Dio e Natura presso i decretisti ed i glossatori", *Il diritto ecclesiastico*, 1, 1956, pp. 3-10; Brian Tierney, "*Natura, in est Deus*, A Case of Juristic Pantheism", *Journal of the History of Ideas*, 24/3, 1963, pp. 307-322; Pio Fedele, "*Nihil aliud est aequitas quam Deus*", în *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, 2 vol., Paris, 1965, 1. 73-88. — Cf. Odon Lottin, "Le concept de justice chez les théologiens du Moyen Âge avant l'introduction d'Aristote", *Revue thomiste*, 44, 1938, p. 511 ş.u.; Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Europe wisigothique*, 3 vol., Paris, 1983 (1959); Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, École française de Rome, 1981; Marie-Madeleine Davy, "Le thème de la vengeance au Mayen Âge", *La vengence. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, ed. G. Courtois *et al.*, t. 4, Paris, 1984, pp. 125-136.

Cel de-al IV-lea Conciliu de la Toledo, pe care Isidor îl prezidează în 633, în calitatea sa de episcop de Sevilla, îi oferă ocazia să se confrunte cu problemele politice ale timpului său. Canonul nr. 75, redactat probabil chiar de el, prescrie între altele îndatoririle regilor şi cele ale supuşilor. Astfel, pentru prima dată se face caz de "patria (*patria*) şi naţiunea (*gens*) goţilor", a cărei guvernare este de-acum înainte legitimă graţie jurămîntului politic şi religios ce-i leagă pe *rex*, *gens* şi *patria*. Conciliul anatemizează de trei ori pe oricine ar ameninţa patria şi poporul goţilor, sau va atenta la viaţa regelui, sau va încerca să uzurpe puterea regală printr-o "sfidare tiranică"[1]. Începînd cu momentul în care rolul politic al regalităţii vizigote face corp comun cu rolul sacral, propriu pînă la acea dată împăraţilor romani, crima civilă de tiranie — consecinţă a uzurpării — este agravată printr-o ofensă cu caracter religios. Şi Isidor dezvoltă o teorie a regalităţii în relaţie directă cu sacerdoţiul.

> Termenul domn vine de la a domni (*rex a regendo vocatus*). La fel cum *sacerdos* vine de la a sacrifica, regele vine de la a guverna. Or, nu poţi guverna dacă nu pedepseşti. Aşadar, acţionînd cu spirit de dreptate, regele îşi păstrează numele de rege; păcătuind, şi-l pierde. Iată de ce anticii aveau următorul proverb: "Vei fi rege dacă vei acţiona cu dreptate, în caz contrar nu ai cum fi rege" (*Rex eris si recte facies, si non facias, non eris*).[2]

---

1. Asupra noţiunii de *"praesumptione tyranica"*, a se vedea *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. José Vives *et al.*, Barcelona, Madrid, 1963, p. 219; cf. Teillet, p. 503. A se vedea José Orlandis, "En torno a la noción vosigoda de tiranía", *Estudos visigóticos*, 2, 1962, pp. 13-42; *Id.*, "Algunas observaciones en torno a la «tiranía» de san Hermengildo", *ibid.*, p. 3-12. — O dată cu Wamba, principele călugăr, sîntem martorii evoluţiei temei imperiale a *tyrannus*, care trece de pe planul politic, ca uzurpator, pe planul religios, ca persecutor (Eusebiu, Lactanţiu) pentru a sfîrşi ca simbol al lui Satan, care luptă împotriva puterii legitime a lui Dumnezeu; Teillet, p. 522.

2. Isidore, *Etymologiæ*, IX, 3, 4, *Migne PL*, 82.342 (cf. ed. M. Reydellet, Paris, 1984, p. 121 şi n. 171); Isidore, *Sententiae*, III, 48, 7, *Migne PL*, 83.719 (*"Reges à recte agendo vocati sunt ideoque recte faciendo regis nome tenetur, peccando amittitur"*); Horaţiu, *Epistolae*, 1, 1, 59-60: *"Rex eris, si recte facies"*; Augustin, *In psalmos*, 44, 17: *"Inde rex à regendo dicitur. Non autem regit qui non corrigit"* (*Migne PL*, 36.504); Teillet, p. 516; cf. Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, 1995, p. 65 ş.u. — A se vedea József Balogh, *"Rex à recte regendo"*, *Speculum*, 3, 1928, pp. 580-582.

Această apropiere este frecventă la Isidor, care face o paralelă între ungerea regilor la domnie şi ungerea preoţilor în Vechiul Testament. Faţă de preoţi, regele trebuie să posede în plus două virtuţi ce vor determina conduita sa, justiţia severă şi clemenţa[1]. Aşadar, pentru un rege nu se pune problema de a fi acţionat rău. În acest caz, el devine *ipso facto* tiran.

> În limba greacă se numesc *tirani* cei care în latină îşi zic *regi*. Într-adevăr, pe vremuri nu exista nici o diferenţă dintre rege şi tiran [...] Mai tîrziu, oamenii s-au deprins a-i numi *tirani* pe cei mai răi dintre regii depravaţi, ce exercitau asupra popoarelor o poftă morbidă de dominaţie şi de opresiune de cea mai crudă speţă[2].

În ciuda diferenţei pe care o face între rege şi tiran, Isidor afirmă că trebuie să te supui suveranului întotdeauna, celor buni, precum şi celor răi, dat fiind că atît primii, cît şi ultimii sînt daţi din porunca lui Dumnezeu, care îi predestinează, respectiv, popoarelor bune şi popoarelor rele[3]. În acest punct, el se întîlneşte cu opinia lui Augustin şi a lui Grigore cel Mare. Dar Isidor introduce şi un principiu politic de mare răsunet, afirmînd că suveranitatea regelui trebuie să cedeze iniţiativa respectării legii pe care el însuşi a promulgat-o[4]. Principiu ce va depăşi, într-o oarecare măsură, principiul dreptului roman conform căruia suveranul era deasupra legilor (*legibus solutus*). Anume acestei ultime contribuţii a lui Isidor îi vor fi îndatoraţi pe viitor toţi acei ce se vor opune "absolutismului" regilor.

---

1. Isidore, *Sententiae*, III, 50, 2-3, *Migne PL*, 83.721.

2. *Etymologiæ*, IX, 3, 19 şi 20, *Migne PL*, 82.344; conţinînd două citate, unul din Virgiliu (*Aen.*, 7, 266) şi altul din *Proverbele*, 8:15: *"Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram"*.

3. Isidore, *Sententiae*, III, 48, 10 (*Migne PL*, 83.720).

4. *Ibid.*, III, 51, 1-2 (*Migne PL*, 83.723): *"Justum est principem legibus obtemperare suis"*.

Puterea poporului

În Imperiul Roman în declin, o altă concepţie juridică începe să-şi facă drum, concepţie ce îngrădeşte voinţa suveranului: este vorba de limitele pe care le fixează, pe timp de pace, poporul reunit în adunare. Astfel, se impune concepţia popoarelor germanice care consideră legea ca fiind rezultatul acordului dintre rege şi popor. Acest principiu nu este nou. Pe vremuri, grecii stabiliseră ideea suveranităţii legii, iar romanii admiteau, la începutul principatului, că puterea împăratului este conferită de popor, care rămîne, cel puţin în principiu, sursa activităţii legiferante şi a puterii (*lex regia de imperio*)[1]. Dar, puţin cîte puţin, această concepţie sfîrşeşte prin a-i lăsa locul ideii că împăratul constituie sursa legii, fiind "liber" de a respecta sau nu legile (*legibus solutus*). Graţie influenţei popoarelor din Germania, puterea populară de concepţie romană capătă un nou avînt ce-i va permite să joace un rol important, în paralel cu puterea concepută ca fiind absolută. De acum înainte, cele două concepţii ale puterii se vor ciocni între ele, totodată dezvoltîndu-se în mod separat, una în direcţia teoriilor contractului social, alta spre doctrinele absolutismului.

Ideea de pact

Ideea de pact (*pactum*) începe a se impune sub influenţa conducătorilor germanici. Unul dintre primele texte ce menţionează limpede ideea de pact în dreptul germanic se află în canonul 75 al celui de-al IV-lea Conciliu de la Toledo: "Naţiunea comite un sacrilegiu atunci cînd violează jurămîntul de credinţa adus conducătorilor, dat fiind că violarea pactului (*pacti*) nu se îndreaptă doar împotriva acestora, ci şi împotriva lui Dumnezeu, în numele căruia s-a făcut această promisiune"[2]. Aşadar, în 633, atestăm noţiunea explicită de pact între un conducător şi supuşii săi

1. A se vedea H. Morel, 1970, *op. cit.*

2. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, *op. cit.*, pp. 217-218; cf. Gough, 1957, p. 25; Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1906; J. Lecler, "Les doctrines démocratiques au Moyen Âge", *Études*, 72, 1935, pp. 5-26 şi 168-192; cu privire la ideea de contract în dreptul roman, cf. Erik Wunner, *Contractus. Sein Wortgebrauch und Willensgehalt im klassischen römischen Recht*, Köln, 1964.

şi, totodată, cea a unui jurămînt de fidelitate pe care naţiunea îl aduce conducătorului său. La acest capitol, ar fi cazul să amintim că, spre deosebire de dreptul roman, întemeiat pe obedienţă, dreptul germanic propune un alt fel de liant între conducător şi poporul său: devotamentul, adică o adeziune benevolă, *Treue*, ceea ce în germană vrea să spună cu exactitate devotament; de unde şi cuvîntul *Trust*, care semnifică în engleză angajamentul mutual. În epoca Merovingilor, *Trustis* îi desemna pe membrii gărzilor de corp ale regelui. Diferenţa dintre devotament şi supunere este enormă, dat fiind că aceasta din urmă implică o obedienţă absolută, pe cînd devotamentul (probabil, sub influenţa creştinismului) îi lasă individului mînă liberă în executarea poruncii, care la rîndu-i nu trebuie să fie nici ilegală, nici contrară credinţei.

Diferenţa în evoluţia celor două concepţii ale puterii este remarcabilă, după cum observă Jean de Pange. În Galia, o dată cu Merovingii, această evoluţie va sfîrşi prin instaurarea unei puteri personale tinzînd spre absolutism, pe cînd în Spania vizigoţilor ea va face ca regele să depindă tot mai mult de alegerea din partea supuşilor.

Fides şi *perfidia*

Jurămîntul de credinţă al popoarelor faţă de regii lor, practicat de dinastia Merovingilor, este dublat la vizigoţi de jurămîntul adus de rege poporului său. Acest fel de pact reciproc, de contract, numit de Grégoire de Tours *sacramentum fidelitatis*, este înzestrat cu un caracter sacru încă din 633, de către Isidor din Sevilla. Acesta vorbeşte în canonul 75 de *fides*, ce implică un angajament total şi irevocabil pe care poporul "îl promite" şi-l "jură", în formula: *fides sacramento promissa regibus suis*.

Fides şi *sacramentum*, cuvinte extrase din vocabularul juridic roman, purtînd deja amprenta solemnităţii militare şi religioase, trimit, în accepţia lor creştină, la o responsabilitate în faţa lui Dumnezeu. Elementul politic se amestecă astfel cu elementul religios, de vreme ce angajamentul se face faţă de oameni şi în prezenţa lui Dumnezeu. A te sustrage acestei prime promisiuni echivalează cu o profanare, cu un sacrilegiu împotriva Bisericii şi a naţiunii în acelaşi timp. Cuvinte ca *sacrilegium*, *perfidiae impietas* răsună ca vestirea pedepsei divine şi pămînteşti. Nu există o crimă mai gravă în cazul unui rege ca *perfidia*, în sensul etimologic al noţiunii, adică lipsa de credinţă,

crimă în egală măsură politică şi religioasă. Ca şi erezia, jurămîntul strîmb al regelui este dat anatemei[1]. Jurămîntului, în această epoca definitivat ca formă şi conţinut, nu-i lipseşte decît ungerea, pentru ca ceremonia încoronării să fie completă. Prima ungere la domnie va fi cea a regelui Wamba, în 672.

UNGEREA LA DOMNIE

Încoronarea constituie o ceremonie în cursul căreia regele sau împăratul primeşte binecuvîntarea Bisericii, prin care se recunoaşte legitimitatea autorităţii sale. Încoronarea presupune jurămîntul regelui şi al poporului, ungerea noului ales şi alte proceduri a căror respectare devine cu timpul tot mai strictă. Chiar dacă nu cunoaştem începuturile acestei practici în cazul Occidentului[2], putem afirma cu certitudine că ungerea la domnie este de origine orientală şi că datează din cele mai vechi timpuri. Ungerea cu mir este prezentă în Babilonul antic; mai spre noi, ea atestă consacrarea regilor Israelului. Prin intermediul ceremonialului regalităţii iudee ungerea la domnie este introdusă în Occident. Legătura se face graţie creştinismului, care practică ungerea pentru administrarea primului sacrement, botezul. Prin ungerea botezului, semn al Sfîntului Duh, credinciosul devine membru al

1. Cf. Teillet, pp. 522-524. — Cf. Auguste Dumas, "Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du Ier au IXe siècle", *Revue historique de droit français et étranger*, 10, 1931, p. 289 ş.u.; Ferdinand Lot, "Le serment de fidélité à l'époque franque", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 12, 1933, pp. 569-582; Paul David King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972.

2. Cel puţin cînd ne referim la jurămîntul pe care-l aduce întreaga Italie, ca şi toate provinciile apusene, lui Octavian August în 32 î.Hr., înainte de expediţia acestuia împotriva lui Antoniu, putem afirma că în perioada imperială devine o practică curentă de a jura credinţă împăratului şi de a se angaja printr-un sacrement. Perfidia deosebeşte tirania lui Maxim de justiţia lui Octavian August (*"Maximus... Augusto dignus nisi contra sacramenti fidem per tyrannidem emersisset"*, Orose, *Historiae*, VII, 34, 20, *Migne PL*, 31.1149; Teillet, pp. 396-397). — Pentru o investigaţie generală a jurămîntului politic, a se vedea Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il guiramento politico nella storia constituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992; referitor la relaţia dialectică dintre încoronare şi putere, dintre legea lui Dumnezeu şi legea pămîntească, a se vedea *Id., Una storia della guistizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo fra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.

Bisericii, astfel participînd la demnitatea regală şi sacerdotală a Fiului lui Dumnezeu[1]. În Imperiul Roman de Răsărit, primele consacrări par să fi fost cele ale lui Marţian, în 451, şi Leon I, în 457. O dată cu încoronarea imperială a lui Leon II, în 474, proclamarea împăratului Imperiului Roman de Răsărit este urmată de un ceremonial religios. De-acum înainte, funcţia de împărat creştin va reuni autoritatea regală şi ministerul sacerdotal. În Imperiul de Apus, nu avem mărturii ale unei adevărate consacrări a regilor la popoarele germanice, goţi, marcomani, anglo-saxoni, care practică alte ceremonii pentru învestitura regilor şi conducătorilor lor: înclinarea coifului la anglo-saxoni, returnarea scutului şi a sabiei la lombarzi, ridicarea pe scuturi la goţi şi franci. Va trebui să aşteptăm convertirea acestor populaţii la creştinism pentru ca învestitura să se reînnoade, într-un fel sau altul, cu consacrarea. Într-adevăr, o dată cu convertirea sa la catolicism, pe la 496, regele franc Clovis, "noul Constantin" (după Grégoire de Tours), primeşte ungerea botezului, nu şi pentru urcarea pe tron.

Sancţiuni contra tiranicidului

Preocupaţi să consolideze puterea regală, vizigoţii sfîrşesc prin a adopta obiceiul consacrării solemne a regilor lor, în special pentru a lupta împotriva conjuraţiilor ducînd la asasinarea regilor. Isidor denunţă numărul sporit al unor asemenea asasinate, în timp ce Grégoire de Tours relevă că "goţii au preluat acest detestabil obicei (*detestabilem consuetudinem*) de a-şi înjunghia regii care nu le plac pentru a-i înlocui cu cei ce le convin"[2]. Tiranicizi în felul lor, aceşti regicizi le dau bătaie de cap conducătorilor, atît laici, cît şi ecleziastici, şi unii şi alţii căutînd remediul într-o legislaţie ce defineşte cît se poate de limpede crima de încălcare a jurămîntului faţă de rege din partea poporului[3]. Alte concilii

1. Pange, p. 98.

2. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, III, 30, în *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* (ed. Bruno Krusch *et al.*, Hanovra, 7 vol., 1884-1920), 1/1.134; pentru Isidor, *Sententiae*, III, 48, *Migne PL*, 83.721; Pange, p. 116.

3. Alte dispoziţii legale împotriva conjuraţiilor: Conciliul de la Toledo VI, 18 (*Concilios Visigóticos*, p. 245); Conciliul de la Toledo VII, 1 (*ibid.*, pp. 249-252), care întăreşte legea lui Chindaswinthe (*Leg. Vis.*, 2, 1, 8 din 643); împotriva comploturilor, Conciliul de la Toledo VIII, 10 (*ibid.*, p. 282 ş.u.); Teillet, p. 586, n. 7.

de la Toledo vor reveni asupra subiectului în cauză: cel de-al VI-lea, prin canonul 18, îi condamnă pe acei ce atentează la viaţa regelui, în scopul uzurpării conducerii regatului "printr-o sfidare tiranică" (*tyrannica præsumptione*), ca şi pe acei ce pun la cale intrigi împotriva regelui (*machinamentum*)[1]; cel de-al X-lea, prin canonul 2, îl ameninţă cu sancţiuni grave pe acel ce nu va respecta jurămîntul "de a proteja sanătatea regelui, a poporului şi a patriei"[2].

Viciile tiranului

Toate aceste prescripţii vor fi aplicate o dată cu încoronarea regelui Wamba (672-680). În *Istoria lui Wamba*, Julien din Toledo face prima relatare a celei dintîi încoronări creştine, care constituie totodată şi prima ungere la domnie creştină[3]. După încoronare, "unsul lui Dumnezeu" devine *princeps religiosus*, a cărui legitimitate este de-acum înainte completă atît pe plan politic, cît şi pe plan religios. Doar că, la un moment dat, apare un tiran pentru a tulbura această scenă ideală. Este vorba de Flavius Paulus, un general de origine greacă, considerat drept unul dintre cei mai credincioşi apropiaţi ai regelui, care tocmai îi jurase credinţă. Însărcinat de acesta să îngenuncheze acea parte a nobilimii care nu a dorit să recunoască alegerea regală, Paulus se revoltă contra lui Wamba. El îşi reuneşte adepţii în Narbonnaise şi se proclamă rege. Julien din Toledo îl descrie pe Paulus ca fiind uzurpatorul cel mai abject, ros de vicii: dorinţă perversă (*desiderium perversum*) de putere, ambiţie (*ambitio*) neînfrînată, voinţă egoistă (*propria voluntas*). În ochii istoricului, anume pasiunile dereglate ale lui Paulus îl fac să uzurpe autoritatea regală (*suscipere regnum*) ce nu-i revine de drept. Astfel, el instaurează

1. *Concilios Visigóticos*, p. 245.

2. *Ibid.*, p. 310.

3. A se vedea Teillet, pp. 595-612; cf. Claude Dietrich, *Adel, Kirche und Königtum Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, pp. 155-157; M. Reydellet, *La royauté*, *op. cit.*, p. 567; în general, Marcel David, "Le serment du Sacre du IXe au XV siècle", *Revue du Moyen Âge latin*, 6, 1950, pp. 40-94; *Id.*, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*, Paris, 1954; Ludwig Buisson, "Couronne et serment du sacre au Moyen Âge", în *Mélanges offerts à Pierre Andrieu-Guitrancourt*, Paris, 1973, pp. 151-163; *Le sacre des rois*, Actes du Colloque de Reims, Paris, 1985.

o tiranie (*invadere tyrannidem*), păcătuind grav împotriva lui Dumnezeu şi a poporului. Paulus vrea să se impună poporului printr-o conjuraţie (*conjuratio*), în loc să-i ceară consimţământul (*consensus*).

Dacă uzurpatorul este opusul regelui pe plan politic şi civil, regele corupt (*rex perditionis*) constituie, în egală măsură, antiteza principelui pios (*religiosus princeps*) pe plan religios. Acuzaţia cea mai gravă adusă de Julien ţine de domeniul religios şi este aceeaşi care era folosită în materie de erezie: *perfidia*, învinuire adusă arienilor şi iudeilor în Spania acelei epoci. Conjuraţia tiranului primeşte şi alte epitete rezervate ereticilor: mizerie morală şi răutate (*pravitas*); nebunie sau tulburare mintală (*insania*). În plus, tirania este văzută ca o boală, epidemie a cărei contaminare e mortală (*pestilens, pestifer, virulens*). Iată motivul pentru care istorilcul îi atribuie lui Wamba rolul de maestru spiritual, de rege-păstor, de apărător al legii divine, în timp ce opozantul său este maestru al pierzaniei, complice al lui Satan. Într-un cuvînt, *tyrannus*.

ALEGEREA

Legislaţia monarhiei vizigote se deosebeşte prin semnificaţia acordată alegerilor, dar şi înscăunării unui nou rege. Conciliile din Toledo constituie un exemplu concludent de angajament "naţional", de care dau dovadă prelaţii atunci cînd legiferează în favoarea regalităţii. Canonul 75 al Conciliului al IV-lea, din 633, afirmă o dată în plus principiul electiv, condamnîndu-l pe regele Suinthila. Acesta din urmă, în 625, sfidase principiul în cauză, încercînd să întemeieze o dinastie; în plus, din proprie iniţiativă, l-a asociat la domnie pe fiul său, Ricimer. Or, anume alegerea caracterizează regatul vizigot, contrar monarhiilor contemporane din Bizanţ sau ale francilor, care au ca regulă succesiunea ereditară. Conciliul este mai degrabă formal atunci cînd decretează că "după moartea regelui, succesorul său va fi ales în adunarea mai-marilor din tot regatul, împreună cu episcopii". Isidor, care veghează la redactarea canonului, defineşte puterea legitimă ca fiind întemeiată de Dumnezeu şi confirmată de alegerea poporului, care sancţionează meritele celui ales. Astfel, această putere

devine legitimă şi efectivă în virtutea jurămîntului reciproc al poporului şi al regelui.

Măsuri similare sînt luate de Conciliul al V-lea, canonul 3, care dă anatemei divine pe oricine şi-ar imagina că este în stare să se ridice pe culmile onorurilor fără a fi ales de nobilime, *gens Gothica*[1]. Conform celui de-al VI-lea Conciliu din Toledo din 638, canonul 3, regele trebuie să depună jurămînt, înaintea tuturor celorlalţi, de a apăra credinţa catolică împotriva evreilor[2]. În 653, cel de-al X-lea Conciliu din Toledo întăreşte importanţa alegerii regelui, decretînd că ar trebui să facem o distincţie netă între persoana regelui şi funcţia sa: "Ceea ce-l face pe rege nu este persoana sa, ci dreptul". Această grijă de a legifera periodic cu privire la obligaţiile regelui, la meritele acestuia, la alegeri demonstrează cît se poate de bine că lumea se teme de uzurparea puterii, principala cauză a tiraniei.

Poziţia clară a legilor vizigote în materie de alegere a suveranului o vom regăsi aiurea în Europa Occidentală, chiar dacă aceasta încă nu este afirmată cu o determinare pe măsură. În Evul Mediu, în general se admite că autoritatea suveranului devine legitimă după alegere sau după o formă de recunoaştere publică din partea autorităţilor ecleziastice şi laice. Pînă şi în regatele care au adoptat destul de devreme principiul succesiunii ereditare, cum ar fi Franţa sau Anglia, se impune o anumită formă de alegere pentru recunoaşterea oficială a noului suveran. În revanşă, în Imperiu succesiunea electivă constituie o caracteristică ce se manifestă devreme şi care se perpetuează în pofida tentativelor de a o transforma într-o succesiune ereditară. Să nu uităm, totuşi, că în secolul al VII-lea teoreticienii puterii regale nu au o idee bine definită a modalităţilor de a accede la tron: la fel de bine aceasta poate comporta alegerea poporului, delegarea autorităţii, desemnarea din partea episcopilor, succesiunea ereditară.

1. *Concilios visigóticos*, p. 228.

2. *Migne PL*, 84.396, Pange, p. 119. A se vedea şi *Concilios visigóticos*, VII, p. 251, VIII, p. 274.

Capitolul 10

DE LA ALCUIN LA BRACTON (SECOLELE VIII-XII)

În răstimpul îndelungatului conflict dintre papi şi împăraţi, teoreticienii precizează noţiunea de principe bun, ce-şi exercită puterea în acord cu papalitatea, şi de principe rău, care asupreşte Biserica şi guvernează fără a respecta voinţa lui Dumnezeu. Principele rău este descris ca fiind purtător al tuturor viciilor, aidoma unui tiran. La rîndul său, descrierea tiranului va beneficia, printre altele, de aportul literaturii clasice latine şi greceşti, ale căror texte cunosc o răspîndire în creştere începînd cu secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Cu toate acestea, tirania va constitui mai puţin o ficţiune făurită de imaginaţia literară, cît reprezentarea reală a unei forme de guvernare bine definite.

ALCUIN (CCA 735-804) ŞI CONTEMPORANII SĂI

Către sfîrşitul secolului al VIII-lea, pacea relativă ce domneşte în Occident contribuie la renaşterea culturii generale şi a artelor. Urcarea pe tron a lui Carol cel Mare creează o anumită stabilitate politică ce reflectă armonia dintre o bună organizare administrativă şi condiţiile economice şi politice ale societăţii. În realizarea acesteia, Carol cel Mare este ajutat de consilieri, printre care Alcuin de York (Albinus Flaccus sau Ealwhire) deţinînd un loc cu totul şi cu totul aparte. Abatele anglo-saxon joacă un rol important, între altele, în reorganizarea şcolii palatine din Aix-la-Chapelle şi a celei din Tours, instituţii unde tinerii învaţă artele liberale, în special retorica, a cărei stăpînire este indispensabilă în problemele teologice şi juridice. La Saint-Martin de Tours, Alcuin îl formează pe unul dintre cei mai străluciţi elevi ai săi, Raban Maur (cca 780-856), care,

asemeni maestrului său spiritual, contribuie la transmiterea moştenirii culturale antice noilor generaţii. Am putea numi mai mulţi gînditori ai epocii date urmînd aceeaşi şcoală: Jonas, episcop de Orléans (cca 812-842), Smaragde (abate de Saint-Mihiel), Sedulius Scotus, episcop de Bretagne, şi în mod special Hincmar, episcop de Reims (806-882). La toţi ei, vom regăsi preocupările comune acestei generaţii de pedagogi laici şi ecleziastici, oameni de cultură, reprezentanţi ai Bisericii, care se apleacă asupra unor teme ca egalitatea naturală dintre oameni şi dezaprobarea sclaviei; obedienţa supuşilor faţă de principe şi a principilor faţă de Dumnezeu; prerogativele şi îndatoririle regilor ce nu vor să treacă drept tirani. În cazul acestor subiecte, sursele cele mai solicitate sînt operele lui Isidor din Sevilla şi ale lui Grigore cel Mare.

OBEDIENŢA

Alcuin insistă în mod special asupra datoriei de supunere a regilor faţă de cuvîntul lui Dumnezeu. El îi aduce aminte lui Carol cel Mare că "demnitatea imperială, autorizată de Dumnezeu, a fost concepută pentru a guverna şi a servi (*praeesse et prodesse*) poporul"[1], ca să citäm formula sfîntului Grigore. Regii trebuie să-şi adapteze conduita la principiile justiţiei şi ale mizericordiei, care sînt în egală măsură virtuţi creştine. Smaragde numeşte această conduită "calea regală" (*via regia*), cale parcursă de vechii împăraţi înţelepţi pentru a le face dreptate sărmanilor şi orfanilor. Dreptul şi religia alcătuiesc un tot întreg în această viziune a rolului episcopilor: aceştia trebuie să-i sfătuiască pe împăraţi, dar şi să-i admonesteze atunci cînd alteţele regale se abat din drum[2].

---

1. Alcuin, *Epistolae*, 257, *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, 4.414; Parsons, 1942, p. 133; cf. Alcuin, *The Bishops, Kings and Saints of York*, ed. Peter Godman, Oxford, 1982. – Cf. Eleanor Shipley Duckett, *Alcuin, Friend of Charlemagne*, New York, 1961 (1956); Luitpold Wallach, *Alcuind and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, New York, 1968 (1959); John Michael Wallace-Hadrill, "The *via regia* of the Carolingian Age", în *Trends in medieval political Thought*, ed. Beryl Smalley, Oxford, New York, 1965, pp. 22-41.

2. "*Dilige ergo, rex, justitiam et judicium, quae est via regia, et à prioribus regibus antiquitus trita*", *Smaragdi Abbatis Via regia*, în *Migne PL*, 102.948; Carlyle, 1.224. – Fidel Rädle, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel*, München, 1974; Otto Eberhardt, *Via Regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von Saint-Mihiel und seine literarische Gattung*, München, 1977.

Într-adevăr, este de datoria tuturor principilor de pe faţa pămîntului şi a tuturor oamenilor de pe lume să asculte de episcopi şi să-i urmeze în opera lor pastorală[1]. În conformitate cu *Edictum Pistense* din 25 iunie 864, unul dintre cele mai importante texte legislative ale epocii france, regii trebuie să respecte legile civile, dat fiind că acestea constituie expresia consimţămîntului general al supuşilor, şi nu doar voinţa regelui[2]. Hincmar aminteşte că sfîntul Ambrozie i-ar fi spus lui Valentinian II că "împăratul este efectiv supus legilor al căror paznic e chiar el în persoană"[3]. Hincmar pune la îndoială principiul conform căruia regele nu trebuie să dea socoteală nimănui în afară de Dumnezeu. "Atunci cînd se afirmă că regele nu se supune legilor, nici judecăţii nimănui, cu excepţia lui Dumnezeu, este adevărat în măsura în care regele este aşa cum se spune despre el. Într-adevăr, regele se numeşte rege dat fiind că guvernează urmînd voinţa lui Dumnezeu, cel care-i conduce pe cei buni pe calea justiţiei şi care-i îndreaptă pe cei răi, readucîndu-i pe drumul cel bun; anume în acest caz el este rege şi nu se supune altor legi şi altor judecăţi decît celor ale lui Dumnezeu."[4] Asemeni altor teoreticieni din secolul al IX-lea, Hincmar este convins că legile civile trebie să fie în armonie cu poruncile Bisericii: "O datorie şi mai imperioasă, atît pentru rege, cît şi pentru fiecare om, oricărui ordin ar aparţine, constă în a nu încălca legile divine. Totodată, principii trebuie să vegheze cu grijă să nu i se aducă ofensă lui Dumnezeu în persoana celor ce au grijă de menţinerea religiei creştine şi de ocrotirea altor religii de orice ofensă"[5].

---

1. Pseudo-Isidore, *"Decreta Clementis papae"*, 39, în *Decretales pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, ed. Paul Hinschius, Lipsiae, 1863, p. 2; Carlyle, 1.275.

2. *"Quoniam lex consensu populi et constitutioni regis fit, etc."*, *Monumenta Germaniae Historica, Leges* (în acest caz, ed. Georgius Henricus Pertz, 5 vol., Hanovra, 1835-1839), 1.490; Carlyle, 1.238; Gough, 1957, p. 25. Este vorba de un edict semnat de Carol II cel Pleşcat în oraşul Pîtres (*Pistis*), departamentul Eure, arondismentul Les Andelys.

3. Ambroise, *Epistolae*, 21, 9 (*Migne PL*, 16.1004 ş.u.), citat de Hincmar, *De divortio Lotharii et Tetbergae reginae*, qu. 5, responsio, *Migne PL*, 125.754; Carlyle, 1.232. — Cf. Jean Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims*, 3 vol., Geneva, 1975-1976.

4. Hincmar, *De divortio Lotharii*, qu. 6, responsio, *Migne PL*, 125.757.

5. Hincmar, *De ordine palatii*, 9, ed. Maurice Prou, Paris, 1884, pp. 22; cf. Carlyle, 1.275.

De remarcat că majoritatea autorilor consideră de datoria lor să citeze formula lui Isidor (*Etymologiae*, I, 29, 3), *"reges a regendo, id est a recte agendo"*; sau să repete după maestru: *"Rex eris si recte facies, si non facias, non eris"* (*ibid.*, IX, 3, 4), pentru a sublinia că *"regere"* (a guverna) implică în mod necesar faptul de a acţiona în numele binelui, *"recte agere"*. Puţin importă că etimologia este inexactă; imperativul constă în ralierea la aceeaşi doctrină prin repetarea aceluiaşi slogan. Jonas d'Orléans reuşeşte să explice mai bine decît toţi ceilalţi principiul isidorian, atunci cînd afirmă, în *De institutione regia*, că un rege ce nu guvernează cu dreptate merită numele de tiran.

> Regele se numeşte rege dat fiind că acţionează cu dreptate (*Rex a recte agendo vocatur*). Dacă într-adevăr el domneşte cu milă, justiţie şi mizericordie, atunci pe bună dreptate este numit rege; dar dacă-i lipsesc aceste virtuţi, el îşi pierde numele de rege. De fapt, anticii îi numeau pe toţi regii tirani. Dar, cu timpul, cei care guvernau cu milă, justiţie şi mizericordie au obţinut numele de regi. Fără îndoială, nu atît numele de rege, cît cel de tiran li se cuvine celor ce guvernează cu impietate, nelegiuire şi cruzime[1].

Calităţile Principelui şi ideea de pact

Jonas, Raban Maur, Sedulius şi colegii lor cunosc definiţia cuvîntului "rege" şi, în consecinţă, a termenului "tiran", formulate de Isidor. În opinia lui Hincmar, un om care nu posedă "cele trei virtuţi — clemenţa, răbdarea şi dragostea — poate deveni tiran, dar nu va fi în stare, cu certitudine, să conducă un regat"[2]. Alcuin enumeră calităţile principelui care trebuie "să se opună nelegiuirilor, să fie drept în

1. Jonas Aurelianensis, *De institutione regia ad Pippinum regem*, 3, *Migne PL*, 106.287 (*Le métier de roi*, trad. Alain Dubreucq, Paris, 1995, p. 185); cf. Carlyle, 1.222. — Cf. Jean Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle: Jonas d'Orléans et son "De institutione regia". Étude et texte critique*, Paris, 1930; Pier Giovanni Caron, "Les limites entre le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne", în *Études de civilisation médiévale. Mélanges Edmond-René Labande*, Poitiers, 1974, pp. 105-115; Raffaele Savigni, *Giona d'Orleans, una ecclesiologia carolingia*, Bologna, 1989.

2. Hincmar, *De divortio Lotharii*, Præfatio, *Mihne PL*, 125.624; Carlyle, 1.222.

judecăţile sale, înclinat spre clemenţă, sobru în obiceiuri, sincer în vorbe, generos de felul lui, avizat în sfaturile pe care le dă"[1]. Sedulius stabileşte principiile regalităţii juste şi conchide, repetînd dictonul înţeleptului: *"Rex erit, qui recte faciet; qui non faciet, non erit"*[2]. În scrisoarea sa adresată lui Carol cel Mare, un obscur călugăr pe nume Cataülphe (cca 777) defineşte cei opt piloni ai regalităţii drepte: "Să persecute sever cugetările periculoase; să nu reţină decît sfaturile utile propriei bunăstări şi bunăstării poporului, adevărul în treburile regale, răbdarea şi iar răbdarea, largheţea caracterului, facultatea de a fi convingător în discursuri, corectarea şi stîrpirea relelor, exaltarea şi punerea în valoare a celor buni, discreţia în impunerea tributurilor poporului, echitatea judecăţii între cel bogat şi cel sărac"[3].

Cu toate acestea, nu găsim nici urmă de teorie a tiraniei la aceşti autori, exceptînd anumite opinii separate. În general, toţi ei urmează îndeaproape învăţătura Părinţilor Bisericii, repetînd fără încetare că puterea regilor vine de la Dumnezeu, de care trebuie să asculte orice conducător; pe de altă parte, ei împărtăşesc principiile de drept roman impicînd consimţămîntul poporului ca sursă a legii. Această cugetare generală comportă ideea, relativ nouă, că puterea regelui nu este personală, ci împărţită cu poporul.

Sfaturile adresate regilor, preceptele etc. reprezintă tot atîtea limite, frîne impuse suveranilor în ceea ce priveşte conduita acestora. Regele răspunde de obligaţiile sale în faţa poporului şi a Bisericii, faţă de care s-a prins cu jurămînt în momentul accederii la tron. Într-o epistolă adresată regelui Ludovic III al Germaniei, Hincmar, după ce se arată respectuos faţă de autoritatea destinatarului, nu ezită să-i scrie: "Nu

---

1. Alcuin, *Epistolae*, 18, *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, 4.51; Carlyle, 1.224.

2. Sédulius, *Liber de rectoribus Christianis*, 2, *Migne PL*, 103.295 ş.u.; Carlyle, 1.224 ş.u.; cf. Siegmund Hellmann, *Sedulius Scottus*, München, 1966. — Cu privire la modelul principelui perfect, cf. Ernst Booz, *Fürstenspiegel des Mittelalters bis zum Scholastik*, Freiburg i. B., 1913; Lester K. Born, "The «Specula principis» of the carolingian Renaissance", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 12/3, 1933, pp. 583-612; Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohes und späten Mittelalters*, Leipzig, 1952 (bibl. surselor, pp. 291-356); Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968, cf. p. 384 ş.u.; Pierre Hadot, "Fürstenspiegel", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8, 1972, pp. 555-632.

3. *"Cathuulfus Carolo I Francorum Regi"*, în *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, 4.503; Parsons, p. 133.

Dumneavoastră m-aţi hirotonisit, ci eu şi colegii mei, împreună cu alţi supuşi ai lui Dumnezeu şi ai strămoşilor Dumneavoastră, v-am ales la cîrma regatului, cu condiţia să apăraţi propriile legi"[1]. Şi Johanas continuă să-l îmboldească pe regele Pepin (rege al Aquitaniei între 817-838) să nu uite că puterea regală trebuie să fie exercitată asupra tuturor supuşilor în spiritul respectării echităţii, dat fiind că, la rîndul lor, supuşii îi cer regelui să-i protejeze cu pietate şi dreptate (*pie et juste*), în primul rînd întru mîntuirea sufletului lor, apoi în interesul regatului[2]. Între rege şi supuşi, angajamentul trebuie să fie unul de absolută reciprocitate[3].

DIFERENDUL DINTRE HENRIC IV ŞI GRIGORE VII

Teoriile continuă să se dezvolte pe măsură ce apar noi circumstanţe dramatice ce-şi lasă amprenta asupra fiecărei epoci. În secolul al XI-lea, conflictul dintre împărat şi papă se dovedeşte a fi cel mai grav din cîte le-a înfruntat *Respublica Christiana* de la întemeiere încoace. Pe de o parte, Henric IV al Franconiei, împărat între 1056-1106; pe de alta, călugărul Hildebrand, noul papă, uns sub numele de Grigore VII. Din momentul urcării sale pe tronul pontifical, în 1073, acesta din urmă se prezintă ca un reformator energic. În curînd, izbucneşte o ceartă à propos de "învestituri". Printr-un decret din 1075, papa îl lipseşte pe împărat de dreptul de a-i numi pe laici în funcţii ecleziastice: "Nici un cleric sau preot nu poate primi, sub nici o formă, o biserică din mîinile unui laic, fie gratuit, fie prin constrîngere, sub ameninţarea excomunicării"[4]. Împăratul ripostează, destituindu-l pe papă prin

1. Hincmar, *Epistolae*, 20, 7, *Migne PL*, 126.119.

2. Jonas, *De institutione regia ad Pippinum regem*, 8, *Migne PL*, 106.296 (ed. Dubreucq, p. 220); Parsons, p. 134.

3. Cf. Marc Bloch, *La société feodale. La formation des liens de dépendence. Les classes et les gouvernements des hommes*, Paris, 1968 (1939).

4. Henri-Xavier Arquilliere, *Saint Gregoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934, p. 128; cf. Raffaello Morghen, *Gregorio VII*, Palermo, 1974; Ian Stuart Robinson, "«Periculosus homo». Pope Gregory VII and Episcopal Authority", *Viator*, 9, 1978, p. 103 ş.u.; *Id.*, "Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum, 1077-1080", *English Historical Review*, 94, 1979, p. 721 ş.u.

conciliabulul de la Worms, din 24 ianuarie 1076. O lună mai tîrziu, în februarie 1076, Conciliul de la Roma îl excomunică pe Henric IV şi-l declară decăzut din funcţia de rege. În acelaşi timp, feudalii saxoni, liberi de a nu i se mai supune, se ridică împotrivă regelui excomunicat.

Urmează ridicarea excomunicării la Canossa, pe 25-28 ianuarie 1077, o nouă destituire a papei, apoi o altă excomunicare şi destituire a împăratului în 1080. Aceste diverse destituiri (ale papei de către rege, ale regelui de către papă) le dă de gîndit teoreticienilor care discută despre legitimitatea acestora şi despre alte consecinţe pe plan doctrinal, teologico-juridic şi politic. Răsunetul extraordinar al acestor evenimente scoate în prim-plan o problemă de principiu: cu ce drept papa l-a excomunicat pe rege?

Dictatus Papae

Dintre toate aceste texte stîrnite de sfada Învestiturilor, atît pe plan doctrinal, cît şi pe plan politic, *Dictatus Papae* din 1075 (probabil de prin martie) este, de departe, cel mai important. În cele douăzeci şi şapte de formule sintetice şi lapidare, Grigore VII defineşte prerogativele pontificilor romani şi supremaţia lor asupra tuturor principilor lumii creştine. Toate articolele se sprijină pe decretele anterioare, cu excepţia unuia, care, în opinia noastră, e şi cel mai important, al doisprezecelea: "Papa are dreptul să-i destituie pe împăraţi (*Quod illi liceat imperatores deponere*)"[1]. Pe plan politic, acest principiu este greu de consecinţe: în timp ce excomunicarea îl desparte pe principe de Biserică, destituirea îi retrage autoritatea politică, dat fiind că-i dezleagă pe supuşi de jurămîntul de obedienţă. Şi Grigore specifică mai amănunţit acest ultim punct în cea de-a douăzeci şi şaptea propoziţie: "Papa îi poate absolvi (*absolvere*) pe supuşi de jurămîntul de credinţă dedus [principilor] nedrepţi"[2]. Problema de drept pe care o ridică ultima sentinţă vizează noutatea acestui principiu atît din punct de vede-

1. *Gregorii VII Registrum*, ed. Erich Caspar, 2 vol., Berlin, Zürich, 1967 (1920-1923), 1.204 (Arquillère 1934, p. 131).

2. *Ibid.*, 1.208; cf. Hartmut Hoffmann, "Zum Register und zu den Briefen Papst Gregors VII", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 32, 1976, pp. 86-130.

re teologic, cît şi juridic; o dată în plus o noutate grea de consecinţe politice. La început pur teoretic, acest principiu devine executoriu în urma destituirii papei, pe care împăratul Henric IV o aduce la cunoştinţă la Worms, în ianuarie 1076. Trei săptămîni mai tîrziu, Grigore VII îşi comunică, tunînd şi fulgerînd, sentinţa de excomunicare a acestei "trufii nemaiauzite" a lui Henric IV: papa nu mai recunoaşte (*contradico*) ca fiind legitimă guvernarea întregului regat german şi italian, şi-i absolvă (*absolvo*) pe toţi supuşii creştini de jurămîntul de credinţă[1]. Conştient de inconsistenţa argumentelor sale juridice, papa caută precedente în istoria ecleziastică, citînd exemple de papi care i-au destituit pe suverani: Zacharia[2] l-a destituit pe regele franc, Childeric III, înlocuindu-l cu Pepin cel Scurt, tatăl lui Carol cel Mare; Grigore I a afirmat preeminenţa puterii spirituale asupra stăpîniri pămînteşti, cu ocazia diferendului său cu împăratul Maurice; episcopul de Milano, Ambrozie, l-a excomunicat pe împăratul Teodosiu, în 390. Autoritatea evangheliei după Matei ("Îţi voi da cheile Împărăţiei cerurilor, şi orice vei lega pe pămînt, va fi legat în ceruri...") i se pare suficientă pentru a întemeia supremaţia puterii pontificale asupra stăpînirii pămînteşti, ca şi asupra autorităţii spirituale[3]. Papa îşi dă seama perfect de noutatea şi gravitatea acestui act: "De la întemeierea Bisericii şi propagarea credinţei lui Christ, nu există nici un precedent al unui atare scandal", recunoaşte el în prima bulă[4]. Cîteva luni mai tîrziu, după răscoala saxonilor, în epistola papală din 3 septembrie 1076 adresată tuturor credincioşilor Germaniei, Grigore VII explică motivul ce l-a determinat să pronunţe destituirea, apoi ruptura jurămîntului de credinţă şi, în cele din urmă, excomunicarea: "Să nu gîndească Henric că Biserica i se supune ca o servitoare, ci s-o privească ca pe o suverană (*domina*)"[5]. Anume aici se află fondul dezbaterii — preeminenţa puterii spirituale. Papa îşi afirmă dreptul de a interveni inclusiv în eventualitatea unei alegeri imperiale pentru a-l înlocui pe Henric: "Dacă va fi necesar, noi putem prin autoritatea

1. *Gregorii VII Registrum*, 1.270-271.
2. *Gratiani Decretum*, c. 15, qu. 6, can. 3 (Friedberg, 1.756).
3. Grigore VII către Hermann de Metz, *Gregorii VII Registrum*, 1.293-297.
4. *Ibid.*, 1.255 (Arquillière 1934, p. 152).
5. *Ibid.*, 1.298.

noastră apostolică să confirmăm alegerea voastră (a saxonilor) şi să coroborăm noua hirotonisire la fel cum au făcut-o sfinţii părinţi"[1]. Papa se revendică dintr-o tradiţie pontificală căreia îi conferă chiar el autoritatea canonică.

Pe de altă parte, textul *Proprie Auctoritates Apostolicæ Sedis*[2], un fel de *Dictatus papae* secund, descoperit de curînd (1972), pare să confirme faptul că Grigore VII perseverează în voinţa sa hierocratică de a impune principiul superiorităţii absolute a autorităţii pontificale asupra tuturor celorlalte. Compuse între 1076 şi 1085, cele 37 de teze se înscriu într-o tradiţie doctrinală de drept canonic perfect coerentă. În special, cea de-a 27-a teză proclamă: "Papa are dreptul să-i schimbe pe monarhi (*regna mutare potest*), la fel cum au făcut-o Grigore (cel Mare), Ştefan şi Adrian"[3].

Ultima fază a controversei se încheie prin confirmarea dreptului papei de a-i excomunica pe suveranii nedemni. În cea de-a doua condamnare a lui Henric IV, papa se sprijină pe autoritatea unei proceduri deja experimentate, făcînd jurisprudenţă. Pe 7 martie 1080, el decretează excomunicarea, anatema, destituirea lui Henric IV şi ruperea jurămîntului de credinţă; în acelaşi timp, papa confirmă alegerea lui Rodolphe[4]. Noul ordin de mare importanţă acordă un loc prioritar excomunicării, instrument redutabil şi incontestabil, de care papa dispune pentru a-şi afirma dreptul de a interveni în treburile mirene, precum şi superioritatea sa asupra stăpînirii pămînteşti. Destituirea, care trebuie considerată ca fiind definitivă în această a doua condamnare, urmată de ruptura jurămîntului de credinţă, constituie consecinţele cele mai grave, pe plan politic, cărora li se expun suveranii vinovaţi. În ochii Bisericii ei se fac vinovaţi din mai multe motive: în cazul lui Henric IV, este vorba de neascultare, de idolatrie, de exterminare "a unui număr mare de creştini", de jaful bisericilor şi de

1. *Ibid.*, 1.299.

2. Hubert Mordek, "*Proprie Auctoritates Apostolicæ Sedis*. Ein zweiter *Dictatus Papæ* Gregors VII?", *Deutsches Archiv*, 38, 1972, pp. 105-132, textele *Auctoritates*, pp. 126-132; cf. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 28, 1974, pp. 1-22.

3. *Auctoritates*, ed. Mordek, p. 131.

4. *Gregorii VII Registrum*, 2.483-487.

dezolarea aproape totală a "întregului regat al Germaniei"[1]. Crimele în cauză ţin atît de domeniul religios, cît şi de cel civil, şi unele şi altele fiind sub jurisdicţia supremă a succesorului sfîntului Petru.

Cuvîntul "tiranie" nu apare nicăieri, dar aceste decrete pontificale fără îndoială că recunosc implicit dreptul papei de a excomunica un suveran tiranic (sau eretic, sau "nedrept"). Se-nţelege de la sine că excomunicarea, pînă de curînd rezervată doar clericilor, se extinde de acum înainte asupra tuturor domeniilor mirene. Este vorba de un viraj de mare răsunet istoric, dat fiind că extinderea dreptului de excomunicare la dreptul de destituire sporeşte considerabil puterea ecleziastică în raport cu stăpînirea pămîntească.

Manegold de Lautenbach († între 1103 şi 1119): în favoarea dreptului de destituire

Manegold de Lautenbach, canonic în 1084, apoi magistrat la Marbach în 1094, este unul dintre cei mai originali autori ai epocii sale. Lucrarea sa *Liber ad Gebehardum* nu este doar o apărare în toată regula a conduitei papei Grigore VII în raport cu Henric IV, ci conţine anumite elemente ale teoriei contractuale.

Manegold afirmă că puterea suveranilor e de origine divină, dar că alteţele regale nu primesc această putere în mod direct. Dumnezeu conferă întreaga putere comunităţii, care la rîndu-i o va delegha regilor printr-un pact de angajare reciprocă. Anume aici sînt de căutat elementele ce stau la baza teoriei contractului dintre supuşi şi rege; contract ce devine valid în momentul încoronării. Or, poporul nu acceptă să se supună regelui "pentru a-i da mînă liberă în a-şi exercita tirania, ci pentru ca acesta să-l poată apăra de tirania şi de răutatea altora", "dat fiind că noţiunea de rege nu desemnează o stare naturală, ci o sarcină (*officium*)"; "A guverna şi a tiraniza un regat nu este acelaşi

1. *Ibid.*; cf. Arquillière 1934, pp. 192-193. — Maria Consiglia De Matteis, "La reconciliazione di Canossa: tra *Dictatus Papae* e *Auctoritates Apostolicæ Sedis*", *Studi medievali*, seria a 3-a, 19, 1978, pp. 681-699.

lucru (*Aliud est regnare, aliud in regnum tyrannidem exercere*)"[1]. În cazul în care regele dă curs tiraniei, supuşii nu au de ce să se întrebe dacă a rezista în faţa suveranului ajuns tiran îi face vinovaţi de trădare: însuşi suveranul îi dezleagă *ipso facto* de jurămîntul de credinţă, atunci cînd optează să devină tiran. Dacă acest principiu, anunţat cu multă îndrăzneală — mai ales atunci cînd îl compară pe rege cu un paznic la porci —, nu este nou în acea epocă, trebuie să recunoaştem că maniera de a-l prezenta este cît se poate de deconcertantă. Sprijinindu-se pe numeroase exemple istorice[2], Manegold este convins că papa are dreptul de a-i destitui pe regi şi pe împăraţi. Dar, în cazul lui Henric IV, acesta, prin însuşi comportamentul său, îi dezleagă pe supuşi de jurămîntul de credinţă; prin urmare, papa nu a făcut decît să le împace conştiinţa supuşilor, declarînd oficial că pactul dintre popor şi suveran a fost deja rupt din cauza greşelilor acestuia din urmă. Papa se limitează a constata un fapt şi a-i autoriza pe supuşi să acţioneze în conformitate cu dreptul lor[3].

Îmbrăţişînd în mare parte ideile lui Isidor de Sevilla, Manegold susţine că tiranul nu poate pretinde dreptul la supunere, nu pentru că ar fi un rege rău, ci pentru că încetează pur şi simplu de a fi rege. Aceeaşi părere o împărtăşeşte călugărul Berthold de Constance (†1088), un benedictin din Reichenau. În *Analele* sale pentru 1077, el aminteşte că, în opinia anumitor autori ecleziastici, regii nu pot fi judecaţi în nici un caz de către magistraţi, nici de papi, chiar dacă se fac vinovaţi de cele

1. Manegold, *Liber ad Gebehardum*, 30, în *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, 1.365; Carlyle, 3.112 ş.u.; *Dictionnaire de théologie catholique*, 9.1828-1829. — Cf. Wilfried Hartmann, "Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik", *Deutsches Archiv für Forschung des Mittelalters*, 26, 1970, p. 48 ş.u.; Pietro De Leo, "Ricerche sul *Liber ad Gebehardum* di Manegold di Lautenbach", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 10, 1974, pp. 112-153; Horst Fuhrmann, "«Volkssouveränität» und «Herrschaftsvertrag» bei Manegold von Lautenbach", în *Festschrift für Hermann Krause*, Köln, Viena, 1975, pp. 21-42 (bibl.).

2. Manegold citează mai multe exemple, fără prea mare rigoare istorică: antipapa Felix II l-a declarat eretic pe Constance II (în 356?); Grigore cel Mare a aprobat destituirea împăratului Maurice (în 602); papa Ştefan II îl destituie pe Childeric III şi îl alege pe Pepin rege al francilor, încoronat de sfîntul Bonifaciu (752); episcopii îl constrîng pe Ludovic cel Pios la penitenţă (834); papa Nicolas I îl excomunică pe Lorraine (863) etc. *Liber ad Gebehardum*, 29, în *Libelli de lite*, 1.362 ş.u.

3. *Liber ad Gebehardum*, 47-49 (*Libelli de lite*, 1.392-399); *Dictionnaire de théologie catholique*, 9.1829.

mai odioase crime, cum ar fi erezia şi omorul. Lucrul acesta este neîntemeiat, afirmă Berthold care, pe urmele lui Isidor, susţine că un rege îşi poate păstra titlul atît timp cît acţionează cu dreptate; din moment ce începe să-şi asuprească poporul şi să aibă o conduită nedemnă, el trebuie să se numească "propriu-zis tiran", chiar dacă va continua să-şi spună, "în mod abuziv şi contrar adevărului"[1], rege.

Grigore de Catino (mijlocul secolului al XI-lea — începutul secolului al XII-lea) şi Sigebert de Gembloux (cca 1030-1112): împotriva dreptului de destituire

O altă poziţie teoretică, la fel de veche, se dezvoltă paralel cu cea a lui Manegold, pe urmele gîndirii lui Ioan Hrisostom şi a lui Grigore cel Mare. Întemeiată pe acelaşi principiu al originii divine a puterii, ea ajunge la o concluzie diametral opusă: suveranul, inclusiv unul nedemn, nu poate fi judecat decît de Dumnezeu. În opinia adepţilor acestei teorii "absolutiste", regele nu poartă răspundere decît în faţa lui Dumnezeu, singurul care-l poate judeca. În consecinţă, supuşii unui suveran nedrept sînt constrînşi la obedienţă, suportînd jugul asupririi.

Această teorie cunoscuse deja un anume avînt în secolul al X-lea, în special la Attone, episcop de Verceil (din 924 şi pînă la moarte, în 961), deoarece servea cauza Imperiului în lupta acestuia contra papalităţii[2].

---

1. Bertholdus, *Annales, ad annum 1077*, în *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, (în acest caz, ed. Georgius Heinricus Pertz, Hanovra, 1826 ş.u.), 5.264-326, aici, pp. 296-297: *"Recte igitur faciendo nomen regis tenetur, alioquin amittitur; unde este hoc vetus elogium: «Rex eris, si recte facis; si non facis, non eris»... Si autem ne juste judicent, nec pie condescendant... sed potius ultra modum it insanias ethnicorum superlativas, vitae facinorosae et luxuriosae libertatem nefandissimi omnifariam et portentuosi exerceant, crudellissima dominandi majestate populum supprimat, et miserrime suppressum devorent, et ad interneciem usque consumant, cur non magis proprie tyranni in huiusmodi fortissimi, quam abusive et absque rei veritate reges sint nuncupandi?"*; cf. Carlyle, 3.119 şi 132.

2. Attone, *Epistolae*, I, *Migne PL*, 134.95-104; Attone, *Expositio in epistolas Pauli ad Romanos*, 13, 1, *Migne PL*, 134.258 ş.u.; Carlyle, 3.117-118. *Osea*, 8:4: "Au pus împăraţi fără porunca Mea, şi căpetenii fără ştirea Mea; au făcut idoli din argintul şi aurul lor: de aceea vor fi nimiciţi". Cf. Emiliano Pasteris, *Attone di Vercelli, ossia il piu grande vescovo e scrittore italiano del secolo X*, Milano, 1925.

Conflictul dintre Grigore VII şi Henric IV atrage atenţia teoreticienilor. În 1080, Wenrich de Trèves (†1082), viitorul episcop de Verceil, protestează împotriva papei, dat fiind că acesta din urmă i-a împins pe supuşii împăratului la revoltă şi, făcînd acest lucru, a încălcat poruncile lui Dumnezeu[1].

În pragul celui de-al XII-lea secol, Grigore de Catino (din vechea Sabina, Italia centrală) ocupă, printre autorii ce se erijează în apărători ai puterii împăratului, un loc important datorită clarităţii ideilor sale asupra subiectului în cauză. Sprijinindu-se pe Sfînta Scriptură şi pe istoriile primelor secole ale creştinismului, el conchide, către 1111, că Dumnezeu este singurul care poate da şi lua înapoi regatele. În consecinţă, cel care rezistă puterilor stabilite de Dumnezeu se opune de fapt lui Dumnezeu în persoană[2]. Sigebert de Gembloux exprimă o idee asemănătoare, în numele clerului din Liège, contra papei Pascal II, pentru a susţine că supuşii trebuie să rămînă credincioşi împăratului, dat fiind că acesta "nu trebuie să fie înlăturat prin forţa armelor, ci prin rugăciunile la adresa Domnului"[3].

Hugues de Fleury şi Honorius d'Autun: toleranţă la adresa tiranului

La rîndul său, Hugues de Fleury (Orléans) se pronunţă împotriva dreptului papei de a-l destitui pe rege. În 1102, el îi dedică lui Henric I al Angliei *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*. Sarcina regilor constă în menţinerea justiţiei şi asigurarea păcii, în acelaşi timp respectul ce li se datorează depinde nu atît de calităţile lor personale (*non propter se*), cît de funcţia pe care o îndeplinesc (*propter ordinem et gradum*). Iată

1. Wenrich, *Epistolae*, I, 3-4, în *Libelli de lite*, 1.280-299, aici, 291; Carlyle, 3.120; cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, 15.3528.

2. Gregorius Catinensis, *Orthodoxa defensio imperialis*, 7; de atribuţie incertă, textul din *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, 2.534-542, aici, 539; Carlyle, 3.123-124.

3. Sigibertus, *Leodicensium epistola adversus Paschalem papam*, 9; *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, 2.449-464, aici, 461; Carlyle, 3.122. — *Disputatio vel defensio Paschalis Papae*, după retractarea lui Pascal II (1112), *Libelli de lite*, 2.658-666. A se vedea Robert L. Benson, *The Bishop-elect*, Los Angeles, London, 1972; Glauco Maria Cantarella, *Ecclesiologia e politica nel papato di Pasquale II. Linee di una interpretazione*, Roma, 1982.

de ce trebuie să ne supunem inclusiv regilor infideli (*gentiles*) şi să le tolerăm (*toleramus*) faptele. Cît despre obedienţă, în materie civilă, preoţii trebuie să rămînă supuşi ai regelui, la fel cum Fiul s-a supus Tatălui, în timp ce în materie de religie, regele este cel care urmează să asculte de admonestările episcopilor şi chiar să se supună excomunicării de către papă, dacă un atare lucru trebuie să se întîmple. Destituirea regelui de către papă nu-i decît un abuz al acestuia din urmă de puterea de excomunicare. Abuz degenerînd în ofensă adusă lui Dumnezeu, din moment ce un episcop cutează să-i dezlege pe supuşi de jurămîntul pe care aceştia s-au legat să-l păstreze chiar şi faţă de un rege excomunicat[1].

Honorius d'Autun (Honorius Augustodunensis) împărtăşeşte aceeaşi convingere. El aminteşte că primii creştini, ascultînd doar de unul Dumnezeu în ceea ce priveşte viaţa religioasă, erau în acelaşi timp supuşi obedienţi ai împăraţilor păgîni. Obedienţa supuşilor rămîne o datorie chiar şi atunci cînd este vorba de regii ce se fac vinovaţi de erezie, apostat sau schismă, faţă de care "trebuie să dăm dovadă de toleranţă (*tolerandus*), totodată întrerupînd orice relaţie cu ei, dat fiind că nu mai poate fi vorba de un împărat, ci de un tiran (*tyrannus*)"[2].

În concluzie, chiar dacă respectă acelaşi principiu conform căruia orice putere, seculară sau spirituală, este de origine divină, Manegold, Sigebert, Grigore, Hugues şi Honorius se situează pe poziţii diferite. În opinia lui Manegold, dat fiind că tiranul încetează a fi rege, nu se pune problema obedienţei; Hugues crede că trebuie să te supui în tot cazul; pentru Honorius, nu-ţi rămîne decît să-l tolerezi pe tiran, totodată evitînd orice contacte cu acesta. Cît despre relaţiile dintre cele două puteri, toţi ei sfîrşesc prin a admite că fiecare domeniu are suveranul lui, regele sau împăratul domnind pe pămînt, papa în spirit. În ceea ce

1. Hugues de Fleury, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, 4, în *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, 2.465-494, aici, 472; Carlyle, 3.134.

2. Honorius, *Summa gloria*, 27, *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, 3.63-80, aici, 76. — Cf. Marie-Odile Garrigues, *Honorius Augustodunensis. Essai de bibliographie générale*, Montréal, 1972; Valerie I. J. Flint, "The Place and Purpose of the Works of Honorius Augustodunensis", *Revue bénédictine*, 87, 1977, pp. 97-127; Hans-Werner Goetz, "Die «Summa Gloria». Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustodunensis", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 89, 1978, pp. 307-353.

priveşte excomunicările şi destituirile, opiniile sînt divizate în funcţie de postura fiecăruia, de apărător sau detractor al papei ori al împăratului. Pentru Berthold şi Sigebert, excomunicarea lui Henric IV este nedreaptă; Hugues, Honorius, Wenrich şi Sigebert cred că dacă excomunicarea este totuşi posibilă, destituirea se prezintă ca un abuz. Poziţiile lor rămîn diametral opuse şi în ceea ce priveşte prioritatea acordată puterii seculare sau celei spirituale, lăsînd controversa deschisă dezbaterilor din secolele viitoare.

JOHN DE SALISBURY (1115-1180)

John de Salisbury este autorul din secolul al XII-lea, dacă nu chiar din întreg Evul Mediu, care ne-a lăsat cea mai deconcertantă teorie a tiranicidului. El studiază la Paris logica şi teologia, sub îndrumarea lui Abélard şi a altor maeştri. Îşi continuă studiile în preajma Troyes, apoi, recomandat de Bernard de Clairvaux, intră în serviciul arhiepiscopului de Cantorbery. Însărcinat cu relaţiile cu Sfîntul Scaun, face mai multe călătorii la Roma în perioada controversei dintre papa Alexandru III şi antipapa Victor IV. John leagă prietenie cu cancelarul regatului, Thomas Becket, căruia îi dedică lucrarea sa *Policraticus*. El dezaprobă comportamentul lui Henric II şi al curţii regale, moravurile decadente ale cărora le înfierează. În pofida intervenţiilor lui Becket, devenit arhiepiscop de Cantorbery în 1162, regele sfîrşeşte prin a-l surghiuni pe John de Salisbury. Nu va reveni în Anglia decît la moartea lui Becket, asasinat în 1170 din ordinul regelui. Numit episcop de Chartres, John va muri în acest oraş în 1180.

Regele şi tiranul în faţa legii

Policraticus: de nugis curialium et vestigiis philosophorum (*Cartea conducătorului: despre nebuniile curţii şi vestigiile filozofilor*) conţine capitole importante asupra tiraniei[1]. Autorul începe prin a face deosebirea dintre rege şi tiran.

1. *Johannes Saresberiensis Policraticus: de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. Clement Charles Julian Webb, 2 vol., Oxford, 1909; pentru cărţile I-VI, a se vedea şi ed. lui K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, 1993 (*Corpus Christianorum, continuatio*

> Singura şi cea mai importantă diferenţă dintre tiran şi principe constă în faptul că acesta din urmă se supune legilor şi, respectîndu-le, guvernează poporul al cărui servitor se consideră. În administrarea treburilor publice şi în responsabilităţile pe care le implică, principelui i se cuvine, conform legii, un loc de frunte. Ceea ce-l deosebeşte de alţi oameni este că indivizii au obligaţii particulare, în timp ce el îşi asumă responsabilităţile tuturor [...] Niciodată voinţa sa nu se arată opusă justiţiei. El este, aşadar, după cum e definit de majoritatea oamenilor, prima autoritate publică, imaginea pe pământ a maiestăţii divine... Autoritatea sa este strîns legată de legi [...] Dat fiind că autoritatea principelui depinde de autoritatea legii, este important (mai mult ca un ordin) de a supune legilor autoritatea suveranului. (*Policraticus*, IV, 1; Webb, 1.513 *b*)

---

mediaevalis, 118). Pentru trad. fr., a se vedea *Denis Foulechat* (tr.), *Le Policratique de John de Salisbury (1372)*, cărţile I-III, ed. Charles Brucker, Geneva, 1994; *Denis Foulechat, Tyrans, princes et prêtres (John de Salisbury, Polycratique IV et VIII)*, ed. C. Brucker, Montréal, 1987, pp. 22-27: "La conception de la tyrannie: autour du livre VIII". — Cf. Marjorie Chibnall tr., *John of Salisbury's Memoirs of the Papal Cour*, London, 1956; M. Anthony Brown, "John of Salisbury", *Franciscan Studies*, 19, 1959, p. 241-297; Dorotea C. Macedo de Steffens, "La doctrina del Tiranicidio, Juan de Salisbury (1115-1180) y Juan de Mariana (1525-1621)", *Anales de Historia Antigua y Medieval 1957-1958*, Buenos Aires, 1959, pp. 123-133; G.C. Garfagnini, "Legittima «potestas» e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Riflessioni sulla sensibilità di un «clericus» per i problemi storico-politici", *Critica storica*, 14, 1977, pp. 575-610 (bibl.); Jan van Laarhoven, "Die tirannie verdrijven. John of Salisbury als revolutionnair", în *Geloof in Revolutie: Kerkhistorische kanttekeningen bij een actueel vraagstuk, aangeboden aan W. F. Dankbaar*, Amsterdam, 1977, pp. 21-50; van Laarhoven, "Thou Shall *Not* Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury", în *The World of John of Salisbury*, ed. Michael Wilks, Oxford, 1984, pp. 319-341; Klaus Guth, *Johannes von Salisbury. Studien zur Kirche-, Kultur- und Sozialgeschichte West-Europas Imperium 12. Jahrhunderts*, Sankt Ottilien, 1978; Richard H. and Mary A. Rouse, "John of Salisbury and the doctrine of Tyrannicide", *Speculum*, 42, 1967, pp. 693-709 (bibl.); Cary Joseph Nederman, "A Duty of Kill: John of Salisbury's Theory of tyrannicide", *The Review of Politics*, 50, 1988, pp. 365-389; Nederman, "The Changing Face of Tyranny: The Reign of King Stephen in J. of Salysbury's political Thought", *Nottingham Medieval Studies*, 33, 1989, p. 1 ş.u.; Kate Langdon Forhan, "Salisburian Stakes: The Uses of «Tyranny» in J. of Salisbury's *Policraticus*", *History of Political thought*, 11, 1990, pp. 397-407; C. J. Nederman and Catherine Campbell, "Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in J. of Salisbury's *Policraticus*", *Speculum*, 66, 1991, pp. 572-590.

John nu concepe autoritatea suverană decît fiind dependentă de lege şi supusă justiţiei. Dimpotrivă,

> tiranul este, după cum l-au descris filozofii, cel care asupreşte poporul printr-o dominaţie violentă [...] Tiranul nu se opreşte înainte de a invalida legile şi a reduce poporul la starea de sclavie. Dacă principele dă o anumită imagine a divinităţii, tiranul se prezintă ca o imagine a forţei brute şi a perversităţii lui Lucifer... În măsura în care principele — imagine a divinităţii — trebuie să fie iubit, onorat şi venerat, tiranul — imagine a perversităţii — trebuie de cele mai multe ori ucis (*occidendus*). Originea tiraniei e nedreptatea; din rădăcina bolnavă şi viermănoasă încolţeşte şi creşte arborele care ar trebui tăiat cu toporul. (*ibid.*, VIII, 17; Webb, 2.777 *c* - 778 *b*)[1]

John de Salisbury declară, aşadar, că tiranul poate fi ucis şi chiar trebuie ucis. Vigoarea acestei afirmaţii ce implică — dar care nu conţine încă în mod explicit — tiranicidul ne provoacă să încercăm a-i înţelege mai bine raţionamentele.

Natura autorităţii politice

Ori de cîte ori s-a pus problema de a-l deosebi pe rege de tiran, John de Salisbury recurge la noţiunea de lege şi la raporturile cu legea. Reflecţiile sale se referă la natura autorităţii publice care, în opinia lui, se defineşte în funcţie de lege. Principele respectă legea şi se arată în mod rezonabil echitabil (*æquitate media; ibid.*, IV, 2), altfel spus,

1. Coville, p. 193 ş.u., în traducere: "Se numeşte principe legitim cel ce guvernează în conformitate cu legile; el este imaginea divinităţii, trebuie să-l iubim, să-l venerăm, să-i aducem omagii. Se numeşte tiran cel ce asupreşte poporul printr-un regim de violenţă; totodată, sînt tirani principii care abuzează de puterea ce le-a fost încredinţată. Tiranul constituie imaginea forţei brutale a Adversarului, a răutăţii lui Lucifer, imaginea Diavolului (VIII, 17; Webb, 2.777 *b*). Originea tiraniei rezidă în nedreptate; este un arbore care creşte şi se extinde în toate părţile dintr-o rădăcină otrăvită şi pestilenţială... Trebuie să fie doborît cu toporul acest arbore (*succidenda securi arbor*) al tiraniei. Dacă e permis de a-l flata şi a-l prosti pe tiran, e de-a dreptul onorabil de a-l ucide. S-a stabilit că este drept să fie ucişi tiranii publici, pînă şi slujitorii lui Dumnezeu consideră un atare omor ca fiind un act de pietate" (VIII, 20; Webb, 2.793 *b*). — În general, cf. Andreas Andelfinger, *Die Entwicklung des Tyrannenbergriffes in der politisch-theologischen Literatur des Mittelalters und seine antiken Quellen*, Disertaţie, München, 1920.

acţionează după o justă apreciere a ceea ce i se cuvine fiecăruia. Anume astfel, consideră John de Salisbury, trebuie înţelese principiile dreptului roman care îl dezleagă pe principe de respectarea legilor (*princeps legibus solutus*) şi care-i conferă forţă de lege bunului său plac (*quod principi placuit legis habet vigorem*). Caracteristic suveranului este de a guverna cu dreptate, în spiritul respectului legilor. În revanşă, caracteristic tiranului este de a-şi exercita puterea în detrimentul legilor, animat de o singură intenţie: să-şi urmărească interesul personal. Maniera de a guverna, în conformitate cu legile sau în dauna lor, îi deosebeşte indubitabil pe rege de tiran. În opinia lui John de Salisbury, nu există decît o alternativă în felul de a-i trata pe tirani: a-i ucide, dacă aceştia perseverează; sau a-i ierta, dacă aceştia ajung la pocăinţă. Fraţii Carlyle[1] observă că poziţia lui John de Salisbury se apropie de cea a lui Manegold, ce preconiza nu tiranicidul, ci destituirea regelui sperjur.

Tirani laici şi tirani ecleziastici

Istoria sfîntă merge mînă în mînă cu istoria profană: există, aşadar, şi tirani ecleziastici. John de Salisbury îi reproşează Bisericii de a se arăta lacomă, totodată neglijîndu-şi îndatoririle pastorale, şi-l imploră pe papă să numească în funcţii oameni pioşi şi cu frică de Dumnezeu, dat fiind că în starea actuală nu se întrevede în Biserica romană nici credinţă, nici justiţie divină. De fapt, el afirmă: "Preoţii nu trebuie să mă atace atunci cînd eu mărturisesc că inclusiv în rîndurile lor pot fi întîlniţi tirani".

Teoria "celor două săbii" într-o versiune nouă

John de Salisbury se arată tot atît de convins de preeminenţa puterii spirituale asupra stăpînirii pămînteşti. Astfel revenim la teoria "celor două săbii", din nou de mare actualitate. Ne amintim că Gelasius I făcea deosebirea între suveranitatea spirituală şi stăpînirea pămîntească,

1. Carlyle, 3.185; a se vedea *ibid.*, cap. "John of Salisbury", 4.330-341. — Cu privire la această problemă în context european, a se vedea Adhémar Essmein, "La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français", în *Essays in Legal History*, ed. Paul Vinogradoff, Oxford, 1913, pp. 201-214; Brian Tierney, "«The Prince is not bound by the laws»: Accursius and the Origins of the modern State", *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1962-1963, p. 378-400; în general, D.Wyduckel, *Princeps legibus solutus*, *op. cit.*, Berlin, 1979.

atribuindu-le cele două puteri: ecleziastică şi regală. Or, o nouă teorie se grefează pe prima. Aceasta susţine că Biserica deţine ambele "săbii": papa şi-o păstrează pe prima şi i-o deleagă împăratului pe cea de a doua. Atît puterea spirituală, cît şi stăpînirea pămîntească, reprezentate de *sacerdotium* şi de *regnum*, se află, la origine, în mîinile lui Christ, care-i încredinţează *sacerdotium*-ul preotului şi *regnum*-ul regelui. Această nouă versiune a teoriei "celor două săbii", deja apărată de Pietro Damiani şi Otto de Freising, este susţinută de Bernard de Clairvaux, iar mai tîrziu, de papa Innocentiu III.

În opinia lui John de Salisbury, ce-şi însuşeşte această doctrină teologică, principele nu-i decît un mandatar al preotului care, dat fiind că nu are dreptul a se servi de "sabia" pămîntească (*gladium sanguinis*), i-o încredinţează principelui. Acesta din urmă este responsabil de faptele sale în primul rînd în faţa legii divine, apoi în faţa legii ecleziastice şi, evident, în faţa legii omeneşti. O atare responsabilitate implică o pedeapsă maximă în cazul în care principele comite crima de tiranie, cea mai gravă pentru un suveran, dat fiind că este îndreptată contra lui Dumnezeu, a Bisericii şi a comunităţii. Şi John de Salisbury conchide că aceasta reclamă sentinţa capitală, aşa cum ne-o arată o sugestivă traducere datînd din secolul al XIV-lea:

> Conform ştiinţei şi doctrinei secolului, se-nţelege de comun acord că se cuvine să trăieşti altfel cu un prieten decît cu un tiran. Nu-i neapărat să-ţi flatezi prietenul, dar poţi, în mod rezonabil, să-i îndulceşti şi să-i mîngîi auzul tiranului. În mod cert, poţi pe bună dreptate să-l flatezi pe cel pe care-l poţi pe bună dreptate ucide; iar în spiritul dreptăţii, îl poţi ucide pe tiran şi, la drept vorbind, nu este atît un lucru îngăduit, cît un lucru drept şi rezonabil, dat fiind că "toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (*Matei*, 26:52). Înţelegem prin "toţi cei ce scot sabia" faptul de a scoate din impertinenţă şi orgoliu sabia, iar cel ce procedează astfel uzurpează pentru el însuşi dreptul, şi nu prin cel care, prin voia Domnului nostru, are puterea şi o ia şi o primeşte de la Dumnezeu. Dat fiind că cel care împrumută puterea de la Dumnezeu, făcînd acest lucru de fapt serveşte legilor şi binelui comun, devenind sergent al dreptului şi al justiţiei; pe cînd cel ce-şi acordă sieşi puterea şi o uzurpează în

favoarea sa, făcînd acest lucru, de fapt reduce şi distruge orice jurămînt şi supune legile voinţei sale.
Trebuie deci să ne înarmăm cu legile şi drepturile contra celui care dezarmează orice drept şi orice lege; iar puterea comună trebuie să depună maximum de efort împotriva celui care se străduieşte să răstoarne şi să distrugă puterea comună. Şi, oricîte moduri de a păcătui contra maiestăţii ar exista, oricum nu este o crimă mai gravă decît cea făcută împotriva corpului de justiţie. Aşadar, tiranilor li se poate imputa şi atribui pe bună dreptate nu doar crima pubică şi comună, ci şi, dacă poate exista o crimă mai gravă ca cea publică, trebuie să le fie imputată. (III, 15)[1]

Argumentele sale ne fac să înţelegem de ce John de Salisbury prevede o pedeapsă atît de radicală pentru crima de tiranie, cu cîteva restricţii totuşi: *a)* nu trebuie să se facă uz de otravă, deoarece otrava a fost adeseori folosită de către necredincioşi; *b)* trebuie respectată credinţa şi onoarea; *c)* trebuie să se recurgă la o asemenea soluţie în cazul în care nu există alte mijloace de a pune capăt tiraniei. Tiranicidul este legitim în majoritatea cazurilor (*plerumque occidendus*; *ibid.*, VIII, 17; Webb, 2.778 *a*), cu atît mai mult atunci cînd justiţia este neglijată sau neutralizată, însuşi statul fiind aneantizat. Dat fiind că tirania este opera diavolului, se poate recurge la Dumnezeu: "Mijlocul cel mai eficace şi cel mai sigur de a-i distruge pe tirani este ca cei oprimaţi să-şi caute un refugiu şi, ridicîndu-şi mîinile unite în rugăciune spre Domnul, să abată astfel flagelul ce i-a lovit". Nici o altă teorie nu va fi mai peremptorie şi tranşantă. Cazul lui John de Salisbury rămîne unic în Evul Mediu, chiar dacă, după el, alţi teologi, filozofi şi jurişti vor admite, în anumite situaţii, legitimitatea tiranicidului[2]. În opinia lui Jean Petit,

1. Ed. Brucker, pp. 247-248 şi glosarul; cf. ed. Webb, 1.512 *b*; Coville, p. 192.

2. Ca şi în cazul lui Cezar, Tiberiu, Caligula, Nero, Domiţian, *Policraticus*, VIII, 19-21 (Carlyle, 3.144-146). Referitor la tiranicid, David E. Luscombe şi Gilliam Rosemary Evans, "La renaissance du XIIe siècle", în *Histoire de la pensée politique médiévale*, ed. Burns, Paris 1993, p. 312, citează de asemenea IV, 1, VIII, 17 şi VIII, 20, în care John de Salisbury face aluzie la cartea sa *De exitu tyrannorum*, în curs de elaborare, şi schiţează o listă de tirani contemporani: Eustache, fiul regelui Étienne, Geoffroy de Mandeville şi Ranulf de Chester; şi aici tiranicidul este numit *minister Dei*. Probabil, John de Salisbury se gîndeşte, de asemenea, la Frederic I Barbarossa, *tyrannus teutonicus*, şi la Henric II, din ordinul căruia este asasinat Becket.

John de Salisbury rămîne a fi teoreticianul tiranicidului; în opinia noastră, "primul apologist al tiranicidului"[1].

Géraud le Cambrien (cca 1147-1223)

Mereu în Anglia, Géraud sau Girauld le Cambrien (Giraldus Cambrensis sau Gérald de Barri), scriitor şi istoric, autor al unui tratat "Despre instruirea principelui" (*De instructione principis*), este preocupat, la rîndu-i, de ideea de tiranie, noţiune pe care o derivă de la Tyro, şarpe *venenosissimus*. Dat fiind că toată lumea visează să scape de tiran, "ucigaşul tiranului este demn de toate onorurile, deoarece merită nu o pedeapsă, ci un premiu, conform dictonului: cel ce l-a ucis pe tiran va primi un premiu". Géraud adaugă că "puterea tiranilor e de scurtă durată; sfîrşitul lor este execrabil; destinul — funest, deoarece cad victime ale armei sau ale otravei"[2].

La începutul secolului al XIII-lea, ideea de tiranicid intră în bagajul cultural comun; ea devine, în anumite medii, o teorie general acceptată.

Bracton (†1268)

Înainte de a părăsi Anglia secolului al XIII-lea, e cazul să ne oprim la un alt autor, a cărui autoritate va fi adeseori invocată. Epigon al lui John de Salisbury, juristul Henry de Bracton nu elaborează vreo teorie referitoare la tiranie. Totuşi, acest magistrat şi om al Bisericii ne aminteşte că nici dreptul roman, nici dreptul canonic nu au prins rădăcini în ţara sa, dat fiind că dreptul din moşi-strămoşi prevalează asupra celorlalte drepturi. Această caracteristică cu adevărat engle-

1. Coville, p. 192. — *Policraticus* va fi reeditată la Lyon în 1513, 1595, 1639 etc.

2. *"Percussori vero tyranni non quidem poena, sed palma promittitur, juxta illud: Qui tyrannum occiderit, praemium accipiet"*, Giraldus Cambrensis, *Liber de principis instructione*, I, 16, în *Opera* (ed. John S. Brewer, 8 vol., London, 1861-1891), t. 8, ed. George F. Warner, pp. 3-329, aici 56; cf. Coville, p. 195; *Dictionnaire de théologie catholique*, 15.1991. Cf. Frederick Maurice Powicke, "Gerard of Wales", în lucrarea sa *Christian Life in the Middle Ages and other Essays*, Oxford, 1935, pp. 107-129. — În general, cf. Paul Edward Dutton, "Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and Transmission from Calcidius to the End of Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society", *Mediaeval Studies*, 45, 1983, pp. 108-112.

zească se manifestă în secolul al XIII-lea, în special în *Magna Carta libertatum* din 1215, ce defineşte limitele autorităţii regale şi libertăţile vasalilor; ea conţine, între altele, interzicerea de a întemniţa în mod arbitrar orice om liber, sau de a-l exila, sau de a aduce atingere persoanei lui, decît în cazul în care este supus unei judecăţi legale din partea *pairs*-ilor în conformitate cu legile ţării[1].

În tratatul său *De legibus et consuetudinibus Angliae* (a cărui paternitate pare să fie pusă la îndoială), Bracton face un rezumat al concepţiilor juridice engleze ce se regăsesc, în mare parte, pe Continent, în siajul dreptului germanic. Autorul aminteşte că, în timpul încoronării, regele se angajează printr-un jurămînt triplu în faţa poporului: *a)* să menţină, după puterile sale şi pe durata întregii domnii, pacea în sînul Bisericii lui Dumnezeu şi al poporului creştin; *b)* să împiedice orice fel de fraude şi nedreptăţi; *c)* să dea dovadă de echitate şi mizericordie în judecăţile sale, în speranţa de a obţine aceeaşi indulgenţă din partea lui Dumnezeu, atunci cînd se va prezenta la Judecata de Apoi. În consecinţă, regele este ales (*creatus et electus*) pentru a face dreptate tuturor. Bracton insistă asupra ideii că legile sînt cu adevărat legi atunci cînd rezultă din acordul dintre autoritatea regelui, consimţămîntul mai-marilor şi aprobarea poporului[2]. Ideea de contract continuă să-şi facă drum, chiar dacă termenii folosiţi de autor demonstrează că acest concept este departe de a fi definit în spiritul său. În opinia lui Bracton, regele este ministrul lui Dumnezeu în măsura în care aplică justiţia prin autoritatea de drept; şi devine ministru al Diavolului atunci cînd

---

1. *"Nullus liber homo capiatur"*, art. 39 din *Magna Carta* din 1215; art. 29 din 1225; cf. în special ediţia publicată de John Clarke Holt, *Magna Carta*, Cambridge, 1965, pp. 313-337, text din 1215; pp. 350-358, text din 1225; cf. Charles Bémont, *Chartes des libertés anglaises, 1100-1305*, Paris, 1892, pp. 26-39, aici 33. — Articolul în cauză este un fel de preludiu la *writ* al *habeas corpus ad subjiciendum*, amintit în *Petition of Rights* din 1627 şi, în cele din urmă, promulgat în *Habeas Corpus Act* din 1679, extins în 1816; a se vedea Robert J. Sharpe, *The Law of Habeas Corpus*, London, 1990.

2. Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, I, 1, 2, ed. Sir Travers Twiss, 6 vol., London, 1878-1883, 1.4-10; Carlyle, 3.69. — Cf. Fritz Schulz, "Bracton on Kingship", în *L'Europe e il diritto romano. Studi in memoria di P. Koschaker*, 2 vol., Milano, 1954, 1.21-70; Wiebke Fesefeldt, *Englische Staatstheorie des 13. Jahrhunderts. Henry de Bracton und sein Werk*, Göttingen, 1962; B. Tierney, "Bracton on Government", *Speculum*, 38, 1963, pp. 295-317; Ewart Lews, "King above Law? «Quod principi placuit» in Bracton", *Speculum*, 39, 1964, pp. 240-269.

comite nedreptăţi. În ultimul caz, nu mai este rege, ci tiran. Bracton citează, la moment, cugetarea lui Isidor, însuşindu-şi-o:

> *Dicitur enim rex a bene regendo et non a regnando, quia rex est, dum bene regit, tyrannus, dum populum sibi creditum violenta opprimit dominatione*[1].

Dacă felul în care defineşte noţiunea de tiranie nu este prea limpede, formulele şi maximele lui Bracton referitoare la drept vor fi adeseori citate pentru rigoarea şi precizia lor: "Nu există rege acolo unde domneşte voinţa, şi nu legea"; "Legea este frîna puterii (*fraenum potentiae*)" (III, 9, 3); "Regele trebuie să fie supus nu omului, ci lui Dumnezeu şi legii, dat fiind că legea îl face pe rege (*quia lex facit regem*)" (I, 8, 5). Cu toate acestea, autoritatea regelui rămîne superioară celei a altor oameni, oricine ar fi aceştia. Nimeni, în tot regatul, nu are dreptul să se ia de rege, decît în cazul în care-i adresează plîngeri. Iar dacă regele nu vrea să se îndrepte, el trebuie abandonat justiţiei divine[2]. Această ultimă cugetare arată ce distanţă există între John de Salisbury şi Bracton, ultimul părînd să excludă orice posibilitate de a-l judeca pe rege, chiar dacă "în opinia unora, orice regat şi baronat (*universitas regni et baronagium*) pot şi trebuie să corecteze şi să pedepsească (*corrigere et emendare*) conduita regelui în propria curte regală (*in curia ipsius regis*)"[3] (IV, 10).

Concluzii

În perioada cuprinsă între secolele al V-lea şi al XII-lea, par să se desprindă cinci curente de gîndire ce au influenţat îndeaproape ideile asupra tiraniei şi a tiranicidului.

---

1. Bracton, *De legibus*, III, 9, 3, Twiss, 2.174; cf. Isidore, *Etymologiæ*, IX, 3 (*Migne PL*, 82.344); Carlyle, 3.73; Kern, p. 400. Acest citat sau unul asemănător va fi folosit de judecătorul Bradshaw, lordul-preşedinte, atunci cînd va pronunţa sentinţa capitală în cazul lui Carol I. — Cf. Balogh 1928, *op. cit.*, p. 582.

2. *De legibus*, I, 8, 5, Twiss, 1.38-40; Carlyle, 3.70.

3. Cu privire la dificultatea interpretării acestui fragment, a se vedea Carlyle, *ibid.*

Deosebirea graduală dintre cele două puteri

Prima s-ar putea raporta la temeliile organizării civile şi politice. Aceste temelii sînt justiţia, în teorie, şi dreptul, în practica legislativă. Orice societate trebuie să adopte legile în conformitate cu valorile etice cărora este ataşată. Cum idealul de justiţie poate părea mult prea abstract, în faţa necesităţii de a guverna recurcînd adeseori la forţă, stăpînirea pămîntească începe a se deosebi net de puterea spirituală a Bisericii. Cele două sfere de aplicaţie, seculară şi spirituală, îşi împart "cele două săbii", "sabia" pămîntească pentru treburile laice şi "sabia" spirituală pentru problemele pur religioase. Cu toate acestea, statul continuă să vegheze ca indivizii să nu ofenseze nici justiţia, nici religia. În consecinţă, regele sfîrşeşte prin a-şi asuma, pe lîngă funcţia sa pămîntească, o funcţie spirituală, devenind ministru al lui Dumnezeu, pentru a realiza în societate valorile justiţiei umane şi divine. Cîţiva autori, cum ar fi Grigore cel Mare, ridică-n slăvi misiunea spirituală a regelui pînă într-acolo încît îl consideră deasupra oricărei judecăţi umane, fiind răspunzător doar în faţa tribunalului lui Dumnezeu.

Supremaţia legii

Un alt curent ce se impune aproape pretutindeni, de asemenea sub influenţa dreptului germanic, vrea ca legea, care este încarnarea justiţiei, să fie deasupra suveranului. Acesta trebuie să se supună legii, fiind obligat să se conformeze, în tot ce face, dreptului. Anume această convingere o exprimă Bracton prin formulele: "Legea îl face pe rege (*lex facit regem*)"; regele "să-şi modereze stăpînirea prin lege, care este frîna puterii (*temperet igitur potentiam suam per legem quae fraenum est potentiae*)"; "Unde domneşte voinţa şi nu legea, nu există rege" etc. În consecinţă, legea nu este doar un produs al voinţei suveranului, ci un acord dintre o propunere pe care o face regele şi consimţămîntul magistraţilor consiliului ce-l înconjoară; în sfîrşit, rezultatul consimţămîntului comunităţii.

Acordul "contractual" dintre principe şi supuşi

Un corolar se desprinde din această idee: orice guvernare legitimă presupune un acord reciproc dintre rege şi poporul său. Principiul de drept feudal, care făcea din legătura de credinţă dintre stăpîn şi vasal

pivotul întregului sistem, sfîrşeşte prin a influenţa ceremonia încoronării şi angajamentele care se iau cu această ocazie, introducînd o relaţie de reciprocitate, în special între rege şi mai-marii regatului său. Caracterul sacru al acordului reciproc devine un element într-atît de vital în ceea ce priveşte raporturile dintre suveran şi supuşii săi, încît dacă se dovedeşte că suveranul nu respectă riguros acest acord, el se expune pericolului de a-şi pierde autoritatea. De-acum înainte principele trebuie să se aştepte a fi destituit de către papă (Manegold de Lautenbach), sau a fi ucis (John de Salisbury), sau, încă, a-şi vedea supuşii încetînd să-l mai asculte. Ideea de contract îşi face drum în Evul Mediu din moment ce este considerată drept o consecinţă necesară a alegerii suveranului, care jură să menţină justiţia sub toate formele.

Dreptul divin al regilor

Alături de curentul "contractual" — în concurenţă cu el —, trebuie să menţionăm un alt curent important de gîndire juridică, ce se sprijină pe dreptul roman: concepţia regalităţii de drept divin. Renaşterea acestei concepţii, ce coboară la sfîntul Pavel, altminteri niciodată dispărută, începe o dată cu secolul al IX-lea, atunci cînd Carol cel Mare restaurează Imperiul. Necesitatea de a-şi întări autoritatea şi a-şi centraliza puterea repune în practică ideea conform căreia principele se află deasupa legilor (*legibus solutus*), iar voinţa sa constituie sursă de lege (*quod principi placuit, legis habet vigorem*). Astfel, maximele lui Ulpian se conjugă perfect cu teoria originii divine a autorităţii regale.

Dreptul papal, contestat, de a-i destitui pe regi

Pe durata pasionatei sale controverse cu împăratul Henric IV, Grigore VII afirmă că papa are tot dreptul nu doar de a-l excomunica pe un suveran secular, dar şi a-l destitui, dezlegîndu-i pe supuşii acestuia de jurămîntul de credinţă. Contestat de legislatorii regali şi imperiali, acest principiu va da naştere unor discuţii şi conflicte din ce în ce mai acute între cele două puteri.

Capitolul 11

DE LA TOMA D'AQUINO LA WILLIAM OCCAM (SECOLELE XIII-XIV)

Două evenimente culturale caracterizează sfîrşitul secolului al XII-lea în Occident: difuzarea culegerii de surse creştine, patristice şi canonice, pe care le-a sistematizat călugărul Graţian în *Decretum*-ul ce-i poartă numele; şi punerea în circuit a textelor greceşti ale lui Aristotel şi Platon, însoţite de comentariile arabe pe marginea lor, în traducere latină. E greu să ne imaginăm bulversarea intelectuală provocată de cercetarea acestor surse, bulversare ce face din secolul al XIII-lea epoca unei incomparabile renaşteri spirituale în cele mai diverse domenii: filozofic, teologic, moral, juridic, social, ştiinţific etc.

DECRETUM GRATIANI ŞI TEORIA «RĂZBOIULUI DREPT»

Concordantia discordantium canonum, sau *Decretum Gratiani*, cum va fi numită mai tîrziu, constituie prima parte a *Corpus juris canonici*, o culegere de texte de drept ecleziastic. Graţian lucrează la alcătuirea acesteia, pe la mijlocul secolului al XII-lea, inserînd canoanele conciliilor, deciziile papilor, fragmentele cele mai semnificative din opera Părinţilor Bisericii, precum şi alte scrieri demne a figura printre textele de referinţă. Din această mină inepuizabilă a doctrinelor, vom încerca să extragem un aspect de maxim interes în cercetarea teoriei tiraniei şi a tiranicidului: teoria "războiului drept", pe care o evocă de fiecare dată, explicit sau implicit, supuşii oprimaţi pentru a se justifica de a fi luat în mîini armele, îndreptîndu-le contra autorităţii devenite tiranice.

Problema războiului drept se punea încă în Antichitate, dar va trebui să aşteptăm începutul Evului Mediu pentru ca ea să fie formulată de către Augustin şi dezvoltată de Isidor de Sevilla. Graţian reuneşte sursele în Cause 23 a părţii a II-a a *Decretum*-ului său, ce va constitui textul de bază pentru viitoarele generaţii de teologi şi jurişti. Astfel, Toma d'Aquino va putea sistematiza argumentele în detalii, iar Francisco de Vitoria să dezvolte doctrina în toată splendoarea sa. Această doctrină va intra, pe merite, în dreptul internaţional care, începînd cu Grotius în secolul al XVII-lea, se va dezvolta pînă în zilele noastre[1]. Dacă astăzi interesul se concentrează în special asupra reglementării juridice a războiului în plină acţiune — *jus in bello* —, pînă în secolul al XVIII-lea autorii au dezbătut şi alte probleme, pe care le-au considerat chiar prioritare: dreptul de a recurge la război — *jus ad bellum*.

Graţian abordează subiectul sub formă de întrebări, opt la număr, pe care le formulează astfel: 1) E un păcat să porţi un război? 2) Care război se numeşte drept şi cum anume fiii lui Israel au dus războaie drepte? 3) Se poate recurge la arme pentru a repara o nedreptate făcută aliaţilor (*socii*)? 4) Trebuie să faci act de răzbunare publică? 5) E un păcat din partea judecătorului şi a executorului de a-i condamna la moarte pe criminali şi a executa sentinţa? 6) Trebuie să-i constrîngi pe cei răi la bine? 7) Trebuie să fie deposedaţi de bunurile acestora

1. A se vedea Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983 (bibl. referitoare la Graţian, p. 23 ş.u.); Stephan Kuttner, "Graziano, l'uomo e l'opera", *Studia gratiana*, 1, 1953, pp. 16-29; *Id.*, "Sur les origines du terme «droit positif»", *Revue historique de droit français et étranger*, 15, 1936, pp. 728-740; Paul Guggenheim, "*Jus gentium*, *jus naturae*, *jus civile* et la communauté internationale issue de la *divisio regnorum* intervenue au cours des XIIe et XIIIe siècles", *Comunicazione e studi*, 7, 1955, pp. 1-31; Pier Giovanni Caron, "Appunti sui concetti di *auctoritas* et di *potestas* nel Decreto di Graziano et nella dottrina decretistica della seconda meta del secolo XII", *Il diritto ecclesiastico*, 1, 1956, p. 396 ş.u.; Stanley Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the mid-twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley, Los Angeles, London, 1972. — Pînă la Graţian: Burchard de Worms, *Decretum*, redactat între 1008 et 1012, în *Migne PL*, 140.537 ş.u.; Yves de Chartres, *Decretum*, *Panormia* şi, de paternitate incertă, *Collectio tripartita*, redactată cca 1110, în *Migne PL*, t. 161. În general, cf. R. H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York, 1960; Georges Hubrecht, "La juste guerre dans la doctrine chrétienne, des origines au milieu du XVIe siècle", *Recueil de la Société Jean Bodin*, 15, 1961, pp. 107-124; Joan D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London, 1965; Frederick H. Russell, *The Just War in the Midlle Ages*, Cambridge, New York, 1975.

moştenitorii, şi dacă-l putem considera ca posesor al bunurilor altuia pe cel ce intră în posesia bunurilor moştenitorilor? 8) Episcopii şi clerul în general pot oare să ia armele în mînă din proprie iniţiativă, sau din porunca pontifului ori a împăratului?[1]. Să ne limităm la primele două întrebări. În acord cu sursele citate, dintre care sf. Augustin, Graţian răspunde "că a purta război nu constituie un păcat şi că preceptele evanghelice de răbdare servesc pentru pregătirea inimii, şi nu pentru faptele exterioare ale corpului". Cît despre ce se înţelege prin "război drept", Graţian reia opiniile lui Augustin şi Isidor. Iată-le:

> Augustin — Se obişnuieşte a numi drepte războaiele ce-şi pun scop să răzbune injuriile (*ulciscere injurias*), atunci cînd trebuie să constrîngi, prin intermediul războiului, un popor sau un stat ce nu a pedepsit o nedreptate comisă de ai săi sau de a restitui ceea ce a fost luat în mod nedrept. (*De civitate Dei*, IV, 1)
> Isidor — Drept e războiul ce se poartă în virtutea unui edict pentru a recupera (*repetere*) bunurile sau pentru a respinge (*propulsare*) duşmanii. (*Etymologiæ*, XVIII, 2)

Augustin pune accentul pe funcţia punitivă a războiului ca mijloc de restabilire a ordinei morale şi juridice, adică a păcii. El numeşte pacea dintre oameni *concordia ordinata*, iar pacea în general *tranquillitas ordinis*, "linişte în ordine" (*De civitate Dei*, XIX, 13; *Migne PL*, 41.640) şi în justiţie; şi nu linişte sub asuprirea nedreptăţii. "Porţi războiul pentru a obţine pacea" în caz de forţă majoră, atunci cînd trebuie pedepsiţi cei răi (*Epistola 189 ad Bonifacium*, 6; *Migne PL*, 33.856). Iată sensul în care trebuie înţeleasă expresia sa "a răzbuna injuriile", a redresa injustiţiile. În tot cazul, Augustin insistă asupra condiţiei ce face legitim un război; acesta trebuie pornit "din propria autoritate a principelui şi în virtutea deciziei sale" (*Contra Faustum*, 22, 75; *Migne PL*, 42.448). Şi la Isidor vom regăsi ideea că războiul nu poate fi numit drept decît în cazul în care consimte autoritatea publică printr-un edict, *ex edicto*, şi în scopul

1. *Decretum Gratiani*, ed. Friedberg, 1.889; trad. fr. în César-Auguste Horoy, *Droit international et droit des gens public d'après Decretum de Gratien*, Paris, 1887; Alfred Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, 1925 (1974), § 191 ş.u., p. 290 ş.u.; cf. G. Hubrecht, "La «Juste Guerre» dans le Decret de Gratien", *Studia gratiana*, 3, 1955, pp. 160-179.

redresării unei nelegiuiri. De remarcat că deosebirea dintre un război defensiv şi un război ofensiv nu este explicită la autorii medievali (nu înainte de Francisco de Vitoria), chiar dacă ideea este de cele mai multe ori prezentă. Printre numeroasele cauze ale războiului drept, Graţian scoate în evidenţă trei: respingerea duşmanilor, redobîndirea bunurilor şi răzbunarea injustiţiilor[1].

Aceleaşi argumente revin sub pana lui Raymond de Peñafort (1180-1275), generalul dominicanilor, cunoscut prin lucrarea *Summa de casibus pœnitentiæ*. Raymond adaugă încă patru condiţii pentru ca un război să se poată numi drept: persoana care poartă război să nu fie un ecleziastic; mobilul să constituie apărarea patriei; războiul să fie purtat din necesitate, cu scopul de a reveni la pace; intenţia să nu fie ura, ci mila, justiţia şi obedienţa. Totuşi, el precizează că aceste condiţii nu au aceeaşi importanţă: una singură e prioritară.

> Dar adeseori autoritatea Principelui sau a Bisericii nu este absolut necesară pentru a purta război, de exemplu, atunci cînd este vorba de apărarea patriei şi de recuperarea bunurilor; într-adevăr, pe bună dreptate, este permis fiecăruia să se opună violenţei prin violenţă (*vim vi repellere*) într-o apărare continuă (*in continenti*); şi aceasta [printr-o conduită de o ireproşabilă vigilenţă] în limitele necesităţii (*cum moderamine inculpatae tutelae*). (*Summa*, II, 5, § 12, qu. 5)[2]

Raymond pune în evidenţă în această pagină conduita indispensabilă ce te obligă să treci imediat la o acţiune defensivă "continuă (*in continenti*)" împotriva unui atac violent: *vim vi repellere*, respingînd forţa prin forţă. Expresia *defensio in continenti* merită un cuvînt de explicaţie. Atunci cînd, de exemplu, agresorul fuge luînd cu el cîteva obiecte preţioase, persoana lezată este autorizată să se pună pe urmărirea acestuia pentru a-şi recupera bunurile, inclusiv prin forţă; această conduită, chiar dacă are un caracter activ şi ofensiv, continuă să fie calificată drept defensivă, dat fiind că ea constituie o reacţie imediată

1. Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canoniste catholique*, Paris, 1934, p. 63.

2. *Summa de pœnitentia*, Veronae, 1744, p. 173; citat de Regout, p. 68.

contra atacului, totodată ca o continuare a apărării personale. Din cauza acestui caracter de continuitate, ea se numeşte apărare *in continenti*[1]. Dacă ideea de "apărare continuă" este originală şi-şi face, prin pana lui Raymond, intrare în dezbaterile viitoare, expresia *vim vi repellere* reproduce o axiomă antică. O regăsim sub diverse formulări: *vim vi repellas jure quovis gentium; vim vi repellere nihil natura justius*, cum spune Seneca; sau încă *vim vi defendere omnes leges omniaque jura permittunt*, cum scrie Paul juristul (1.45, § 4, *Digesta ad leg. Aq.*, 9, 2). Lui Ulpian (*ibid.*, 1.1, § 27, *de vi*, 43, 16) i se datorează expresia cea mai concisă, *vim vi repellere licet*, care va ajunge de uz curent. Semnificaţia acesteia e mereu aceeaşi: "Respingerea violenţei prin violenţă este permisă de toate legile şi de toate drepturile". Teoreticienii îi vor căuta originea ba în dreptul natural, ba în dreptul oamenilor. Oricare ar fi, această formulă ridicată la rang de principiu va deveni un temei de nezdruncinat al dreptului la legitimă apărare atît în cazul individului, cît şi al comunităţii. Numeroşi autori vor recurge la acest principiu pentru a-şi legitima dreptul la rezistenţă, deoarece ei ştiu că doctrina războiului drept este legată de cea a legitimei apărări.

DESCOPERIREA *POLITICII* ŞI *ETICII* LUI ARISTOTEL ÎN OCCIDENT

Pe durata secolului al XIII-lea, Occidentul se îmbogăţeşte cu o sursă de cunoştinţe ce va înnoi în mare parte concepţiile fundamentale ale *civilis philosophia*: traducerea latină a *Eticii nicomahice*, făcută de Robert Grosseteste pe la 1245, şi a *Politicii*, opera lui Guillaume de Mœrbecke, pe la 1260[2]. Aceste lucrări vin să completeze *corpus*-ul *Aristotelicum*, deja prizat pentru textele sale de logică, metafizică, filozofie naturală.

1. Regout, p. 31.

2. *Aristotelis Politicorvm libri octo; cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka.* Recensuit Franciscus Susemihl. Accedunt variae lectiones Oeconomicorum, Lipsiae, 1872; cf. introducere la Aristotel, *Politica: (Libri I-II.11), transl. prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka*, ed. Petrus Michaud-Quantin, Bruges, Paris, 1961; a se vedea art. lui Lorenzo Minio-Paluello în *Dictionary of Scientific Biography* (New York, 1970-1980), 9.434-440; cf. F. Edward Cranz, "Aristotelianism in Medieval Political Theory: A Study

La acea epocă, aceste două materii constituie obiectul unei cenzuri severe din partea autorităţilor ecleziastice. În pofida succesului pe care-l are aristotelismul în şcolile superioare şi în universităţi, o serie de condamnări pontificale interzic parţial studierea acestuia în 1210, 1215, 1263, 1270 şi 1277. La această ultimă dată, decretul episcopului de Paris, căruia i se asociază Universitatea din Oxford, include chiar anumite doctrine ale lui Toma d'Aquino în condamnarea lui Aristotel. Va trebui să aşteptăm 1366 pentru ca aceste interdicţii să fie ridicate, atunci cînd legaţii lui Urban V vor impune cunoaşterea operei integrale a lui Aristotel candidaţilor la licenţă în arte. În timp ce aristotelismul intră direct în programele universitare, tomismul devine teologia oficială a Bisericii.

Textele lui Aristotel privitoare la politică, etică şi retorică reînnoiesc concepţiile asupra dreptului natural, a cărui importanţă în elaborarea doctrinei dreptului la rezistenţă o cunoaştem. Dintr-un punct de vedere mai tehnic, traducerea lui Guglielmo de Mœrbecke aduce o anume noutate în terminologie, dat fiind că autorul inserează în limba latină cuvîntul *despot* şi adjectivul *despoticus*, prin care traduce termenii *despotes* şi *despotikos* întrebuinţaţi de Aristotel pentru a desemna puterea unui

---

of the Reception of the *Politics*", *Harvard University Gratuaded School: Summary of Thèses 1938*, Cambridge (Mass.), 1940, pp. 133-136; *Id., A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, Baden-Baden, 1971; Martin Grabmann, "Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles", *Sitzungsberichte des Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Abteilung)*, Bd. 2, Heft 10, 1941, p. 11; *Id., Guglielmo di Mœrbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, 1946; *Fernand van Steenberghen, Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain, 1946; Martin Conor, "Some medieval Coomentaries on Aristotle's *Politics*", *History. The Journal of the historical Association*, n. s., 36, 1951, pp. 29-44; Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, London, 1983, trad. fr. Luce Giard, Paris, 1992; Charles H. Lohr, *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge latin. Bibliographie de la littérature secondaire recente*, Fribourg, Paris, 1988; Jean Dunbabin, "The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1990 (1982), pp. 723-737; Georg Wieland, "The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*", *ibid.*, pp. 657-672; Christoph Flüeler, *Rezeption und Interpretaion der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 vol., Amsterdam, Philadelphia, 1992; Cary J. Nederman, "The Meaning of «Aristotelianism» in Medieval Moral and Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, 57/4, 1996, pp. 563-585; Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral Political Philosophy, 12th - 15th Centuries*, Aldershot, 1997. — Filozofii musulmani au jucat un rol important în difuzarea

stăpîn despotic, patron al vieţii şi bunurilor membrilor familiei sale şi ai sclavilor săi. Totodată, noţiunea de *principatus despoticus* se găseşte în textele lui William Occam şi ale lui Marsilio da Padova. Refuzate de puriştii latinei, cum ar fi Bruni, care, în viitoarele lor traduceri, vor prefera alţi doi termeni, *dominus* şi *dominatus*, cele două cuvinte intră şi în limba franceză graţie traducerii *Politicii* de către Nicolas Oresme, care vorbeşte de "princey [putere sau autoritate princiară] despotique".

Toma d'Aquino (1225-1274)

Toma d'Aquino (în Latium, nu departe de Cassino) îşi face studiile la Paris şi la Köln, sub îndrumarea lui Albert cel Mare, a cărui muncă de adaptare a aristotelismului la teologia catolică o preia şi o încheie. Cele mai importante lucrări ale sale ce se ocupă de tiranie şi tiranicid sînt *Summa theologia*, compusă pe la 1267-1273, *Comentariu la Politica lui Aristotel*, *Comentariu la Etica lui Aristotel*, *Comentariu la sentinţele lui Pierre Lombard*, compusă pe la 1254-1257, şi tratatul rămas neîncheiat *De regimine principum* (sau *De rege et regno*), compus pe la

---

clasicilor greci în lumea creştină şi evreiască. Cît despre influenţa gîndirii politice arabe asupra Occidentului medieval, ne vom referi la doi filozofi celebri, traducători şi comentatori ai lui Aristotel, dar mai ales ai lui Platon, Ibn Sina (Avicenna, 980-1037) şi Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198), care îi datorează enorm predecesorului lor Al-Farabi (†950). Acesta din urmă scria pe marginea lucrării "Despre justiţie": "Ceea ce este primar în natură este căutarea dreptăţii, iar dreptatea înseamnă a cîştiga. Justiţia este faptul de a domina ceea ce se prezintă, şi învinsul va fi în integritatea lui fizică, astfel încît el piere sau putrezeşte, iar învingătorul va fi singur în existenţa sa, fie în demnitatea sa, iar învinsul va rămîne aservit... Aservirea celui învins de către învingător face parte de asemenea din justiţie; învinsul să facă pe placul învingătorului şi ceva util pentru justiţie. Aceasta-i justiţia naturală" (*Traité des opinions des habitants de la cité ideale*, ed. Tahani Sabri, Paris, 1990, p. 128). Aceste reflecţii trebuie interpretate în contextul lor; a se vedea Abdul Rahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968; Erwin Isak Jacob Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, 1958; William Montgomery Watt, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, Paris, 1974; Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, 1982; W. M. Watt, *La pensée politique de l'Islam: les concepts fondamentaux*, trad. Sabine Reungoat, Paris, 1995.

1265-1267[1]. Elementele principale ale argumentării sale împotriva tiraniei se bazează pe noţiunile de lege, de justiţie şi de obedienţă. Definiţiile sale vizînd legea în relaţie cu obedienţa şi cu nesupunerea sînt primordiale şi servesc de propedeutică la studierea politicii.

Legea naturală, legea umană, legea eternă

Pe urmele maestrului său, Albert cel Mare, Toma identifică legea naturală cu raţiunea umană. În acest sens, legea naturală (*lex naturalis*) sau dreptul natural (*jus naturale*)[2] stă la baza legii umane (*lex humana*), care se deosebeşte de legea divină (*lex divina*)[3]. Aceasta, care diferă de legea eternă (*lex æterna*, cunoscută de Dumnezeu), este legea revelată, pe care Domnul o dă omului pentru a-l ghida în căutarea mîntuirii veşnice. Diviziunile şi subdiviziunile sale sînt tipice pentru spiritul analitic al lui Toma, care însuşeşte lecţia aristotelică a structurii gîndirii. Cît despre tiranie, Toma observă că, dat fiind că scopul final al legii îl constituie binele comun, pot fi numite tiranice legile făcute nu atît pentru bunăstarea supuşilor, cît în interesul personal al tiranului (*Summa*. Prima secundae partis, qu. 92, art. 1, 3-4). Se pune totuşi o întrebare: trebuie să ascultăm de legile care pot fi rele?

> Astfel, există legi ale tiranilor ce incită la idolatrie sau la alte lucruri care ar fi contrare legii divine. Nu este licit în tot cazul de a asculta de atare legi, deoarece, cum se spune în *Faptele apostolilor* (5:29): "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni". (*ibid.*, qu. 96, art. 4, responsio)

---

1. Începînd cu cap. V a cărţii a II-a, pînă la sfîrşit, cap. XXVIII al cărţii a IV-a, redactarea se datorează, probabil discipolului său Ptolemeu de Lucques (1236 - cca 1326); cf. Jean-Pierre Torrel, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Fribourg, 1993, *passim*.

2. A se vedea Thomas, *In III Sententiarum P. Lombardi*, dist. 37, qu. 1-3; *In IV Sententiarum*, dist. 33, qu. 1, art. 1; "Conformement à l'usage du temps, saint Thomas emploie indifféremment ces deux termes", Lottin, p. 69 ş.u.; cf. Paul-M. van Overbeke, "La loi naturelle et le droit naturel selon saint Thomas", *Revue thomiste*, 57, 1857, pp. 53-78 şi 450-495.

3. Asupra diferenţelor dintre legea naturală, legea umană şi legea divină la Toma a se vedea Lottin, pp. 72-79.

Toma răspunde, amintind cazul în care omul e nevoit să se supună legii, în spiritul respectării celebrului precept al Apostolului (*Romani*, 13:1-2)[1], şi circumstanţele în care rezistenţa este admisibilă, atunci cînd este vorba de legile umane contrare binelui comun. Pentru a determina aceste circumstanţe, trebuie să înţelegem rolul pe care-l joacă noţiunea de justiţie în gîndirea lui Toma.

Justiţie, obedienţă, răzvrătire, tiranie

Toma acceptă definiţia dată de *Digeste* a justiţiei ca "voinţă perpetuă şi constantă de a-i atribui fiecăruia dreptul său". Dar el o completează, după învăţătura lui Aristotel, spunînd că justiţia constituie "dispoziţia sufletului (*habitus*) prin care fiecăruia i se atribuie dreptul său cu o voinţă perpetuă şi constantă" (*Summa*, II^a - II^{ae}, qu. 58, art. 1)[2]. În alţi termeni, Toma urmează principiul general conform căruia autoritatea politică nu este legitimă decît dacă vizează apărarea justiţiei şi salvgardarea binelui comun. Concepţiile sale juridice, puternic impregnate de teologia morală şi de filozofia raţionalistă, lasă loc unor deducţii importante pe plan politic, în special în ceea ce priveşte datoria de obedienţă faţă de autoritatea seculară.

Se-nţelege de la sine, afirmă Toma, că ordinea justiţiei cere ca inferiorul să asculte de superior. Cu toate acestea, obedienţa nu face abstracţie de justiţie.

> Omul are obligaţia să se supună autorităţilor seculare în măsura în care lucrul acesta e cerut de ordinea justiţiei (*ordo justitiae*). În consecinţă, dacă puterea pe care o deţin nu este legitimă, dacă este uzurpată, sau dacă ele dau nişte porunci nedrepte, supuşii nu sînt obligaţi să asculte. În afară de cazul cînd nu există o altă raţiune, adică pentru a evita un scandal sau un pericol. (*Summa*, II^a - II^{ae}, qu. 104, art. 6, *in fine*)

---

1. "Oricine să fie supus stăpînirilor celor mai înalte; căci nu este stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu. Şi stăpînirile care sînt au fost rînduite de Dumnezeu. De aceea cine se împotriveşte stăpînirii, se împotriveşte rînduielii puse de Dumnezeu..."

2. Cf. Aristote, *Ethique*, V, 9, 1134 *a* 1. Conform unei alte definiţii, mai complete, "justiţia este o dispoziţie a sufletului (*habitus*) în virtutea căreia omul îi dă fiecăruia ceea ce i se cuvine cu o voinţă constantă şi imuabilă".

În anumite circumstanţe, supuşii nu sînt obligaţi să asculte. Lucrul acesta se produce atunci cînd puterea nu derivă de la Dumnezeu, dacă a fost cucerită nelegitim sau dacă nu este folosită cum trebuie. Într-adevăr, abuzul de putere se poate întîmpla în două circumstanţe: pe de o parte, atunci cînd autoritatea te obligă la o acţiune nedemnă, contrară virtuţii; pe de altă parte, atunci cînd porunceşte anumite lucruri ce depăşesc drepturile şi competenţele sale (cum ar fi de exemplu, atunci cînd stăpînul cere un tribut pe care sclavul nu este obligat să i-l plătească). În aceste două cazuri, supuşii nu sînt obligaţi să asculte (*Scriptum super librum Sententiarum M. Petri Lombardi*, II, dist. 44, art. 2, 2) şi pot renunţa la obedienţă fără a fi acuzaţi de răzvrătire. În tot cazul, răzvrătirea e ceva de condamnat, dar fiind că ea compromite unitatea de drept (*unitas juris*) şi avantajul comun (*communis utilitas*). În revanşă, în cazul unei autorităţi nedrepte, răzvrătirea nu poate fi considerată ca o acţiune ilicită, deoarece aceasta vizează o autoritate ce nu are grijă de interesul comun. Este cazul tiraniei.

Ce este tirania? După cum o arată Aristotel[1], un regim poate fi numit tiranic atunci cînd vizează să sporească bunul personal şi particular al celui aflat la putere, în detrimentul binelui comun. "În consecinţă, scrie Toma, rebeliunea (*perturbatio*) împotriva acestui tip de regim nu are caracter de răzvrătire." Toma are grijă să nu încurajeze o răzvrătire ce ar scăpa oricărui control, dat fiind că aceasta ar putea da naştere unei situaţii de dezordine şi mai periculoasă decît tirania însăşi. În realitate, adevăratul răzvrătit este tiranul ce alimentează discordia şi provoacă rebeliunea supuşilor. (*Summa*, II^a - II^{ae}, qu. 42, art. 2, 3 şi *in fine*)

Tiran şi tiranicid

Toma reflectează profund la natura tiraniei, care poate caracteriza tot felul de guvernări degenerate, independent de numărul guvernanţilor. Astfel, regimul unui monarh se poate schimba în tiranie dacă acesta guvernează în interesul lui.

---

1. După Aristotel, *Politique*, III, 8, 1279 *b* 6-10; *Ethique*, VIII, 12, 1160 *b* 8-12. Cf. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 vol., Paris, 1924, 1.386 ş.u.

> Un atare conducător se numeşte "tiran", nume derivat de la forţă (*fortitudo*), dat fiind că tiranul asupreşte prin forţă, el nu guvernează în virtutea justiţiei. Iată de ce, la antici, toţi cei care deţineau puterea se numeau tirani. Pe de altă parte, dacă o guvernare nedreaptă este exercitată nu de un singur om, ci de mai mulţi oameni sau cel puţin de un număr mic de oameni, acest regim se numeşte "oligarhie", adică guvernarea unui mic număr, la fel ca atunci cînd un mic grup de oameni asupreşte poporul prin forţa bogăţiilor lor, deosebindu-se de tiran doar prin faptul că sînt mai numeroşi. În sfîrşit, dacă o guvernare nedreaptă este exercitată de un număr mare de oameni, aceasta se numeşte "democraţie", adică dominaţia poporului, ca atunci cînd gloata plebeilor, sprijinindu-se pe forţa mulţimii, îi asupreşte pe bogaţi. În acest caz poporul întreg va fi ca un tiran. (*De regimine*, I, 1)[1]

Caracterul tiranic devine astfel un calificativ ce se aplică oricărei guvernări injuste şi nedrepte, independent de numărul celor ce o exercită, precum şi de forma de regim: tirania nu este doar o monarhie

---

1. Thomas, *De regimine principum ad regem Cypri, et De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae, politica opuscula duo*, ed. Joseph Mathis, Torino, 1971, p. 2; *Du royaume*, trad. Marie Martin-Cottier, Paris, Fribourg, 1947, p. 31 ş.u. Cf. Palémon Glorieux, "Le *De regimine principum*: Hypothèses et précisions", *Divus Thomas*, 39, 1936, pp. 153-160; Matthias Vereno, "Thomas von Aquins *De regimine principum* im Zusammenhang des geistigen und gesellschaftlichen Situation seiner Zeit", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 19, 1974, pp. 321-329. — A se vedea Antonio G. Peláez, "Doctrina Tomista sobre la tiranía", *La Ciencia Tomista*, 30, 1924, pp. 313-331; Ferdinando D'Antonio, "Il tirannicidio nel pensiero dell'Aquinate", *Annali di scienze politiche*, 12, 1939, pp. 83-103; G. Nicoletti, *Sul diritto di resistenza*, Milano, 1960, p. 60 ş.u.; I. De Rose Pereira, "A liceidad da resistencia a la lei injusta segundo S. Tomas", *Lumen*, 26, 1962, pp. 699-702; Arthur Machado Pauperio, *O direito politico de resistencia*, Rio, 1962; Felix Alluntis, "El Tiranicidio, según Santo Tomas y sus Comentadores", *Verdad y Vida*, 22, 1964, pp. 291-316; Hansjosef Goertz, "Staat und Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 17, 1970, pp. 308-343; Tiziana Marongiu Pico, "Il concetto di tirannide in S. Tommaso e in Egidio Colonna Romano", *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino 1974*, t. 8, *L'uomo*, Napoli, 1978, pp. 150-159; Sofia Vanni Rovighi, "S. Tommaso d'Aquino", în *Storia delle idée politiche*, 2/2.479-485 (bibl.); Philippe Veysset, *Situation de la politique dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1981; Peter Molnar, "La légitimité de la résistance: deux solutions chez Thomas d'Aquin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 46, 1999, pp. 114-137.

discalificată, ci şi o oligarhie sau chiar o democraţie degenerată. Toma depăşeşte o etapă importantă în explorarea naturii tiraniei, al cărei concept general nu mai depinde de formele particulare de guvernare.

Pe de altă parte, tirania nu constituie o exclusivitate a regimului monarhic; trebuie să ştim care este tirania cea mai periculoasă, cea a unui singur om sau cea a mai multor persoane. Într-adevăr, în ierarhia negativă a regimurilor, există lucruri mult mai rele decît tirania unui singur om sau tirania propriu-zisă: este vorba de tirania celor mulţi, cea care conţine mult mai mult risc pentru popor. Aşadar, monarhia rămîne preferabilă regimului celor mulţi (*regimen plurium*; *ibid.*, I, 5).

În ce cazuri poate fi tolerată tirania?

Odată stabilit faptul că guvernarea unui singur om este cel mai bun dintre regimuri şi fiindcă tirania constituie, oricare ar fi regimul, pericolul cel mai redutabil, trebuie mai întîi de toate să te aperi împotriva acelui moment în care comunitatea îşi alege regele. Iată precauţiile care se impun: *a*) trebuie aleasă o persoană ale cărei virtuţi fac "improbabilă" căderea în tiranie; *b*) trebuie organizată structura guvernării astfel încît să nu existe nici o ocazie de tiranie; *c*) în acelaşi timp, trebuie limitată puterea sa într un asemenea mod ca să nu fie uşor să aluneci la tiranie; *d*) în cele din urmă, trebuie căutate remedii pentru cazul în care regele se transformă în tiran. Toma ia în calcul, pentru acest caz, două posibilităţi, fiecare dintre acestea dînd naştere unei serii de consideraţii.

A) Prima eventualitate este ca tirania să fie moderată; B) cea de a doua, ca tirania să fie intolerabilă. S-o analizăm pe prima.

> Dacă nu se face exces de tiranie, este mai util a tolera pentru un timp (*tolerare ad tempus*) o tiranie moderată, decît de a fi implicat, opunîndu-te tiranului, în pericole multiple, mult mai grave în comparaţie cu tirania propriu-zisă. Într-adevăr, se poate întîmpla ca cei ce luptă cu tiranul să nu fie în stare a-l învinge şi ca, astfel provocat, tiranul să acţioneze cu mai multă violenţă. Dacă cineva poate ieşi învingător în confruntarea cu tiranul, pot urma adeseori disensiuni foarte grave în sînul poporului, fie în timpul insurecţiei contra tiranului, fie după

> răsturnarea acestuia, mulţimea separîndu-se în facţiuni à propos de organizarea guvernării. Se întîmplă uneori ca mulţimea să alunge tiranul cu sprijinul unui oarecare om, care, primind întreaga putere, pune mîna pe tiranie şi, temîndu-se să nu păţească din partea altuia ceea ce a făcut el, îşi împilează supuşii cu o asuprire şi mai grea. Într-adevăr, se întîmplă, de regulă, în tiranie că noul tiran este mai insuportabil ca precedentul, deoarece nu suprimă vechile îndatoriri, ci, în răutatea inimii sale, inventează altele noi. (*ibid.*, I, 6)

Toma se pronunţă, aşadar, pentru o toleranţă temporară, temîndu-se ca succesorul tiranului răsturnat să nu cauzeze nenorociri şi mai mari. Şi Toma nu uită să amintească mica istorie a femeii din Siracuza, singura care nu se ruga pentru moartea lui Dionysios, de frică de a nu vedea succedîndu-i-se un tiran mult mai redutabil[1].

Cînd trebuie să rezişti tiraniei?

B) Cît despre cea de a doua eventualitate, cea a unei tiranii fără margini, Toma exprimă în lucrarea sa *De regimine principum* o opinie sensibil diferită de cea pe care o expusese cîţiva ani înainte, în *Comentarii la cartea a II-a a Sentinţelor lui Pierre Lombard*, pe cînd era tînăr bacalaureat la Paris. În această lucrare de tinereţe, el pare să admită posibilitatea de legitimare a tiranicidului. Autorul se face purtătorul de cuvînt al lui Cicero, cel ce nu deplînsese omorîrea lui Cezar. Şi Toma generalizează rezultatul acestui eveniment pentru a afirma valorile libertăţii civile:

> Nimeni nu e obligat să se supună celui care poate fi în mod licit, chiar într-o manieră lăudabilă, ucis (*licite, immo laudabiliter potest interficere*). Într-adevăr, Cicero [*De oficiis*, I, 26] îi justifică pe cei ce l-au omorît pe Cezar care, fiind un intim al lor şi un prieten, uzurpase drepturile Imperiului ca un tiran. De aici rezultă că nimeni nu datorează supunere acestui gen de oameni. (*Com. sent.*, II, dist. 44, qu. 2, art. 2, obiecţia 5)

1. Cf. Valère Maxime, *Factorum et dictorumque memorabilium lib. novem*, VI, 2, externa § 2, ed. Avraamus Torrenius, 2 vol., Leidae, 1726, p. 547.

Toma citează opinia lui Cicero şi aminteşte faptul că tiranicizii sînt lăudaţi. Totuşi, el nu spune că împărtăşeşte această opinie. Toma afirmă că într-adevăr

> Cicero se referă la o situaţie în care cineva pune mîna pe putere prin violenţă, în pofida voinţei supuşilor; sau forţîndu-le consimţămîntul, fără un recurs posibil la o autoritate superioară, ce l-ar putea judeca pe uzurpator. Astfel, cel care-l omoară pe tiran pentru a-şi elibera patria este lăudat şi primeşte o recompensă. (*ibid.*, răspuns la obiecţia 5)

Dezbaterea înflăcărată pe care o va stîrni această pagină nu ne poate face să uităm că Toma formulează în cazul dat termenii unei întrebări pe care nu este gata s-o dezvolte, nici s-o tranşeze. Această reticenţă voluntară ne permite să măsurăm distanţa ce-l separă de John de Salisbury, cel ce tranşase chestiunea în cauză fără cea mai mică ezitare. Interpreţii lui Toma trebuie aşadar să fie prudenţi în ceea ce priveşte acest fragment, la fel de prudenţi ca alţi interpreţi ai acestei pagini[1], printre care Agostino Trionfo.

Nu-i exclus că o dată cu anii, gîndirea lui Toma evoluează spre poziţii mai stabile şi mai nestrămutate, cum ar fi cea expusă în *De regimine principum*.

> Dacă excesul de tiranie este intolerabil, unii cred că ţine de virtutea oamenilor curajoşi a ucide tiranul şi a se expune riscurilor de moarte pentru eliberarea mulţimii. Există chiar un asemenea exemplu în Vechiul Testament. Într-adevăr, Ehud îl omoară, împlîntîndu-i pumnalul în şold, pe Eglon, regele Moabului, cel ce asuprea poporul lui Dumnezeu printr-o sclavie grea, devenind judecător al poporului. (*De regimine*, I, 6)

1. Coville, p. 196, aminteşte că la Conciliul parizian al Credinţei, din 12 februarie 1414, Henri le Barbu, episcop de Nantes, face următoarea remarcă: "*Est debile fundamentum, tum quia S. Thomas non asserit, sed recitat intentionem Tullii, non tamen approbat, ejus laudem de morte Caesaris*" (în *J. Gersonii Opera omnia*, 5/2.285).

Toma scrutează opinia teoreticienilor tiranicidului în lumina exemplelor oferite de istoria sfîntă a *Vechiului* şi *Noului Testament*. Iată de ce trebuie, explică Toma, să interpretăm gestul lui Ehud mai degrabă ca omorîrea unui duşman decît ca uciderea unui conducător al poporului, chiar dacă este vorba de un tiran. La acelaşi subiect, în *Vechiul Testament*, citim un alt exemplu, diametral opus celui al lui Ehud. Asasinii lui Ioas, rege al Iudeii, sînt omorîţi, chiar dacă regele se îndepărtase de cultul lui Dumnezeu, iar feciorii săi sînt cruţaţi conform prescipţiilor legii (*2 Regi*, 14:5-6; *2 Cronici*, 24:21-25; 25:3-4). Ceea ce demonstrează că nu este legitim a omorî un rege, oricît de nedrept şi de idolatru ar fi acesta.

Dat fiind că ar fi periculos, atît pentru popor, cît şi pentru guvernanţi, să încredinţeze judecăţii particularilor decizia de a-i elimina pe acei ce deţin puterea, Toma ajunge la concluzia că pentru a face faţă inconvenientelor tiraniei, trebuie să se recurgă la autoritatea publică.

> Să analizăm mai întîi cazul unui popor care are dreptul de a-şi alege regele. Dacă acesta din urmă abuzează în mod tiranic de puterea regală, poporul care l-a instaurat la domnie poate pe bună dreptate să-l destituie sau să-i limiteze puterea. Nu poate fi acuzat de infidelitate un asemenea popor ce-l destituie pe tiran, chiar dacă i-a jurat credinţă veşnică. Într-adevăr, tiranul a meritat pe deplin ca pactul (*pactum*) să nu fie menţinut de către supuşi, dat fiind că el nu a ştiut să gestioneze cu credinţă autoritatea primită de la popor. Anume pe această bază romanii l-au alungat pe Tarquinus Superbus, pe care-l acceptaseră ca rege, înlocuindu-l prin autoritatea consulară. Acelaşi lucru i se întîmplă lui Domiţian care, dat fiind că acţionează ca un tiran, este asasinat din porunca Senatului. (*ibid.*)

În revanşă, în cazul în care poporul e lipsit de dreptul de a-şi alege regele şi dacă susţinerea unei autorităţi superioare împotriva tiranului lipseşte, nu rămîne decît să ceri apărarea celui ce domneşte deasupra tuturora, bunul Dumnezeu, "scăparea celui asuprit, scăpare la vreme de necaz" (*Psalmii*, 9:9). O listă lungă de trimiteri biblice încheie acest capitol ce pare să conţină ultimul cuvînt al lui Toma în materie de tiranie şi de tiranicid, subiect ce-l va pasiona pe Doctor Angelicus şi secolul său.

Ambiguitatea aparentă a lui Toma

Lecţia lui Toma îl face pe cititor să contemple dubla învăţătură evanghelică ca pe două pagini ale unei cărţi deschise, dintre care una ne învaţă datoria de obedienţă faţă de superiori, inclusiv cei "dificili", şi alta — dreptul la rezistenţă, dat fiind că, în toate circumstanţele, "trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni". Aceste două precepte ne ajută să înţelegem că teoria obedienţei este înrădăcinată în Evanghelii, ca şi teoria rezistenţei.

Ægidius Romanus (1247-1316)

Gîndirea lui Toma d'Aquino, la fel ca sistemul său doctrinal, constituie o inepuizabilă sursă de reflecţii în mai multe domenii, fie că este vorba de teologie sau logică, morală sau politică. Unul dintre posibilii săi discipoli, Ægidius Romanus, nu va întîrzia să dezvolte teoriile maestrului său, urmînd o direcţie tot atît de originală într-o lucrare purtînd acelaşi titlu ca cea a lui Toma, *De regimine principum*, dedicată viitorului Filip IV cel Frumos (rege al Franţei între 1285-1314). Pe cînd doctrina medievală, în ansamblul său, exalta principiul că regele este servitorul, şi nu seniorul legii (a se vedea Bracton), Ægidius dezvoltă o teorie conform căreia este preferabil să fii condus mai degrabă de rege decît de legi.

Principele, "legea însufleţită"

Ægidius distinge — ca şi confratele său, Ptolomeu de Lucques — *regimen regale*, în care principele guvernează urmînd propria voinţă şi propriile legi, şi *regimen politicum*, cînd principele guvernează urmînd dreptul pozitiv, adică urmînd legile aprobate de cetăţeni. Totuşi, el merge mai departe susţinînd că regele trebuie să se supună dreptului natural, dar că nu este obligat să se supună dreptului pozitiv, dat fiind că legea naturală e mai presus decît dreptul pozitiv. Regele şi legea sînt, de-acum înainte, în legătură strînsă, într-o interdependenţă de nezdruncinat.

> Într-adevăr, regele sau principele este, într-un anumit fel, ca şi legea, iar legea este aidoma regelui sau principelui. Cu precizarea că legea este ca un principe fără suflet (*inanimatus Princeps*), pe cînd principele este ca legea însufleţită (*animata lex*). Pe cît de superior este lucrul însufleţit celui neînsufleţit, pe atît regele sau principele trebuie să fie superior legii. (*De regimine*, II, I, 12)[1]

Admirabilă sinteză, această concepţie a monarhului care, urmărind binele comun, obţine binele său particular (*quia salvato regno salvatur rex*); în timp ce tiranul, "dimpotrivă, îşi îndreaptă întreaga activitate înspre binele său personal, şi nu se ocupă de binele comun decît din întîmplare (*quasi per accidens*)" (*ibid.*, I, I, 3).

Trionfo (†1328)

Un alt teolog, condiscipol cu Ægidius, de care totuşi se deosebeşte sensibil, este celebru pentru teoria sa a puterii pontificale: Agostino Trionfo, sau Augustin d'Ancône. Autor al lucrării *Summa de potestate ecclesiastica* (Augusta, 1474), Trionfo sistematizează teoria teocratică,

---

1. Ægidius Romanus, *De regimine principum*, ed. Hyeronimus Samaritanius, Romae, Bartolomeo Zanetti, 1607 (1967), p. 79; a se vedea *Le mirouer exemplaire et très fructueuse instruction selon la compilation de Gilles de Rome, très excellent docteur, du regime et gouvernement des roys, princes et grands seigneurs*, Paris, G. Eustace, 1517; cf. Carlyle, 5.28. — A se vedea Stanislaw Bross, *Gilles de Rome et son traité "De ecclesiastica potestate"*, Paris, 1930; Gerardo Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Firenze, 1936; cf. Giuseppe Santonastaso, *Il pensiero politico di Egidio Romano*, Firenze, 1939; Friedrich Merzbacher, "Die Rechts-, Staats- und Kirchenauffassung des Ægidius Romanus", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 41, 1954-1955, p. 88 ş.u.; D. Quaglioni, "«Regimen ad populum» e «regimen regis» in Egidio Romano et Bartolo di Sassoferrato", *Bullettino dell'Instituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, 87, 1978, p. 201 ş.u.; Marcel Pacaut, *La théocratie. L'État et le pouvoir au Mayen Âge*, Paris, 1989; Jürgen Miethke, "Die Legitimitat der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Ægidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)", în *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Gestchichte der Mittelalter*, Hg. Bukhard Mojsisch und Olaf Pluta, 2 Bde., Amsterdam, 1991, pp. 643-674; Graham McAleer, "Giles of Rome on Political Authority", *Journal of the History of Ideas*, 60/1, 1999, pp. 21-36.

ce afirmă supremaţia puterii spirituale asupra stăpînirii pămînteşti. Acest principiu are drept consecinţă majoră faptul că papii sînt superiori împăraţilor şi regilor, că ei controlează activitatea legislativă şi guvernarea şi că au puterea de a sancţiona întronarea, precum şi destituirea. Totodată, papii pot să-i excomunice şi, în consecinţă, să-i dezlege pe supuşi de jurămîntul de credinţă faţă de suveran.

"Suveranitatea universală" a papilor

Conform doctrinei *plenitudo potestatis* sau a suveranităţii universale[1], Dumnezeu le conferă întreaga putere, atît spirituală, cît şi pămînteasca, prelaţilor Bisericii şi principilor seculari; doar că acestora din urmă puterea le este încredinţată prin intermediul apostolului Petru şi al succesorilor acestuia, adică al papilor. Papii deţin autoritatea supremă în ceea ce priveşte disciplina ecleziastică, promovările, dispensele, indulgenţele, iertarea păcatelor şi cenzurile, care ţin de dreptul pozitiv al Bisericii. Dat fiind că ea vizează binele spiritual al tuturor oamenilor, autoritatea papei "debordează" asupra autorităţii pămînteşti, deoarece Dumnezeu i-a transmis direct (immediate) autoritatea şi exercitarea puterii spirituale, şi indirect asupra autorităţii seculare. Într-adevăr, papa încredinţează autoritatea seculară suveranilor, împăraţilor şi regilor (care sînt *ministri Dei*, precum şi *ministri papae*) în virtutea misiunii sale spirituale, pe care împăratul Constantin a ratificat-o juridic prin "Donation". Papa poate controla activitatea alegătorilor Sfîntului Imperiu şi, prin urmare, poate confirma alegerea împăratului prin ungerea la domnie şi încoronare. Papa are dreptul de a cere socoteală suveranilor creştini pentru guvernarea lor şi, dacă e cazul, de a adopta sancţiuni contra suveranilor nedemni de misiunea ce le-a fost încredinţată. Acest principiu se aplică la fel de bine şi în domeniul spiritual, de exemplu, împotriva unui suveran eretic, cît şi în domeniul civil, în cazul abuzurilor de putere, de despotism sau de tiranie. Dacă un papă ce devine eretic nu mai este, *ipso facto*, papă, ci devine un tiran, cu atît

1. Cf. Robert L. Benson, "*Plenitudo potestatis*. Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian", *Studia gratiana*, 14, 1967, pp. 193-217.

mai mult un suveran ce se face suspect de erezie poate fi destituit de papă. În măsura în care un împărat devenit eretic contravine angajamentelor sale, dintre care unul e de a-l susţine pe papă în lucrarea sa spirituală şi în guvernarea civilă, un principe care guvernează despotic face nulă autoritatea sa.

> Într-adevăr, dacă împăratul refuză să respecte jurămîntul depus, supuşii săi sînt în acelaşi moment, *ipso facto*, dezlegaţi de jurămîntul de credinţă [...] În consecinţă, atunci cînd principele le impune supuşilor săi anumite obligaţii contrare justiţiei prin violenţă şi prin legi nedrepte, în această materie particularul (*homo*) nu este obligat să se supună unor atare legi, dacă el poate rezista fără a provoca un scandal sau o pagubă mai gravă [...] Omul este obligat să respecte legea superiorului său cu condiţia ca aceasta să fie justă. Aşadar, nu trebuie să ascultăm de o lege contrară poruncilor lui Dumnezeu, ci trebuie să rezistăm în funcţie de posibilităţi (*pro viribus resistendum*)[1].

Chiar dacă nu se pune problema tiranicidului, putem distinge în această pagină nucleul doctrinei rezistenţei care, pe urmele învăţăturii lui Toma, se dezvoltă la canoniştii şi legiştii epocii în cauză, cum ar fi Gilbert de Tournai, Ptolomeu de Lucques, Leopold de Bebenburg, William Occam şi alţii[2]. În linii generale, gîndirea lui Trionfo ne arată amploarea dezbaterilor în care se angajează susţinătorii puterii ponti-

1. Triumphus, *Summa*, 40, 4 (Romae, G. Ferrarius, 1584, pp. 232 şi 242), citat de Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Age. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, 1963, p. 501; Wilhelm Kölmel, "Einheit und Zweiheit, im *Corpus mysticum*. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus", *Historisces Jahrbuch*, 82, 1963, pp. 103-147; cf. Pico T. Marongiu, 1978, *op. cit.*

2. A se vedea Wilks 1963, ch. "The Development of Limited Monarchy". — Cf. în general, Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt, 1973; Mario Galizia, *La teoria della sovranita dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Milano, 1951; Wolfgang Stürner, *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters: naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handelns in Texten des 12. bis 14. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1972-1973; Stürner, *Peccatum und Potestas: der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, 1987.

B.C.U. „M. Eminescu" IAŞI
ISTORIE

ficale, cu Trionfo şi Ægidius Romanus în frunte, şi susţinătorii independenţei stăpînirii pămînteşti, cum ar fi William Occam. O dată cu primii, asistăm la creşterea dreptului papilor de a interveni în domeniul politic şi, în mod special, a dreptului papilor de a sancţiona activitatea suveranilor, respectiv a-i destitui, dezlegîndu-i pe supuşi de jurămîntul de credinţă. Totodată, ne putem da seama de influenţa acestor teologi "pontificali" asupra doctrinei "controversiştilor" viitori, cum ar fi Bellarmin, care va relua şi va dezvolta pînă la ultimele consecinţe teoria competenţelor directe şi indirecte ale papilor.

Ideile radicale ale lui Ægidius şi ale lui Trionfo asupra autorităţii Bisericii reprezintă una dintre cele mai riguroase şi deconcertante contribuţii la discuţiile care vor agita sfîrşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea: competiţia dintre autoritatea papei şi autoritatea împăratului. În realitatea istorică, această rivalitate se manifestă într un mod spectaculos în disensiunile dintre Bonifaciu VIII şi Filip cel Frumos, apoi între Clement V şi Henric VII, precum şi între Ioan XXII şi Ludovic al Bavariei. În acelaşi timp, alţi mari gînditori, cum ar fi Dante Alighieri, susţin teze diametral opuse celor ale lui Ægidius Romanus şi Trionfo, pentru a se situa de partea împăratului contra papei. Ideea de tiranie joacă, şi în acest caz, un rol important.

Dante Alighieri (1265-1321)

Dante propune o viziune universală a monarhiei, care coincide — în versiunea sa — cu Sfîntul Imperiu Roman de naţiune germană: "Este un fapt stabilit, scrie el în *Monarchia*, că stirpea omenească este orînduită în vederea unui scop unic (*ordinatur ad unum*)...: aşadar, trebuie ca unul singur să dea reguli sau să conducă, iar acest personaj trebuie să se numească «Monarh» sau «Împărat». Astfel este evident că Monarhia, sau Imperiul, se impune pentru buna funcţionare a lumii"[1]. Exaltarea

1. Dante, *Monarchia*, I, 5, trad. Michele Gally, Paris, 1993, pp. 90-93; cf. W. Ullmann, "Dante's «Monarchia» as an Illustration of a Politico-Religious «Renovatio»", *Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburstag*, Marburg, 1976, pp. 101-113; Anna Maria Chiavacci Leonardi, "La *Monarchia* di Dante alla luce della *Commedia*", *Studi medievali*, seria a 3-a, 18, 1977, pp. 147-183.

demnităţii imperiale, pe care vrea s-o restaureze, pare să-l conducă la glorificarea acelui care o instaurase cîndva, Iulius Cezar. Poetul îi rezervă un loc important "primului împărat roman" în *Divina Comedie*[1].

Şi-aci-n picioare pe-acel verde smalt
mari spirite văzui, că de mîndrie
şi-acum, că le-am văzut, cînd spui, tresalt.

Electra-ntîi cu multa-i seminţie,
cu Hector printre ei şi cu Enea,
Cezar ce-avea de şoim privirea-i vie,

Camilla sta şi sta Penthesilea
într-altă grupă, şi şedea Latin
cu fiică-sa Lavinia printre-aceia.

Şi Brut ce-a scos din Roma pe Tarquin,
Cornelia, Marcia, Iulia, şi de-o parte
şi singur sta de-o parte Saladin.

Văzui apoi, privind şi mai departe,
pe maistrul celora ce ştiu, avîndu-l
la mijloc marii-adîncitori de carte,

cari stau tăcuţi, cucernici ascultîndu-l.
Socrat era-ntre ei şi Plato, cel
ce-n primul rînd şedea şi-ncepe rîndul.

În Limb, alături de cele mai mari spirite ale Antichităţii — Aristotel, Socrate, Platon —, Cezar nici c-ar visa la o companie mai elevată, chiar dacă-l are ca vecin pe Lucius Iunius Brutus, spintecătorul tiranilor (l-a alungat din Roma pe Tarquinus Superbus). Alegerea lui Dante are de

1. *Infernul*, IV, v. 118-135; trad. George Coşbuc, Bucureşti, 1925.

ce să-i şocheze pe contemporani, pe care o lungă tradiţie[1] i-a obişnuit să-l considere pe Cezar drept un tiran nemernic, de care conjuraţii, cu ocazia Idelor din Martie, au făcut bine că s-au debarasat. Dante i-a aruncat, logic, pe asasinii lui Cezar în cel mai adînc abis al Infernului, în cea de a patra zonă din Cocyte, Giudecca. Acolo, în centrul obscur al pămîntului, hidosul Lucifer striveşte-n dinţi cîte un damnat în cele trei boturi ale sale. Unul este Iuda Iscarioteanul,

> Din doi ce stau [cu] capu-n jos, din botul
> cel negru-al lui, atîrn' afară Brut,
> şi vezi-l cum se zbate mut cu totul.
>
> Iar cel ce pare-aşa de-nalt crescut
> e Cassius.[2]

Dante descrie într-o manieră teribilă pedeapsa supremă rezervată celor ce-i trădează pe binefăcătorii lor. El a trebuit să se gîndească bine înainte de a-i plasa alături de trădătorul lui Iisus pe asasinii lui Cezar, Caius Cassius Longinus şi Marcus Iunius Brutus. Am fi tentaţi să spunem că li se rezervă un loc de onoare. Într-un anumit fel tiranicizii ocupă un loc privilegiat pe motiv de importanţă a crimelor lor, pe care poetul le consideră de o extremă gravitate, la fel cum de o extremă importanţă e salvgardarea monarhului pentru binele universal.

În acest punct, tuturor comentatorilor lui Dante, sau aproape tuturor, le vine greu să explice, dacă nu să justifice, alegerea poetului. Bartolo de Sassoferrato, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Cristoforo Landino, Giovanni Pontano şi atîţia alţii după ei au dezbătut energic

---

1. A se vedea Robert S. Miola, "Julius Caesar and the Tyrannicide Debate", *Renaissance Quarterly*, 38/2, 1985, pp. 271-289.

2. *Infernul*, XXXIV, v. 62-67. — Cf. A. Passerin D'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*, Clarendon Press, 1952; Uberto Limentani, "Dante's Political Thought", în *The Mind of Dante*, dir. U. Limentani, Cambridge, 1965, pp. 113-137; Giuseppe Lumia, *Aspetti del pensiero politico di Dante*, Milano, 1965; J. Quillet, "La philosophie de Dante", *Annales de l'Université de Dakar*, Dakar, 1974, pp. 219-234; Ernest-Léonard Fortin, *Dissidence et philosophie au Moyen Âge. Dante et ses antécédents*, Montreal, Paris, 1981; Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Paris, 1996.

pe marginea textului pentru a înţelege intenţiile poetului. La sfîrşitul secolului al XIV-lea, Salutati va discuta minuţios interpretarea lui Dante în tratatul ce-l consacră adevăratei probleme de fond: *Asupra tiraniei.*

Marsilio da Padova (cca 1275-1243)

O viaţă şi o gîndire singulară, viaţa lui Marsilio! Impregnat de filozofia arabă a lui Averroes, care armonizează aristotelismul de Padova cu aristotelismul de Paris, el ajunge la rezultate de-a dreptul surprinzătoare pentru epocă în materie de teorie politică. Marsilio compune o capodoperă a literaturii politice medievale, *Defensor Pacis* (*Apărătorul păcii*), pe care o dedică protectorului său, Ludovic IV de Bavaria. Toată lumea urmăreşte cu interes litigiul ce-l opune pe împărat papei Ioan XXII. Atunci cînd papa îl condamnă pe Marsilio ca eretic, în 1327, acesta din urmă îl convinge pe Ludovic să vină la Roma pentru a fi încoronat împărat, nu de către papă, ci de popor. "Gibelin" ca şi toţi prietenii săi din cercul imperial, Jean de Jandun şi William Occam, Marsilio va rămîne alături de împărat ca sfătuitor şi medic al acestuia pînă la moartea sa.

Poporul ca sursă de drept

În alcătuirea lucrării sale, Marsilio încearcă să combine învăţăturile jurisconsulţilor romani şi cele ale lui Aristotel, a cărui *Etică nicomahică* şi *Politică* le discută pe îndelete. În acord cu aceasta din urmă (III, 11, 1281 *a* 39-44), Marsilio afirmă că legislatorul sau sursa legii

> este poporul (*populus*) sau ansamblul cetăţenilor (*civium universitas*), sau partea sa preponderentă (*valentior pars*) prin alegerea sau voinţa exprimată oral în sînul adunării generale a cetăţenilor. (*Defensor pacis*, I, 12, 3)[1]

1. A se vedea ed. lui Jeannine Quillet, Paris, 1968, p. 110 ş.u., n. 7-9; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Pari, 1970; cf. Mario Grignaschi, "Le rôle de l'aristotelisme dans le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 35, 1955, pp. 301-340; *Id.*, "La limitazione dei poteri del *principans* in Guglielmo d'Ockham et Marsilio da Padova", în *Comitato internazionale di scienze stori che,*

Utilizînd termenul *valentior pars* pentru a desemna cea mai bună parte a poporului, Marsilio formulează, pentru prima dată în istorie, o noţiune apropiată de "suveranitatea populară", care trebuie înţeleasă nu în sensul "democratic" al secolelor viitoare (în special, după Revoluţia franceză), ci în sensul contemporan: cetăţenii sînt cei ce se bucură de drepturile politice (oamenii aparţinînd corporaţiilor, în sînul Comunelor italiene din secolul al XIV-lea; cei şapte alegători ai Imperiului etc.) pe care poporul îi desemnează în general ca fiind *valentior pars*. Marsilio pune în evidenţă rolul mulţimii şi deschide şi mai mult viaţa politică pentru "popor". Afirmaţii asemănătoare subliniază originalitatea lui Marsilio, care lărgeşte astfel semnificaţia noţiunii de popor, de mulţime, de pluralitate, de *universitas civium*, care, în ochii lui, este adevăratul legislator. Dacă există un singur *principans* sau mai mulţi, puţin importă! Esenţialul este că dreptul de a admonesta (*correpcio*) şi, eventual, de a destitui (*depositio*) guvernantul nedemn, dacă această măsură se dovedeşte a fi utilă pentru binele comun, îi revine singurului legislator (*ibid.*, I, 12, 1-5).

Legea şi transgresările principelui

Oricare ar fi numărul celor care guvernează (*pars principans*), ei nu sînt deasupra legilor: nimeni nu este scutit de respectarea legilor, *legibus solutus*. Pentru Marsilio, legea este esenţialmente legea umană, deosebită şi independentă de legea divină. Şi Marsilio nu osteneşte să repete, pe urmele lui Aristotel (*Politica*, IV, 4, 1292 *a* 32), că "acolo unde legile nu guvernează" (adică acolo unde principii nu guvernează în conformitate cu legile), "nu există societate politică" (adăugînd: temperată) "deoarece legea trebuie să guverneze orice lucru". Marsilio

---

Atti del X Congresso internazionale, Louvain, Paris, 1957, pp. 35-51; J. Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1972; B. Guéné, "Y a-t-il un État des XIVe et XVe siècles?", *Annales ESC*, 26, 1971, pp. 399-406; C. Vasoli, "Papato e impero nel tardo medioevo", în *Storia delle idée politiche*, 2/2.543-665 (bibl.); Gregorio Piaia, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma*, Padova, 1977; C. J. Nederman, *State and Political Theory in France and England, 1250-1350: Marsiglio of Padua, William of Ockham and the Mergence of "National" Traditions of Discourse in the Late Middle Ages*, Toronto, 1983; Nederman, *Community and Consent; the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Boston, 1995; G. Piaia, *Marsilio e dintorni: contributi alla storia delle idée*, Padova, 1999.

vrea să demonstreze că "toţi principii trebuie să guverneze în conformitate cu legea", "dar mai ales monarhii care guvernează ereditar, pentru ca guvernările să fie mai sigure şi mai durabile" (*Defensor pacis*, I, 11, 4-5).

Adoptînd această poziţie fermă, Marsilio vrea să semnaleze că el nu admite ca cel care guvernează sau principele să încalce legea. Dacă lucrul acesta se întîmplă ("dat fiind că principele e om şi el"), trebuie ca o autoritate superioară să-i impună anumite limite, "deoarece în caz contrar orice guvernare riscă să devină despotică, iar viaţa cetăţenilor servilă". Cui îi revine să ia măsuri contra principelui vinovat? Autorităţii legislatorului. Cazul principelui ce pune în pericol statul şi care încalcă legea ţine de competenţa sa. Legislatorul poate, într-o primă instanţă, să-l suspende pe vinovat din funcţiile sale. Marsilio nu ia în calcul decît recurgerea la o autoritate superioară şi nu menţionează, în toate cazurile de violare a legii, decît măsuri ce respectă legea şi legalitatea. În conformitate cu întreaga tradiţie medievală, pentru Marsilio principele rămîne dependent de lege, în timp ce comunitatea poate, dacă e cazul, să-i prezinte avertismente şi chiar să intenteze împotriva acestuia o acţiune în justiţie.

Dacă vom căuta în aceste pagini cea mai neînsemnată sugestie privitoare la tiranicid, vom rămîne decepţionaţi. Cu toate acestea, contribuţia lui Marsilio la dezbaterea asupra suveranităţii nu este mai puţin considerabilă ţinînd cont de rolul pe care i-l atribuie comunităţii (*universitas*) ca sursă de drept şi ca sursă de autoritate căreia i se subordonează principele (*pars principans*).

William of Occam (cca 1290-1349)

Aportul călugărului englez William Occam la dezbaterea asupra tiranicidului, ca şi cel al lui Marsilio, nu este semnificativ decît într un mod indirect: el limpezeşte concepţiile "autoritatea suveranului" şi "datoria de obedienţă a supuşilor". William este un franciscan foarte riguros în ce priveşte datoria de sărăcie, motiv pentru care intră într-o polemică dură cu papa Ioan XXII, care nu ezită să-l condamne. Ca urmare, se refugiază în Italia, apoi în Germania, şi abia la München, în preajma lui Ludovic de Bavaria, îl va întîlni pe Marsilio. Concepţiile

politice ale celor doi teoreticieni sînt total diferite în ceea ce priveşte punctul de plecare al doctrinelor lor, dar se întîlnesc în anumite concluzii asupra limitelor autorităţii papale.

William Occam îşi dezvoltă concepţiile politice în lucrările: *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1332-1342), *Octo quaestiones de potestate papae* (1342) şi în *Breviloquim de potestate papae* (1342)[1]; papa trebuie să rămînă în limitele spirituale ale funcţiei sale şi să nu se extindă asupra domeniului lumesc ce ţine de competenţa împăratului. În raţionamentele sale de teolog, dreptul natural (*jus naturale*) joacă un rol central. Avînd în vedere că dreptul natural este, conform poziţiei "voluntariste" a lui William Occam, reflexul voinţei lui Dumnezeu, legile pozitive şi obiceiurile sînt valabile în măsura în care sînt conforme legii divine. Transpus pe plan politic, acest principiu serveşte la determinarea diferenţei dintre regele ce guvernează urmînd propria voinţă şi regele ce guvernează în conformitate cu legile comunităţii. Pentru a fi un suveran legitim, primul trebuie cel puţin

1. A se vedea ed. Jean-Fabien Spitz, Paris, 1999. Cf. Richard Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquim de principatu tyrannico*, Leipzig, 1944; W. of Ockham, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, ed. Arthur Stephen McGrade, Cambridge, 1992; *Breviloquim* este nu atît un tratat asupra tiraniei, cît un tratat asupra autorităţii politice a papei în raport cu cea a împăratului. Ed. *Octo quaestiones*, în Ockham, *Opera politica*, t. 1, ed. Hilary Seton Offler, Manchester, 1974, pp. 15-217; cf. introducerea lui Francesco Camastra la G. d'Ockham, *Il filosofo e il politico. Otto questioni circa il potere del papa*, Milano, 1999; *Dialogus de potestate papae et imperatoris* poate fi citit în ed. John Kilcullen *et al.*, The British Academy, 1995-1996; cf. Carlyle, 6.44-50. — Cf. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, t. 4 (*Ockham et son temps*), 5 (*Bases de départ*) şi 6 (*La morale et le droit*), Louvain, Paris, 1942-1946; Adalbert-G. Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le Breviloquim*, Paris, 1942; M. Villey, "La genèse du droit subjectif chez G. d'Occam", în *Le droit subjectif en question, Archives de philosophie du droit*, 9, 1964, pp. 97-128; Ruprecht Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut zur Entstehung des Realitätsbegriffs des neuzeitlichen Naturwissenschaft. Occam, Buridan und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini*, Berlin, 1970; Arthur Stephen McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, London, 1974; *Id.*, "Ockham and the Birth of Individual Rights", în *Autority and Power. Studies in Medieval Law and Gouvernment presented to Walter Ullmann on bis Seventieth Birthday*, ed. B. Tierney şi Peter Linehan, Cambridge, 1980, pp. 149-166; Cyrille Michon, *Nominalisme, la théorie de la signification d'Occam*, Paris, 1994. A se vedea mai ales Franz Walter Kys, *Die Lehre über das Widerstandsrecht in dem politischen Werken des Meisters Wilhelm von Ockham*, Köln, 1967.

să-şi conformeze voinţa dreptului natural pentru a atinge binele comun; cel de-al doilea trebuie să respecte legile instituite de comunitate. A afirma că împăratul este deasupra legilor (*legibus solutus*) înseamnă că "el este superior legii pozitive, şi nu că ar fi superior echităţii naturale".

Rolul dreptului natural şi al echităţii naturale, pe care toţi conducătorii, toţi regii şi toţi împăraţii trebuie să-l respecte cu sfinţenie, este esenţial în problema obedienţei supuşilor. Într-adevăr, aceştia din urmă sînt constrînşi să se supună poruncilor principelui cu condiţia ca el să ordone lucruri drepte şi licite în domeniul stăpînirii pămînteşti. Dacă împăratul porunceşte anumite lucruri îndreptate împotriva binelui comun, supuşii săi nu sînt obligaţi să-l asculte. La fel, împăratul nu are dreptul de a pretinde obedienţă în problemele ce ţin de impozite şi proprietate, cel puţin atunci cînd nu este vorba de interesul general. Totodată, în anumite cazuri se invocă dreptul natural "atunci cînd e necesar de a-l destitui pe rege şi a-l închide în temniţă"; la fel, în numele dreptului natural este licit să respingi forţa prin forţă (*vim vi repellere licet; Octo quaestiones*, II, 7). William Occam precizează astfel relaţiile dintre rege şi reprezentanţii regatului, pe care-i desemnează simplu prin "regat":

> Regele este, conform regulii (*regulariter*), superior întregului său regat, totuşi în anumite cazuri el este inferior regatului, dat fiind că regatul în caz de necesitate (*in casu necesitatis*) poate să-l destituie pe rege şi să-l ţină sub supraveghere (*in custodia*). Dreptul acesta regatul îl are în virtutea dreptului natural. (*ibid.*, II, 8)

Reflecţia asupra dreptului natural îl conduce pe William la precizarea noţiunii de libertate naturală, pe care se întemeiază diferenţa dintre puterea regală şi puterea "despotică" sau seniorială. Într-adevăr, el foloseşte termenul *principatus despoticus*, urmînd traducerea latină pe care Guglielmo de Mœrbecke a propus-o termenului *despotikos*, aflat în *Politica* lui Aristotel; şi tradus, de regulă, în franceză prin "pouvoir de maître" (puterea stăpînului). Veghind să nu confunde "despotic" cu "tiranic", William Occam face o deosebire netă între "despotic" şi "regal" într-o remarcă de cel mai mare interes.

> Într-adevăr, principatul regal (*principatus regalis*) este predestinat binelui comun, astfel încît nu poate fi numit principat despotic (*principatus despoticus*); totuşi, un atare rege este, într-un fel, Stăpînul (*Dominus*) tuturor, dar altfel decît într-un principat despotic. Motivul este că în principatul despotic principele (*principans*) posedă o asemenea putere încît poate face uz de ea în raport cu sclavii şi cu bunurile tuturor ce ţin de principatul lui, nu doar pentru binele comun, dar şi pentru binele propriu, în măsura în care nu atentează la legea divină sau naturală. (*Dialogus*, partea III, tractatus I, cartea a II-a, cap. VI)

Totuşi, cel ce guvernează (*principans*) în cadrul principatului regal nu poate dispune de supuşii săi şi de bunurile acestora după bunul său plac în vederea binelui comun; supuşii săi nu sînt sclavi, ci se bucură de libertatea naturală. Cît despre obedienţă, supuşii, spre deosebire de sclavi, nu sînt obligaţi să asculte de principe atunci cînd acesta dă porunci ilicite şi nedrepte (*in illicitis et injustis nullus debet obedire; ibid.*, partea III, tractatus II, II, 20). Dat fiind că supuşii pot chiar (*ex jure naturali*) să-l destituie pe regele ce se face vinovat de delicte grave, autorul se întreabă dacă papa are puterea să-i destituie pe regi şi împăraţi.

> La fel cum papa nu-i poate destitui, în principiu (*regulariter*), pe ceilalţi regi în virtutea puterii primite de la Christ, la fel nu poate, de regulă (*regulariter*), să-l destituie pe împărat, chiar dacă acesta din urmă merită să fie demis pentru o greşeală sau pentru o crimă ce nu ţine de lucruri spirituale. Plecînd, romanii sau cei cărora romanii le încredinţează puterea trebuie să-l destituie pe împărat dacă acesta se face vinovat de delapidarea sau distrugerea Imperiului, sau de faptul că l-a pus în pericol din cauza extremei sale neglijenţe, sau pentru că a vrut să-l transforme în tiranie, sau din oricare alt motiv ce-l face absolut vinovat, susceptibil de a fi demis. Această putere nu ţine de competenţa papei decît în cazul în care o primeşte de la cei cărora puterea le revine de drept şi care nu vor sau nu pot să facă dreptate, sau în cazul în care situaţia cere ca împăratul să fie urmărit în judecată. (*Octo quaestiones*, II, 9)[1]

1. Aceeaşi cugetare se găseşte şi în *Court traité du pouvoir tyrannique*, VI, 2, ed. Spitz, pp. 308-309.

Teza lui Wiliam Occam este aşadar că papa, de regulă, nu are dreptul să-l destituie pe împărat în mod direct, dar că poate face acest lucru prin delegarea împuternicirilor, dacă putem spune astfel, atunci cînd primeşte această putere de la cei ce o deţin de drept. Este cazul destituirii lui Otto IV de către Innocentiu III şi a lui Frederic II de către Innocentiu IV. Cazul regelui Franţei e unul special, dat fiind că acesta nu recunoaşte nici o autoritate superioară în domeniul lumesc[1].

ÎNTĂRIREA DOCTRINEI PONTIFICALE A DESTITUIRII SUVERANILOR

În gîndirea politică a acestei perioade, tensiunile — dacă nu chiar competiţia — dintre puterea spirituală şi stăpînirea pămîntească alimentează o dezbatere ce s-a dovedit a fi foarte importantă pentru precizarea conceptelor ce ţin de suveranitate şi obedienţă. În particular, discuţiile dintre canonicii pontificali şi legiştii regali se conturează în ceea ce priveşte dreptul papilor de a-i destitui pe suverani. Impactul acestui drept — real sau pretins — pe plan politic şi civil este considerabil, cu atît mai mult cu cît ne amintim că el implică dezlegarea supuşilor de jurămîntul de credinţă. Dincolo de dreptul de excomunicare şi de destituire, miza este vitală pentru stăpînirea pămîntească.

În *Decretum*-ul său, Graţian nu rezervă prea mult loc problemei destituirii suveranilor de către papă, chiar dacă inserează în culegerea sa opiniile papilor Gelasie I şi Grigore VII referitoare la puterea pontificală de a-i dezlega pe supuşi de jurămîntul de credinţă în cazul excomunicării suveranului. Precedentul istoric cel mai autorizat este cel al papei Zacharia care, în 751, îl destituie pe Childeric III, rege al francilor, "nu atît pentru nedreptăţile sale, cît pentru faptul de a fi incapabil (*inutilis*) de a-şi asuma o putere atît de mare, înlocuindu-l cu

1. Cu privire la acest principiu, cf. Robert Feenstra, "Jean de Blanot et la formule «*Rex Franciae in regno suo princeps est*»", *Études Le Bras*, *op. cit.*, 2.885-895.

Pepin, tatăl lui Carol cel Mare"[1]. Cu toate acestea, Graţian nu pare să susţină în mod sistematic că papa are dreptul să-i destituie pe suverani, ceea ce implică o extindere a jurisdicţiei spirituale asupra celei pământeşti.

Poate oare Biserica să pronunţe excomunicarea — dacă se admite că aceasta implică destituirea suveranului — în mod "direct", sau doar "indirect", altfel spus, cu consimţământul prealabil al unei alte autorităţi pământeşti, principi sau nobili (cum ar fi, de exemplu, opinia lui Uguccione de Pisa)? Comentatorii *Decretum*-ului, sau decretiştii, au păreri diferite asupra chestiunii în cauză, deloc nouă, fiind vorba de relaţiile între *sacerdotium* şi *regnum*. Dezbaterea se concentrează asupra problemei "dacă puterea împăratului (*gladium*) vine de la papă"[2]. Prima grupare susţine că împăratul primeşte autoritatea sa de la papă care, din acest motiv, îi poate retrage puterea "în mod direct", declarîndu-l destituit din autoritatea imperială. Cea de a doua insistă asupra principiului că Dumnezeu este cel ce-i conferă în mod direct autoritatea principelui, asupra căruia papa nu are nici o jurisdicţie în ceea ce priveşte treburile pământeşti, avînd doar o jurisdicţie "indirectă" în domeniul spiritual. Pe durata acestei dezbateri, divergenţa dintre aceste două curente se estompează, astfel încît unii decretişti (Alanus Anglicus, Laurentius Hispanus etc.) au susţinut un timp teza autonomiei *Regnum*-ului, sfîrşind ei înşişi prin a admite că suveranul pământean, chiar dacă primeşte autoritatea sa direct de la Dumnezeu şi o exercită din propriul drept, nu o poate face pe deplin "în afara Bisericii (*extra ecclesiam*)", adică fără a primi confirmarea papei.

Pe durata dezbaterilor, declaraţiile papilor, începînd cu Alexandru III, încep să capete valoare de texte canonice: sînt "Decretales"-urile adunate şi publicate de papi. Astfel, decretiştilor le succed decretaliştii, care glosează, comentează şi interpretează aceste noi texte canonice,

1. Cap. *Alius*, în *Decretum Gratiani*, c. 15, qu. 6, can. 3 şi 4 (Friedberg, 1.756); cf. Alfons M. Stickler, "Magistri Gratiani sententia de potestate Ecclesiae in Statum", *Apollinaris*, 21, 1948, pp. 94-97; Stickler, "Concerning the Political Theories on the Medieval Canonists", *Traditio*, 7, 1949-1951, pp. 450-463; a se vedea Friedrich Kempf, "La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica", *Archivio della Società romana di storia patria*, 90 (21 din seria 3), 1967, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 7 (bibl.).

scoţînd la iveală toate incidenţele asupra domeniului jurisdicţiei pămînteşti. Decretele lui Inocenţiu III (Giovanni Lotario, conte de Segni, 1198-1216) au o importanţă deosebită. Acest papă aproape că a reuşit să impună supremaţia puterii pontificale asupra autorităţii suveranilor Europei creştine, cu care este în relaţii strînse: Filip August şi viitorul rege Ludovic VIII, în cazul Franţei, Richard I şi Ioan Fără de Ţară, în cazul Angliei, Kaloyan al Bulgariei, Sverker al Norvegiei, Ladislau III şi Emeric al Ungariei, împăraţii Henric VI, Filip de Souabe, Otto IV şi Frederic II. Anumite excomunicări pronunţate de către Innocentiu III — împotriva lui Raymond de Toulouse (1207), a regelui Ioan Fără de Ţară (1209) şi a împăratuli Otto IV (1210) — au un impact politic considerabil. În timpul domniei acestui papă, puterea pontificală cunoaşte un avînt fără precedent, graţie, probabil, unei instituţii recente de mare importanţă: Inchiziţia, cu cortegiul său de legi contra ereziei[1].

Supremaţia puterii pontificale pare să se întărească şi mai mult pe data de 17 iulie 1245, cu ocazia destituirii împăratului Frederic II, sentinţa fiind pronunţată de papa Innocentiu IV[2].

După aceste evenimente, nu e de mirare că majoritatea canonicilor şi decretaliştilor consideră dezvoltarea puterii spirituale ca o înflorire a unui soi de monarhie pontificală. Nu este şi opinia legiştilor, nici a consilierilor principilor, pentru care papa nu are calitatea de a exercita o putere directă de a destitui într-o altă ţară decît a sa. Este cazul, pe de o parte, pentru electorii Imperiului, pe de altă parte, pentru legiştii regilor Franţei, care au calificat cu toţii drept ingerinţă intervenţia papilor în afacerile interne ale statelor lor şi care au încercat din răsputeri să pună frînă acestei încălcări din partea politicii pontificale. Un exemplu concludent îl constituie controversa dintre Bonifaciu VIII şi Filip cel Frumos.

---

1. A se vedea Henri Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris, 1960, ch. III.

2. A se vedea John A. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the 13th Century. The Contribution of the Canonistes*, London, 1965; *Id.*, "Medieval Deposition Theory: A Neglected Canonist *Consultatio* from the First Council of Lyons", *Studies in Church History*, vol. 2, ed. G. J. Cuming, London, 1965, pp. 208-210; Kempf, 1967, p. 14 ş.u.; cf. Ernst Hartwig Kantorowicz, *Œuvres*, Paris, 2000, p. 559 ş.u. (*L'empereur Frédéric II*).

Eşecul tendinţei teocratice

Jurist şi canonic de formaţiune, Benedetto Caetani, ales papă în 1294 sub numele de Bonifaciu VIII, crede că poate întări supremaţia puterii spirituale asupra stăpînirii pămînteşti. Încurajat de succesele obţinute în politica externă — a reuşit să împace Genua cu Veneţia în 1295 şi să-l îndepărteze pe Frederic d'Aragon de la succesiunea regatului Siciliei în 1296 —, el îşi închipuie că le poate interzice regilor Franţei a ridica impozite extraordinare clerului francez pentru a finanţa războiul cu Anglia. Filip cel Frumos replică, interzicînd orice expediere a banilor spre Roma, sub orice formă. Conflictul se agravează cinci ani mai tîrziu, atunci cînd regele îl ia ca prizonier pe episcopul Bernard de Saisset, a cărui degradare şi condamnare o cere în mod explicit. Susţinut de vitejii canonici, cum ar fi Henri de Crémone, Ægidius Romanus, Ptolomeu de Lucques şi Jacques de Viterbe, Bonifaciu VIII reafirmă printr-o serie de bule supremaţia papei asupra regilor, pînă cînd sistematizează toate problemele de principiu în faimoasa *"Unam sanctam"*, din 18 noiembrie 1302.

> Ambele săbii sînt în puterea bisericii, spirituală şi pămîntească; doar că prima trebuie trasă pentru Biserică, cea de a doua de către biserică, una de mîna preotului, alta de mîna regelui şi a soldaţilor, dar cu consimţămîntul şi acordul preotului. Totuşi, trebuie ca o sabie să fie subordonată altei săbii, stăpînirea pămînteasca puterii spirituale (*Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati*)... În consecinţă, noi spunem, declarăm şi definim că faptul de a fi supus pontificului roman ţine pentru orice fiinţă umană de necesitatea mîntuirii (*de necesitate salutis*)[1].

La rîndu-i, regele, deşi secundat de canonici şi de legişti de mare anvergură, cum ar fi Jean de Paris (Jean Quidort, cca 1269-1306; autor

1. După *Dictionnaire de théologie catholique*, 2.999-1000.

al *Tractatus de potestate regia et papali*)[1], şi sprijinit de trei ordine ale regatului, care trăiesc controversa ca pe o "cauză naţională", se gîndeşte să-l destituie pe papă şi să-l dea în judecată, nu înainte de a-l chema la conciliu. Aflînd că papa l-a excomunicat şi i-a dezlegat pe supuşii săi de jurămîntul de credinţă, regele se lansează într-o aventură stupefiantă: el pune mîna pe persoana papei pentru a-l deferi judecăţii unui conciliu general. Făcut prizonier la Anagni, pe data de 7 septembrie 1303, Bonifaciu VIII este eliberat de romani care-l aduc acasă, la Roma, unde papa va muri după o lună. Faptul în sine este de mare răsunet pe plan juridic. Doctrina supremaţiei puterii spirituale asupra stăpînirii pămînteşti primeşte o lovitură mortală. Tradiţia ce părea să păstreze o anumită continuitate începînd cu Grigore VII şi care a fost întărită de Innocentiu III şi Innocentiu IV sfîrşeşte, prin intermediul unei perplexităţi, în avantajul teoriilor ţinînd de "galicanism".

1. Texte în Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris, 1942, pp. 173-260; *John of Paris On royal and papal Power*, ed. Arthur P. Monahan, New York, London, 1974. — Cf. M. F. Griesbach, "John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy", în *An Étienne Gilson Tribute*, dir. Charles J. O'Neill, Marquette UP, Milwaukee, 1959, pp. 33-50; Thomas J. Renna, "The *populus* in John of Paris' Theory of Monarchy", *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*, 42, 1974, pp. 243-268; Adalbert Podlech, "Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris", *Der Staat*, 16, 1977, pp. 456-462; G. C. Garfagnini, "«*Cuius est potentia eius est actus*»: «regnum» e «sacerdotium» nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi", în *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, ed. M. Ciliberto e C. Vasoli, 2 vol., Roma, 1991, 1.101-134; Janet Coleman, "The Dominican Political Theory of John of Paris in Its Context", în *The Church and Sovereignty, c. 590-1918. Essays in Honour of M. Wilks*, ed. Diana Wood, Oxford, 1991, pp. 187-223.

Capitolul 12

DE LA PETRARCA LA FORTESCUE (SECOLELE XIV-XV)

Secolul al XIV-lea a dat cele mai riguroase şi complete tratate asupra tiraniei, în special din punctul de vedere al dreptului şi al istoriei literare. Bartolo de Sassoferrato, în primul caz, şi Coluccio Salutati, în cel de-al doilea, fac figură de maeştri spirituali.

De la Comune la Seniorii

Circumstanţe istorice deosebite fac din Italia secolelor XIII-XV un centru de dezbateri virulente la tema tiraniei şi a tiranicidului. În secolul al XIII-lea, un număr important de regiuni şi oraşe ale peninsulei trec de la o guvernare comunală, tipică pentru această perioadă, la guvernarea unui senior suzeran. Puterea se transmite prin diverse mijloace: *a)* încredinţîndu-i seniorului funcţia de "podestà" pentru un timp determinat, adeseori prelungit prin achiziţia unei puteri extinse, dacă nu absolute; *b)* făcînd din el un "căpitan al poporului"; c) suzeranul poate pune mîna pe puterea administrativă şi judiciară cu consimţămîntul cetăţenilor sau printr-o cucerire violentă. De origine nobilă sau populară, suzeranul poate fi un conducător militar, cum vor fi condotierii secolului al XV-lea. În general, seniorii redau o anumită stabilitate vieţii politice şi judiciare cetăţii, contribuind la dezvoltarea economică a regiunii. Funcţia, temporară la origine, se transformă cu anii în funcţie viageră, apoi devine ereditară, dînd naştere principatelor.

De la Seniorie la Principat

În anumite state ale Italiei, comunele medievale transformate treptat în seniorii se prefac în principate. În aceste regimuri, cu caracter puternic centralizat, principele este în conflict cu acei supuşi ai săi ce aderă la ideile republicane şi care sînt din ce în ce mai ataşaţi idealurilor de libertate. Astfel, iau naştere mişcări de opoziţie în oraşele-state care au cultivat cu cea mai mare ardoare idealurile de libertate, Milano, Roma şi mai ales Florenţa, Veneţia constituind un caz aparte.

De fapt, în principate poporul este exclus de la guvernare, pe cînd în seniorii anume poporul este cel care, în principiu, îi conferă puterea suzeranului. Această putere este în general confirmată printr-o autoritate superioară, cea a împăratului sau a papei, sub forma unui "vicariat". În seniorii, protagoniştii vieţii politice sînt suzeranii şi poporul, care se constituie din punct de vedere juridic în comună; în principate, viaţa politică depinde de relaţiile dintre principe şi împărat (sau o autoritate superioară), care este chemată a fi sursa recunoscută a titlurilor de legitimaţie princiară. Astfel, graţie vicariatului imperial, Visconti se instalează în ducatul Milano; Amedeo VIII devine din conte duce de Savoia; Gonzaga ocupă marchizatul de Mantova; Este devin duci de Modena şi Reggio. Într-un mod asemănător, graţie vicariatului papal, Este acced şi la ducatul Ferrara; Montefeltro la ducatul Urbino; ducele de Valentinois, Cesare Borgia, la ducatul de Romagna; Farnese la ducatul Parmei.

În mijlocul acestor bulversări ale vieţii sociale şi politice, războaielor locale, conjuraţiilor, trădărilor, populaţiile nu au linişte decît atunci cînd un principe energic pune mîna pe putere pentru a instaura o guvernare de facto monarhică. Supuşii lor vorbesc în general despre aceşti principi ca despre nişte tirani, chiar dacă poporul consimţise la instalarea lor, cel puţin la început. De fapt, există suzerani şi principi ce guvernează graţie acordului comunităţii, cum o face Guido Gonzaga, pe care mantuanii îl aleg suzeran în 1360, sau Francesco Sforza, căruia milanezii îi jură credinţă în 1447[1].

1. A se vedea Antonio Marongiu, *Storia del diritto italiano. Ordinamenti e istituti di governo*, Milano, 1978, pp. 115-133; cf. Nino Valeri, *L'Italia nell'età dei principati dal 1343 al*

Teoreticienii dreptului şi ai politicii nu rămîn indiferenţi la aceste fenomene noi şi alarmante. Cum să le evaluezi în raport cu autorităţile recunoscute, împăratul şi mai ales papa? Problema apare de îndată ce puterea obţinută într-o manieră tiranică se transformă, cu sprijinul poporului, în guvernare legitimă. De-acum înainte, cum trebuie apreciate măsurile legislative luate de suzeran? Sînt ele invalide din cauza originii ilegale a puterii sau pot fi considerate valide pe motivul stabilităţii juridice ce urmează într-o primă perioadă de ilegalitate?

Aceste preocupări, ce ţin în special de resortul juriştilor, îi vizează în egală măsură şi pe oamenii de litere, filozofi, scriitori, ce remarcă efectele de derapaj al autorităţii, precum şi aroganţa celor puternici asupra vieţii sociale şi culturale.

Petrarca (1304-1374) şi Boccaccio (1313-1375)

Profund cunoscător al Antichităţii, Francesco Petrarca urmăreşte cu pasiune discuţiile asupra tiraniei şi a tiranicidului, cărora autorii antici le-au consacrat numeroase scrieri politice, literare şi oratorice. În culegerea sa *De remediis utrisque fortunae*, încheiată în 1367, Petrarca redactează dialoguri imaginare: "Despre dominaţia nedreaptă", "Despre tirania ocupată", "Despre tirania respinsă". Autorul dă dovadă de o subtilă pătrundere psihologică, sesizînd angoasa tiranului, cu toate speranţele şi fricile acestuia.

AL. — Eu am pus mîna pe o tiranie.
RA. — În consecinţă, eşti despuiat de umanitate şi de justiţie şi ai ales o viaţă sîngeroasă şi agitată, şi o moarte violentă.

1516, Milano, 1969; D'Addio, "Il tirannicidio", pp. 512-513; F. Ercole, *Dal Comune al Principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico italiano*, Bologna, 1911; H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicum and Tyranny*, Princeton, 1967; A. Tenenti, "Le dittature nelle città-stato italiane fra il XIII e il XVI secolo", în *Stato: un'idea, una logica. Dal Comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna, 1987, pp. 99-118. În studiul său, *Conjiure di Romagna. Lorenzo de' Medici e il duplice tirannicidio a Forli e a Faenza nel 1488*, Firenze, 1999, Marco Pellegrini relatează viaţa comunală şi intrigile suzeranilor de Romagna, ducînd la uciderea lui Girolamo Riario şi Galeotto Manfredi, în care este implicat, indirect, şi Lorenzo Magnificul.

> O, nefericitule! Patria care te-a născut şi te-a hrănit trebuie să spere moartea ta![1]

Dacă-l putem bănui pe Petrarca de a admira tiranicizii, cum ar fi Harmodios şi Aristogiton, trebuie să recunoaştem că el nu riscă să facă o apologie a tiranicidului[2].

Cît despre autorul *Decameron*-ului, Giovanni Boccaccio, acesta încurajează deschis tiranicidul. În tratatul său *De casibus illustrium virorum*, compus între 1355 şi 1360, în perioada luptei contra lui Giovanni Visconti, care asediază Florenţa, el consacră o atenţie deosebită acestei teme: "Despre Atalia, Regină a Ierusalimului", "Contra tiranilor", "Despre Dionysios de Siracuza cel Tînăr", "Contra lui Dionysios Tiranul", "Despre Polycrate, principe al Samienilor", dar mai ales "Contra principilor aroganţi şi impertinenţi". Boccaccio veştejeşte setea de putere şi orgoliul principilor ce se dedau plăcerilor şi luxului. El lasă să se înţeleagă că toţi regii, chiar şi regii buni, pot cădea în mrejele viciilor de tiran (*in tyrannidem mores regii versi sunt*).

> Îl voi numi "regele meu"? Îl voi venera ca pe Principele meu? Îi voi fi credincios ca Stăpînului meu? Ar fi prea mult, deoarece el este mai degrabă duşman. Este de datoria oamenilor de bună-credinţă de a conspira şi de a pune mîna pe arme contra unui principe descris mai sus. Este un lucru foarte sănătos şi de mare necesitate de a-i întinde o cursă, întrebuinţînd toate forţele împotriva lui; se-nţelege că nu există o cvasi victimă mai agreabilă în ochii lui Dumnezeu decît sîngele de tiran[3].

---

1. Petrarca, "Della tirannide occupata", *De' rimedi dell'una et l'altra fortuna*, tradotti per Remigio Fiorentino, Venetia, L. Spineda, 1607, dialogul 95, fol. 153 *v*. Interlocutorii sînt "Allegrezza" şi "Ragione".

2. Petrarca, *De remediis*, ed. 1595, pp. 44, 253-256, citat de D'Addio, p. 521; Coville, p. 200.

3. Boccace, *Traité des mesadventures de personnages signalez*, trad. Claude Witart, Paris, Nicolas Ève, 1578, p. 95 (cf. G. Boccaccio, *De casibus illustrium virorum*, ed. Paris, 1520, reprint by Louis Brewer Hale, Gainesville, 1962, fol. 14 *v* - 15 *r*; D'Addio, p. 520).

Încurajare directă a tiranicidului, dacă într-adevăr este aşa, această ultimă cugetare (*Nulla fere sit Deo acceptior hostia tyranni sanguine*) pare a fi extrasă dintr-un pasaj de Seneca[1]. Boccaccio este de neclintit în ce priveşte disciplina pe care suveranii trebuie să şi-o impună, dacă vor să-şi păstreze puterea şi obedienţa supuşilor.

Bartolo di Sassoferrato (1314-1357)

Legat de împăratul Carol IV de Boemia, dar ţinîndu-se deoparte de certurile dintre guelfi şi ghibelini, Bartolo de Sassoferrato a ştiut să armonizeze ştiinţa juridică romană cu dreptul canonic şi dreptul feudal. Dotat cu competenţe incomparabile, el ne propune o teoretizare juridică remarcabilă a tiraniei, în special în tratatele sale de drept public: *De Guelfis et Gebellinis, De regimine civitatis*, ambele compuse între 1354 şi 1357, şi *De tyranno*, compus între 1355 şi 1357.

Bartolo observă că toate formele degenerate de putere pot fi numite tiranie, deoarece există "tirania poporului (*populum perversum*; pentru Aristotel, democraţie), tirania mai multor oameni (*regimen malorum*; pentru Aristotel, oligarhie) şi tirania unui singur om", atunci cînd suzeranul îşi urmăreşte propriul interes. Bartolo crede că natura tiranică constituie o manieră de a guverna, independentă de forma de guvernare. Cu toate acestea, există ceva mai rău decît simpla tiranie, atunci cînd, în aceeaşi regiune, există mai mulţi tirani atît de puternici încît nici unul nu prevalează asupra celorlalţi. Este vorba, în cazul dat, de o a şaptea formă de tiranie, dincolo de cele şase tradiţionale, o tiranie tipică pentru statele pontificale, şi care e şi cea mai rea (*pessimus*). Este vorba de un "regim monstruos", despre care Aristotel nu spune nimic.

> Să fim preîntîmpinaţi: atît regimul mai multor răi, cît şi regimul unui popor pervertit nu durează niciodată, dar poate foarte uşor să degenereze în tirania unui singur om. Anume acest lucru se întîmplă cel mai des, cu îngăduinţa divină (cf. *Ioab*,

1. Cf. Sénèque, *Hercule furieux*, 38, v. 922-924, a se vedea Coville, pp. 186-187.

34:30) [...] Cum se întîmplă azi în Italia, care este plină de tirani. (*De regimine civitatis, in fine*)[1]

Venind ca un ecou al celebrei exclamaţii a lui Dante (*Purgatoriu*, VI, v. 124-125), aluziile la situaţia Italiei contemporane par să sugereze că, esenţialmente, conduita politică deplorabilă a peninsulei îi inspiră indignare, ceea ce-l determină pe Bartolo să-şi consacre toată energia problemei tiraniei.

TRATATUL *DE TYRANNO*

Asimilînd tirania, în politică, ereziei în domeniul religios, Bartolo vorbeşte despre ea ca despre o diformitate monstruoasă (*tyrannica pravitas*) ce se află la originea sclaviei tiranice (*tyrannica servitus*). Această asimilare corespunde analogiei pe care o stabileşte între tiranie şi schisma religioasă. Jurisconsultul îi consacră un tratat special, *De tyranno*, în timp ce tema rezistenţei în faţa tiranului este dezvoltată în tratatul *De Guelfis et Gebellinis*.

În capitolele V-VI ale lucrării *De tyranno*, Bartolo tratează cazul unei tiranii dintr-o cetate-stat (*civitas*). El distinge două tipuri de tirani: I. un tiran "manifest" (*apertus et manifestus*) şi II. un tiran disimulat (*velatus et tacitus*). Şi unul şi altul poate fi *a)* tiran în absenţa titlului şi/sau *b)* tiran prin exerciţiul abuziv al puterii.

Tiranul "manifest"

I-*a)* Cazul tiranului manifest fără titlu legitim (*ex defecti tituli*) se poate întîmpla în diferite circumstanţe: atunci cînd cineva îşi arogă puterea publică într-o cetate care nu are dreptul să-şi aleagă un regent; sau atunci cînd tiranul unei cetăţi care are acest drept intră în posesia

1. Studiu şi ed. de Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De Tyranno" di Bartolo di Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelfis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Firenze, 1983, p. 170; a se vedea Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*, Cambridge (Mass.), 1925.

lui prin forţă; sau încă, atunci cînd supune cetatea prin forţă sau este ales suzeran în urma unei răzvrătiri. În toate aceste cazuri, este vorba de "un tiran manifest fără titlu legitim", care rămîne ca atare chiar dacă mai tîrziu începe să guverneze corect. Ce reprezintă actele de guvernare, măsurile juridice, ordonanţele, legile etc. în timpul tiraniei? Bartolo crede că ele sînt nule, dat fiind că nici una nu a fost luată în plină libertate (*Nullus enim actus fit in civitate libere est ibi tyrannus, et sic videtur factus ab ipso tyranno*)[1].

I-*b)* Capitolul VIII abordează problema tiranului manifest prin exercitarea puterii (*ex parte exercitii*). Bartolo începe prin a enumera cele zece caracteristici ale acestui tip de tiran, inspirîndu-se din Aristotel (*Politica*, V, 11 1313 *a-b*) şi din Ægidius Romanus (*De regimine principum*, III, 2, 10). Consecinţele sociale ale acestei tiranii sînt nefaste, în special două dintre ele: menţinerea facţiunilor în cetate şi sărăcirea supuşilor lezaţi în persoana şi în bunurile lor.

Tiranul "disimulat"

Tiranul disimulat, "voalat şi ascuns", acţionează sub aparenţa legalităţii, pe motiv de titlu sau în absenţa acestuia.

II-*a)* Dacă posedă titlul (*propter titulum*), el este tiran, deoarece simulează că ar respecta normele "constituţionale", în realitate sfidîndu-le prin faptele sale. Este cazul ofiţerului care, fiind ales în mod legitim în funcţie, acţionează arbitrar în scadenţa acesteia din urmă. Este totodată cazul magistratului care, ales în mod legal şi avînd un registru de însărcinări precise, îşi arogă dreptul de a întreprinde acte ce ţin de autoritatea superioară.

II-*b)* În revanşă, tirania disimulată, în absenţa titlului (*propter defectu tituli*), se produce atunci cînd cel sau cei ce guvernează o cetate dau dovadă de parţialitate la adresa cetăţenilor sau cînd instalează un regim

1. Bartolo, *De tyranno*, ed. Quaglioni, p. 188. — A se vedea D. Quaglioni, "Tiranno e tirannide" del commento a C. 1, 2, 16 di Alberico da Rosciate (cca 1290-1360)", în lucrarea sa *"Civilis sapientia": dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini, 1989, pp. 15-34; *Il processo Avogari (Treviso, 1314-1315)*, ed. Giampaolo Cagnin, con un saggio introduttivo di Quaglioni ("Il processo Avogari e la dottrina medievale della tirannide", pp. V-XXIX), Viella, 1999.

de favoritism. În sfîrşit, se spune că avem de a face cu o tiranie voalată atunci cînd cineva care nu posedă nici un titlu (*nullum titulum*) accede la putere într-o asemenea măsură încît îi obligă pe guvernanţii în funcţie să se supună bunului său plac (cap. XII).

Bartolo induce prin exemplele sale că este cu adevărat o raritate să găseşti un singur om care ar fi scutit de defecte, la fel cum este o raritate să găseşti o guvernare care s-ar gîndi doar la binele public, fără nici o urmă de tiranie (*aliquid tyrannidis*). Pe drept cuvînt, dacă ar exista un asemenea om, "ar fi mai degrabă divin decît uman" sau, şi mai bine, ar fi un "semizeu (*semideus*)".

Pedeapsa legală pentru tirani

În capitolele IX şi X, Bartolo studiază pedepsele de care sînt pasibili tiranii. El evaluează rolul, şi deci responsabilitatea, autorităţilor superioare de a căror competenţă ţine pedepsirea tiranului, adică împăratul şi papa. Tiranul manifest în *ex defectu tituli* se face vinovat de lezmaiestate şi merită pedeapsa capitală (cf. *Digesta*, 48, 4, 3; cf. *lex Julia de majestate*). În revanşă, tiranul *ex parte exercitii*, vinovat de crime de violenţă contra persoanelor şi de atingere la adresa ordinii publice, este pasibil de diverse sancţiuni care pot merge de la pierderea drepturilor civile la exil şi chiar la moarte (cf. *Codex*, 10, 20, 1; *lex de vi*). În plus, prin ticăloşiile sale, tiranul se face vinovat de răzvrătire contra împăratului.

Nefiind în stare să-şi elibereze statele de tirani, papii şi împăraţii sînt puşi în situaţia de a pactiza cu ei, concesionîndu-le vicariatul apostolic sau imperial. Iată motivul din care, în opinia lui Bartolo, această practică, odată generalizată, sfîrşeşte prin a trece drept normală.

Rezistenţa în faţa tiranului

Problema rezistenţei în faţa tiranului constituie nucleul lucrării *De Guelfis et Gebellinis*. Autorul se întreabă dacă este licit să aderi la un partid politic într-o cetate. În acord cu întregul său sistem juridico-politic, Bartolo răspunde că totul depinde de scopurile pe care şi le propune partidul. Dacă partidul se gîndeşte la salvgardarea bunei

guvernări, este licit să aderi la acesta, dar dacă partidul ambiționează să se impună comunității pentru a-i asupri pe alții, el devine de îndată nelegitim. Pe de altă parte, a adera la un partid ce-și propune să dea jos un regim tiranic constituie un demers legitim, cu două condiții totuși: cînd nu se mai poate recurge la o autoritate superioară; cînd acțiunea proiectată vizează utilitatea publică, și nu interesul privat, oricare ar fi. Atunci cînd aceste condiții sînt respectate, rezistența față de orînduirea constituită devenită tiranică nu are caracterul unei răzvrătiri; dimpotrivă, ea este licită, dat fiind că nu are în vedere decît binele comun. În această chestiune, Bartolo împărtășește întru totul opinia lui Toma d'Aquino (*Summa*, II^{a} - II^{ae}, qu. 42, art. 2, *in fine*).

În analiza sa, Bartolo știe să armonizeze aspectul juridic propriu-zis cu exigențele sale morale, civile și politice. Om deosebit de admirat, gînditor riguros, Bartolo nu a încetat să se bucure de cea mai înaltă stimă din partea teoreticienilor gîndirii politice în general și ai tiraniei în special, care îi datorează mai ales terminologia și conceptualizările mereu actuale.

Luca da Penna (cca 1310-1390)

Născut în Abruzzes și format la Napoli, juristul și canonicul Luca da Penna a lăsat, printre alte lucrări, un important *Commentaria in très posteriores libros Codicis Justiniani* (Paris, 1509), pe care-l compune între 1354 și 1362, la zece ani după *De tyranno* al lui Bartolo. Luca crede că principele este "sufletul corpului social și că este instaurat în funcția sa de însuși Dumnezeu; astfel încît principele este responsabil doar în fata Domnului"[1]. Prin această remarcă, Luca subliniază și mai mult responsabilitatea principelui în exercitarea puterii sale. Autorul rămîne atent la situația politică a numeroaselor orașe și regiuni din Italia

1. *Dictionnaire de droit cannonique*, art. "Penna, Lucas de", 6.1344 (bibl.); cf. Walter Ullmann, *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna. A Study in Fourteenth Century Legal Scholarship*, London, 1946; Domenico Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, 1968, p. 95 ș.u.; Francesco Calasso, "Studi sul commento ai «Tres Libri» di Luca da Fenne (la nascita e i metodi dell'opera)", *Rivista di storia del diritto italiano*, 5, 1932, pp. 395-458.

oprimate de către tirani. Tiranul asupreşte libertatea, acţionează împotriva legii drepte, distruge concordia civilă, impunîndu-şi voinţa prin frică şi bănuială. În consecinţă, el îşi pierde dreptul la obedienţă din partea supuşilor şi anulează legitimitatea puterii sale. El devine, aşadar, un duşman public ce se face vinovat de crima de lezmaiestate. Luca ajunge la concluzia că fiecare are dreptul de a-l persecuta şi a-l ucide pe tiran. De-acum înainte,

> "a-l ucide pe tiran nu este doar licit, ci echitabil şi drept". În plus, ţinînd cont de exemplele biblice, "apare foarte limpede că legea divină permite, la rîndu-i, uciderea tiranului"[1].

Salutati (1331-1406)

Într-o epocă în care vicisitudinile statelor din Italia alimentează dezbaterile asupra tiranilor, cancelarul senioriei Florenţei, celebrul umanist Coluccio Salutati, se apucă să veştejească tirania lui Gian Galeazzo Visconti, să blameze politica ecleziastică a papilor în legătură cu schisma Occidentului şi să glorifice libertatea de cîndva a poporului roman. Rupînd cu elocinţa epistolară, Salutati se lansează într-o dezbatere pasionată care se dezvoltă în jurul lui Dante: a avut oare dreptate poetul atunci cînd i-a plasat pe ucigaşii lui Cezar în fundul Infernului?

Adevărata miză a problemei vizează politica statelor italiene. Coluccio se află în corespondenţă cu cele mai ilustre personalităţi ale timpului său: Petrarca şi Boccaccio, şi chiar regele Napolelui, Carol III de Duras. Interesat de subiect, Salutati reuneşte comentariile sale într-un tratat intitulat *De tyranno*, pe care-l încheie în 1400. În cele cinci capitole ale lucrării sale, el abordează o mulţime de probleme ce demonstrează preocupările sale istorice, politice, morale şi literare: I) ce este un tiran şi de unde-şi trage numele; II) dacă este licit a ucide un tiran; III) despre

1. Luca da Penna, *Commentaria* (Lyon, 1582), XII, 63, 73-74, 1024-1025, citat de D'Addio, p. 519.

principatul lui Iulius Cezar şi dacă acesta poate fi considerat pe drept cuvînt un tiran; IV) dacă a fost legitim de a-l omorî pe Iulius Cezar; V) dacă Dante a avut dreptate să-i plaseze pe Brutus şi Cassius în cel mai adînc cerc al Infernului ca trădători de cea mai rară speţă.

Formele de guvernare şi definiţiile tiranului

Coluccio deosebeşte trei forme de guvernare:

> *a) regală*, atunci cînd cel ce guvernează îşi urmează impulsurile de prudenţă şi voinţa sa arbitrară, independent de legi, dar urmărind folosul supuşilor săi; *b) politică*, atunci cînd autoritatea guvernantului este limitată de legi, pe care nu le încalcă; *c) despotică*, atunci cînd guvernarea se face în acelaşi fel în care sînt trataţi sclavii şi animalele, singurul criteriu fiind voinţa de conservare (*conservatio*) a ceea ce posedă şi avantajul de a poseda. La drept vorbind — adaugă Salutati —, acest ultim sistem ţine mai puţin de politică, ci de economie. Oricum ar fi, în fiecare din aceste forme de guvernare, dacă cel ce guvernează dă dovadă de orgoliu (*exercere superbiam*), el devine tiran, după cum afirmă pe bună dreptate Grigore cel Mare. (I, § 6-7)[1]

1. *Tractatus De tyranno von Coluccio Salutati. Kritische Ausgabe mit einer historisch-juristischen Einleitung von Francesco Ercole. Ein Beitrag zur Geschichte des Publizistik und des Verfassungsrechtes der italienischen Renaissance*, Berlin, Leipzig, 1914, pp. XII-XIII; *Coluccio Salutatis Traktat Vom Tyrannem. Mit einer Einleitung über Salutatis Leben und Schriften und einem Exkurs über seine philologisch-historische Methode*, von Alfred v. Martin, Berlin, Leipzig, 1913; Salutati, *Il trattato De Tyranno e lettere scelte*, ed. F. Ercole, Bologna, 1942. A se vedea F. Ercole, *Sulle fonti e sul contenuto della distinzione tra tirannia "ex defectu tituli" et tirannia "exercitio". Contributo alla storia della pubblicistica et del diritto pubblico italiano del Rinascimento*, Firenze, 1912; *Id., Da Bartolo all'Althusio. Saggi sula del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze, 1932, pp. 219-390; Ronald G. Witt, "The «De Tyranno» and Coluccio Salutati's View of Politics and Roman History", *Nuova Rivista Storica*, 53, 1969, pp. 434-374; Daniela de Rosa, *Coluccio Salutati. Il cancelliere e il pensatore politico*, Firenze, 1980; M. A. Falchi Pellegrini, *Legittimita, legittimazione e resistenza nella teoria politica medievale. Bartolo di Sassoferrato e Coluccio Salutati*, Genova, 1981. — Nicolai Rubinstein, "The Beginnings of Political Thought in Florence", *The Journal of the Warburg and Courtauld*

De remarcat întrebuinţarea cuvîntului "politică" într-un sens modern, ce va deveni curent, şi a termenului "despotic", ce nu coincide cu "tiranic". Rigoarea terminologică se vede şi în distincţia făcută între tiran şi rege.

> Este tiran cel care, uzurpînd puterea, nu are nici un titlu valabil pentru a exercita dominaţia; sau cel care, guvernînd despotic (*superbe*), comite injustiţii sau nu respectă nici dreptul, nici legile. Dimpotrivă, cel căruia i se încredinţează principatul pe bună dreptate (*jure*) şi care administrează justiţia respectînd legile este un principe legitim. (I, § 9)

Coluccio distinge totodată două tipuri de tirani: tiran în virtutea caracterului interior, a felului de a fi (*habitu*), şi tiran prin comportamentul exterior, în virtutea faptelor sale (*actu*).

Tiranicidul

Coluccio Salutati e, probabil, singurul autor din Evul Mediu ce consacră un capitol întreg problemei tiranicidului. O veche şi îndelungată tradiţie juridică romană aprobă principiul că este licit, întru apărarea unei proprietăţi legitime, "să respingi violenţa atacatorului printr-o apărare pe măsură", "să recurgi la arme pentru a-l respinge pe cel ce te atacă recurgînd la arme". După cum scrie juristul Cassius, dreptul natural "ne dă dreptul de a respinge forţa prin forţă (*vim vi repellere licet*)", ca să citäm formula consacrată. Dacă este legitim să-l omorîm nepedepsiţi pe hoţul care ne ameninţă noaptea cu moartea, cu atît mai legitim este să ne opunem prin forţa armelor, inclusiv prin vărsare de sînge, celui care "încearcă să pună mîna pe puterea publică prin violenţă într-o cetate, dar şi într-o monarhie". Dat fiind că binele public este mai important decît binele particular, este drept, în conse-

---

Institutes, 5, 1942, pp. 198-227; *Id.*, "Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico", *ibid.*, 21, 1958, pp. 179-207; în particular, Max Seidel, "Vanagloria. Studien zur Ikonographie des Fresken des Ambrogio Lorenzetti in der Sala della Pace", *Städel Jahrbuch*, 16, 1997, pp. 35-90; *Id.*, *Dolce Vita. Ambrogio Lorenzettis Porträt des Sieneser Staates*, Basel, 1999.

cinţă, să te opui celor ce încearcă să instaureze o tiranie. Numeroase exemple istorice îl întăresc pe Salutati în ideea sa, conform căreia

> pe bună dreptate (*jure*) este licit, atît în cazul poporului, cît şi al cetăţeanului particular, a rezista nepedepsit (*impune resisti*) celui ce vrea să devină tiran, distrugînd (*opprimendo*) cu cruzime un asemenea monstru prin forţa armelor şi chiar printr-un asasinat sîngeros. (*cum cede et sanguine*; II, § 7)

Cînd este permis să rezişti principelui?

Salutati rămîne la fel de prudent referitor la legitimarea prea facilă a tiranicidului. Concluziile sale se inspiră din cele ale lui John de Salisbury.

> Deşi tiranul este flagelul (*pestis*) cel mai teribil care ar putea să se manifeste în corpul unui popor sau al unui stat, un singur individ sau un număr mare de indivizi nu au dreptul din proprie iniţiativă să tulbure situaţia politică ce a ordonat o instituţie legală sau voinţa poporului şi sancţionează obedienţa sau consimţămîntul tacit ori expres al cetăţenilor. Dă dovadă de înfumurare (*presumptuosum*) şi mai ales de orgoliu (*imo superbum*) cel care se ridică singur împotriva guvernatorului, fie că acesta e Nero, Ezellino, Falaris sau Busiris, în timp ce toţi ceilalţi suportă. Chiar dacă răsturnarea tiraniei (*eversio tyrannica*) este aprobată de popor, dacă o mare fericire este garantată poporului eliberat, şi chiar dacă o laudă pe măsură cu imense bogăţii şi recompense nemuritoare, sînt atribuite eliberatorului sau eliberatorilor, nu-i mai puţin adevărat că însuşi principiul e nedrept, în absenţa unui motiv întemeiat. (*principium tamen, si justa defuit ratio, fuit injustum*; II, § 21)

Frază lapidară prin care Coluccio Salutati pare să fi pus punct discuţiei. Dat fiind că pînă şi cel ce merită moartea, conform opiniei curente, nu poate fi ucis de fiştecine, ci doar din ordinul puterii şi într un mod stabilit de legi; dacă nu se respectă aceste condiţii, se comite o crimă.

Cezar a fost oare un tiran?

În concluzie, făcînd aluzie la judecata lui Cicero, Salutati afirmă că "Cezar nu a fost un tiran, dat fiind că a obţinut şi a exercitat guvernarea într-un mod legal şi pe bună dreptate (*jure non injuria*)". Salutati se arată, aşadar, mirat de vehemenţa lui Cicero atunci cînd acesta din urmă afirmă că dictatorul a fost ucis pe bună dreptate (*jure*) şi că toţi oamenii de bine (*omnes boni*) au sfătuit sau au dorit ori au aprobat moartea sa. Dimpotrivă, funerariile lui Cezar demonstrează că această moarte a provocat un doliu general, atît în sînul poporului, cît şi pentru soldaţii legiunilor. "Ar fi trebuit, dragul meu Cicero — scrie Salutati, în dialog fictiv cu oratorul roman — să-ţi controlezi limbajul atunci cînd vorbeşti, dacă vrei ca elocinţa ta să fie eficientă, astfel încît presupunerile şi spusele tale să nu fie contrazise de evidenţa faptelor."

Salutati ajunge la concluzia că teza ciceroniană a libertăţii republicane nu este decît o himeră, deoarece acei ce au vrut s-o evite asasinîndu-l pe Cezar au avut parte de ea o dată cu Octavian: şi anume prin instaurarea unei monarhii. "Oare nu este un adevăr politic şi în conformitate cu opinia tuturor înţelepţilor că ar trebui să preferăm monarhia tuturor formelor de guvernare, atunci cînd un om bun şi înţelept se află în frunte? Nu există libertate mai mare decît libertatea de a asculta de un principe excelent, atunci cînd el porunceşte lucruri drepte. La fel cum nu există nimic mai sfînt şi mai bun decît universul condus de unul Dumnezeu, şi cu cît guvernarea umană se apropie de acesta, cu atît este mai bună."

Culpabilitatea asasinilor este enormă:

> Ucigaşii lui Cezar nu au doborît un tiran, ci un *pater* al patriei, principele cel mai clement şi legitim de pe pămînt. Astfel ei au comis o crimă împotriva statului la fel de gravă şi de detestabilă ca şi cea ce constă în a dezlănţui un furios şi nebun război civil într-un stat liniştit. (IV, § 19)

Dante i-a judecat pe bună dreptate pe Brutus şi Cassius

Lui Coluccio nu-i rămîne decît să tragă concluziile, examinînd judecata lui Dante referitoare la asasinii lui Cezar. El constată că poetul a raţionalizat "dumnezeieşte" atunci cînd s-a decis să-i plaseze pe trădători în ultimul cerc al Infernului, deoarece trădarea, sub forma credinţei violate, constituie cel mai grav dintre păcate. Juristul se dedă unei exegeze magistrale şi pasionate a descrierii poetice pe care Dante o face celor trei trădători, Iuda, Cassius şi Brutus. Lucifer, cel care l-a trădat pe Dumnezeu, îi mursecă între dinţii fiecăruia din cele trei boturi. Culoarea celor trei feţe îi atrage atenţia lui Coluccio, care le şi explică semnificaţia ascunsă. Prima, faţa lui Iuda, este roşie, dînd la iveală mustrarea de conştiinţă; cea de a doua, a lui Cassius, este palidă din cauza fricii de pedeapsă; cea de a treia, faţa lui Brutus, este neagră la fel cum neagră e pata de pe conştiinţa sa.

> Dante nu s-a înşelat nici din punct de vedere teologic, nici din punct de vedere moral, cu atît mai mult poetic, condamnîndu-i aşa cum a facut-o pe Brutus şi pe Cassius; nu numai că nu s-a înşelat, ci şi a judecat, fără nici o îndoială, pe dreptate (*juste sine dubio judicasse*; V, § 7).

Prin concluzia netă pe care o trage, Coluccio Salutati se pronunţă, asemenea lui Dante, contra opiniei seculare care făcea din Brutus şi Cassius modele de justiţie şi de tiraniciduri, şi nu ucigaşii unui Cezar opresor al libertăţii republicane[1].

Oresme (cca 1320-1382)

Matematician, filozof, economist, teolog, episcop de Lisieux în 1377, Nicole Oresme incarnează omul enciclopedic din perioada Renaşterii timpurii din secolul al XIV-lea, care se dezvoltă în principalele academii

1. Cf. Miola, 1985, *op. cit.*

ale Europei. Pe la 1370, el traduce în franceză, după traducerile latine, *Etica, Politica* şi *Economia* lui Aristotel. Abordarea sa a textului aristotelic este deosebit de importantă, ţinînd cont de calitatea comentariilor pe care le intercalează în textul francez al *Livre de Politique d'Aristote*, după traducerea latină a lui Guglielmo de Mœrbecke. În dedicaţia pe care o face regelui Carol V, el precizează că politica este arta de a guverna pentru binele tuturor.

> Politica este cea care are grijă de treburile publice şi care, graţie prudenţei sale, şi prin balansarea greutăţilor justiţiei sale şi prin constanţa şi fermitatea curajului, şi prin răbdarea cumpătării sale dă leacul salvării tuturor[1].

Aşadar, politica nu este, în opinia lui Oresme, o culegere de precepte pentru a cuceri şi a menţine puterea, oricare ar fi; politica este arta bunei guvernări.

Definiţia şi tipurile de tiranie

Oresme admite, printr-un fel de realism politic, că regii încearcă să "guverneze cît pot de tiranic", "adică printr-o tiranie" (199 *c*; p. 241). Oresme explică, aşadar, că există două sau trei maniere de a defini un tiran şi de a înţelege cuvintele *tiranie* şi *a tiraniza*. În primul rînd, tiran e cel ce "de unul singur guvernează monarhia în propriul său interes şi împotriva binelui public", conform definiţiei curente a lui Aristotel. Totuşi, există mai multe feluri de tirani, deţinînd o putere oligarhică, cum ar fi Cei Treizeci de Tirani ai Atenei, sau o putere democratică.

---

1. Nicole Oresme, *Le livre de Politique d'Aristote*, ed. Albert Dougals Menut, *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s., 1970, partea 6, prefaţă, 3 *c*, p. 44. Cf. Susan M. Babbitt, "Oresme's «Livre de Politiques» and the France of Charles V", *ibid.*, 75/1, 1985; *N. Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, ed. Pierre Souffrin *et al.*, Padova, Paris, 1988; *Autour de Nicole Oresme*, Actes du Colloque, ed. J. Quillet, Paris, 1990. Referitor la problema traducerii, cf. Serge Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Montreal, 1986, pp. 154-171. — Privitor la concepţiile epocii asupra relaţiei dintre puterea pămînteasc şi cea spirituală, a se vedea dezbaterea în jurul celebrului dialog al lui Evrard de Trémaugnon, *Le songe du vergier*, din 1376 (ed. Marion Schnerb-Lièvre, Paris, 1982).

Într-adevăr, "Aristotel spune că poporul este ca un tiran"; la fel, în opinia lui Oresme, democraţia "este foarte rea (*malvese*) şi foarte dezordonată (*desordenee*)" (68 *d*; p. 112). În general, "se numeşte tiran oricine face orice fel de cruzime", de felul celei pe care Diocleţian şi Maximian au exercitat-o împotriva creştinilor.

Tiranie şi despotism

Este cazul să remarcăm că graţie traducerii, Oresme introduce în limba franceză o terminologie politică compusă în bună parte din neologisme. Printre acestea, adjectivul "despotic", pe care-l formează prin latinizarea făcută de Guglielmo de Mœrbecke cuvintelor greceşti: *despotia*, *despotizare*, *despotice*, dar mai ales adjectivul *despoticus*, ce se aplică *principatus*-ului. Astfel, locuţiunea *principatus despoticus* intră în vocabularul politic, cu sensul pe care i-l dă Marsilio da Padova şi William Ockham, opus *principatus*-ului *regalis*[1].

Alegere sau succesiune?

Oresme discută avantajele şi inconvenientele succesiunii, dar şi ale alegerii. Admiţînd că "accederea la tron a unui rege este mai bună dacă acest lucru se întîmplă prin alegere, şi nu prin succesiune", acesta rămîne sistemul cel mai prudent atît timp cît nu provoacă mutaţii ale legilor, nici ale guvernării. ("Toată noutatea este de evitat cît se poate de bine, inclusiv în asemenea lucru mare cum ar fi guvernarea binelui public; dat fiind că noutatea dă naştere discordiei şi aduce tulburări", 114 *a*; p. 154.) Idealul ar fi să poţi combina alegerea şi succesiunea, alegînd dintr-un neam persoana cea mai demnă de a succeda la domnie. În Franţa, constată Oresme, succesiunea şi alegerea se acordă cu legile şi obiceiurile ce dau "dreptul de succesiune acelui din neamul ales care îndeplineşte condiţia dată, fără a mai face o altă alegere" (65 *d* - 66 *a*; p. 109).

---

1. În schimb, Leonardo Bruni va refuza să utilizeze cuvintele care nu aparţin latinei clasice. În traducerea sa a *Politicii* lui Aristotel, Bruni tălmăceşte *despot* prin *dominus* şi *despoteía* prin *dominatio*, sau *herilis monarchia*. Autorii secolului al XVI-lea, cum ar fi Louis Le Roy şi Bodin, caută să traducă *despotès* prin "seigneur" şi *despoticus* prin "seigneurial". A se vedea R. Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a political Term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14, 1951, pp. 272-302.

Dreptul de a-i îndrepta pe tirani

Mulţimea are oare dreptul de a-şi alege principele şi, eventual, are dreptul de a-l "îndrepta"? În opinia lui Aristotel, spune Oresme, acest lucru ar fi posibil în cazul în care comunitatea este formată "din oameni deschişi şi suficient de rezonabili". Oresme se arată mai degrabă rezervat atunci cînd evocă posibilitatea poporului de a-l readuce pe principele nedemn pe calea cea dreaptă. El îl compară pe principele rău "cu cel ce suferă de o boală continuă şi incurabilă". El pare a fi convins — raţionamentele sale vin, în parte, din sfera psihologiei — că nu se poate schimba condiţia tiranului. "Principele tiran nu poate fi îndreptat prin coacţiune sau constrîngere, dat fiind că este mai puternic decît întreaga comunitate supusă." Deoarece principii perverşi sînt greu de îndreptat (*Ecleziastul*, 1:15), ne putem consola, sub tiranie, amintindu-ne (*Ioab*, 15:20; dar şi Cicero) că regimul de teroare nu poate fi decît de scurtă durată.

Oresme rămîne în egală măsură prudent cu privire la legitimitatea rezistenţei la tiranie. El se alătură preceptului evanghelic al Apostolilor ce dezaprobă răzvrătirea şi care poruncesc obedienţă chiar şi faţă de principii nedrepţi, deoarece toţi principii primesc puterea de la Dumnezeu. Oresme stăruie asupra opiniei celor ce afirmă că "tiranii îi menţin contra naturii, prin forţa şi prin violenţa lor, în servitute pe supuşii lor, care sînt prin natura lor liberi" şi că, în consecinţă, este licit în cazul supuşilor lor de a scăpa de tirani "prin forţă şi prin rebeliune", conform adagiului *vim vi repellere licet* (165 *c*; p. 204), este permis să respingi forţa prin forţă. Pentru a răspunde la aceste argumente, el apelează la opinia lui Aristotel:

> Toată mulţimea luată împreună are puterea ordinară de a îndrepta principii, şi cînd toţi împreună sau deputaţii fac asemenea corecţii printr-o singură voinţă, nu este vorba de răzvrătire; şi astfel nu rezistă voinţa lor, deoarece au o putere suverană. (165 *d*; p. 204)

Veghind totuşi să nu forţeze nota în interpretarea sa, Oresme precizează că Aristotel

> nu zice absolut nimic despre faptul că cei buni *fac* răzvrătire, ci că *ar face*. Una este să zici şi alta să faci; şi să spui apoi că nu au făcut-o. Şi prin aceasta se vede că nu este bine, dat fiind că în caz contrar ei ar păcătui dacă nu ar face-o, cel puţin pentru reformarea şi salvarea binelui public [...] Or, este evident, cînd apelăm la raţiune, şi la Aristotel, şi la Sfînta Scriptură, că răzvrătirea nu e de laudă din mai multe cauze. (166 *a*, p. 205)

Oresme împărtăşeşte aşadar opinia lui Aristotel, care nu admite răzvrătirea decît în anumite condiţii; dar, ca şi Aristotel, Oresme nu furnizează nici un fel de elemente pentru a explica aceste condiţii. Totodată, el se arată moderat în comentariul pe marginea fragmentului din Samuel vizînd "dreptul regilor" (*1 Samuel*, 8:10-22), pe care-l interpretează, pe urmele lui Bartolo, ca un expozeu al unui adevărat drept al tiranilor: "Şi din această cauză, acest drept poate fi numit drept tiranic" (110 *a*; p. 150). Prin urmare, Oresme nu furnizează o teorie sistematică a puterii, şi nici a tiraniei[1]. Remarcele sale sînt importante pentru a sesiza starea de spirit şi opiniile politice ale unui om de ştiinţă de la curtea lui Carol V.

1. Oresme (145 *a*) exprimă o opinie interesantă vis-à-vis de noţiunea de servitute voluntară, citînd raţionamentul pe care i-l atribuie lui Origene: "Deoarece a fi serv prin violenţă este mai puţin rău decît a fi serv prin natură şi de bună voie. Referitor la aceasta spune Origene într-o predică: *Quod nulla est miserior servitus quam voluntaria*. Nu există o servitute mai rea decît cea de bună voie". Editorul ştiinţific, M. Menut (la pag. 184 a ediţiei sale), cauţionează acest citat adăugînd între croşete: *"Homilia in Ezech.*, trad. de St. Jérôme, Migne 25.718". Dar, verificînd trimiterea, nu am putut găsi acest citat (un fragment de o oarecare asemănare se află în prima predică, *Migne PL*, 25.730: *"Igitur in captivitatem ducuntur, qui propter peccata sua servitutis meruere supplicia"*). Dacă în Antichitate şi în Evul Mediu expresia *"servitus voluntaria"* este rară (de ex.: Cicero, *Pro Quinto*, 1, 15, 9; Rupert de Deutz [Rupertus Tuitiensis, cca 1075-1129], *De Trinitate et operibus ejus*, *Migne PL*, 167.361 etc.), ideea evocată de Oresme pare să aparţină mai degrabă lui Seneca, *Epistolae ad Lucilium*, 47,17: *"Nulla servitus turpior est quam voluntaria"* (ed. F. Prechar, *op. cit.*, 2.22). Oricum ar fi, reflecţiile lui Oresme cu privire la cele trei specii de tiranie de care vorbeşte Aristotel (*Politica*, IV, 10, 1295 *a* 1-24) nu pierd nimic din valoarea lor istorică şi sînt demne de reţinut.

Wyclif (1328-1384)

De cealaltă parte a la Manche-ului, în Anglia secolului al XIV-lea, oamenii de stat şi oamenii Bisericii sînt confruntaţi cu nenorocirile pe care le provoacă puterea regală şi puterea ecleziastică care, încercînd să guverneze în spiritul respectului pentru obiceiurile ţării şi pentru legile canonice, îşi atrag critici în ceea ce priveşte felul lor de a administra, în special treburile bisericeşti.

John Wyclif este un reformator care-şi manifestă de timpuriu anticlericalismul şi predică viguros reforma Bisericii. În lucrarea sa *Tractatus de civili dominio*, 1376, el admite că puterea seculară este de origine divină şi că trebuie să fie acceptată, cu atît mai mult cu cît obiceiurile au aprobat-o demult. În opinia lui Wyclif, *dominium* reprezintă de cele mai multe ori puterea politică, dar poate desemna la fel de bine şi proprietatea. Cînd vorbeşte despre originea puterii, prin *dominium* Wyclif înţelege suveranitatea ce aparţine lui Dumnezeu (*justum quoad Deum*). Dumnezeu îşi etalează puterea nemijlocit prin el însuşi, fără intermediul clerului. Regele, în schimb, avînd la rîndu-i un *dominium* (*justum ad hominem*), nu-l exercită nemijlocit, ci prin intermediul supuşilor săi vasali.

Obedienţă şi rezistenţă

Obedienţa constituie o datorie a fiecăruia în toate cazurile, fie că e vorba de un regim aristocratic sau de o guvernare monarhică, cu condiţia ca autoritatea să conducă în conformitate cu legile lui Dumnezeu şi cu legile civile. La întrebarea dacă cetăţeanul creştin trebuie să-şi respecte superiorii atunci cînd aceştia sînt nişte tirani (*si Christianus debet potentatibus tyrannizantibus obedire*), Wyclif răspunde afirmativ, dînd exemplul lui Iisus Christos, care nu i se opune nici lui Pilat, nici lui Herod, nici marilor preoţi (*De civili dominio*, I, 28)[1]. Din

1. Wyclif, *Tractatus de civili dominio*, ed. Reginald Lane Poole, 4 vol., London, 1885-1904, 1.199. Cf. Kenneth Bruce McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, London, 1952; Stephen E. Lahey, "Wyclif on Rights", *Journal of the History of Ideas*, 58/1, 1997, pp. 1-20.

motive întemeiate, principiul este valabil şi în cazul ecleziaştilor, care "nu trebuie să murmure împotriva secularilor ce exercită dreptul politic".

În lucrarea sa *Tractatus de officio regis*, 1378, Wyclif afirmă că regele, în calitate de vicar al lui Dumnezeu (*vicarius deitatis*), este dotat cu o putere supremă. În domeniul secular, regele este superior tuturor preoţilor, inclusiv papei. Dar, în domeniul religios, puterea sa se limitează la disciplina ecleziastică (*ad ministrandum ecclesiae*) şi nu se extinde asupra administrării tainelor bisericeşti[1]. Chiar dacă monarhia manifestă tendinţe tiranice (*officium regis pronius est ad tyrannidem; De civili dominio*, I, 28, p. 205), în special atunci cînd devine ereditară, Wyclif îşi manifestă preferinţa pentru forma monarhică.

Cu toate acestea, obedienţa are limitele sale, atunci cînd conducerea autorităţii nu este conformă legilor divine şi umane. Este cazul tiranului, faţă de care supuşii pot acţiona în două feluri.

> Dacă [un rege] este un tiran manifest, supusul îl poate asculta cu credinţă şi poate face un serviciu societăţii (*ad mundum*) încercînd să-i arate adevărul şi să procure concordia; dar el se poate şi revolta, dacă e cazul, contra tiraniei îndîrjite (*tyrannidem obstinatam*), dat fiind că noi trebuie să rămînem credincioşi lui Christ şi legii, mai mult decît oricărei dominaţii seculare... Într-adevăr, omul aduce serviciul umanităţii nu doar atunci cînd rezistă tiranului, dar şi atunci cînd îl ucide. (*non solum resistendo sed etiam occidendo; De officio*, pp. 200-201)

Aiurea, el insistă asupra obedienţei supuşilor faţă de regele lor (*1 Petru*, 2:18). Supuşii trebuie să asculte cu răbdare (*patentia est optima medicina*) de tiranul ce-i hărţuieşte. Dar ei trebuie să reziste cu răbdare şi supunere pînă la moarte (*usque ad mortem si oportet, confidenter et obedienter resistere; ibid.*, p. 8) tiranului ce păcătuieşte contra lui Dumnezeu. Tiranul, de fapt, nu are un *dominium*, adevărata putere politică, ci *potestas*, o autoritate care, de altfel, nu este decît o "putere regală abuzivă (*abusiva*)"[2].

1. Wyclif, *Tractatus de officio regis*, I, ed. Alfred W. Pollard and Charles Sayle, London, 1887, pp. 196-197; bibl. p. 326 ş.u.; Carlyle, 6.54 ş.u.

2. Wyclif, *De officio regis*, I, p. 17; cf. *De civili dominio*, I, 28, p. 199; Carlyle, 6.55.

Dreptul de a-l îndrepta pe principele "păcătos"

Autorul pune şi alte limite obedienţei civile, ce derivă din doctrina sa a păcatului. Principiul rezidă în faptul că oricine se află în starea de păcat mortal nu are un *dominium*, capacitatea sau dreptul de a exercita puterea; principiu ce va fi condamnat la Conciliul de Constanţa, în 1415[1]. În acest caz, supuşii au dreptul de a-i "îndrepta după bunul lor plac pe suveranii ce nu-şi fac datoria"; aserţiune ce va fi la rîndu-i condamnată[2]. Dar cine va fi judecător în această circumstanţă? Autorul nu o specifică în mod clar. În revanşă, el explică faptul că

> ar fi o blasfemie de a susţine că Dumnezeu vrea ca acesta să guverneze (atunci cînd se află în păcat)... exercitînd tirania (*tyranisando*); aceasta ar însemna că Dumnezeu vrea ca un asemenea om chiar să tiranizeze (*tyranniset*) şi, în consecinţă, ca făcînd aceasta, să păcătuiască. Pe de altă parte, după cum afirmă Osea (8:4), Dumnezeu zice profetic despre tirani: "Ei vor guverna, dar nu prin mine". (*De civili dominio*, I, 1; p. 8)

Wyclif este un autor pe cît de interesant, pe atît de complex şi, din acest motiv, nu a putut da tuturor intuiţiilor sale o formă definitivă. Una dintre acestea ar putea fi problema rezistenţei la tiranie; problemă ce nu se pune într-un mod peremptoriu în Anglia epocii sale.

---

1. Din *De civili dominio* (I, 1) se extrage propoziţia 15: "*Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus dum est in peccato mortali*". Cf. Karl Joseph Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. şi ed. Henri Leclercq, t. 7/1, Paris, 1916, p. 224; Pierre Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Paris, 1935, p. 237; Michael Wilks, "Reformatio Regni: Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements", *Studies in Church History*, 9, 1972, pp. 109-130; Stefano Simonetta, "Una riforma prematura? Realizzabilità del progetto di Wyclif", *Il pensiero politico*, 29, 1996, pp. 343-373.

2. Propoziţia 17: "*Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere*".

Fortescue (cca 1385-1476)

În Anglia, dreptul se dezvoltă mai degrabă pe bazele dreptului din moşi-strămoşi decît cele ale dreptului roman, care totuşi exercită o anumită influenţă. Elemente importante ale acestei concepţii juridice particulare se regăsesc în opera lui Sir John Fortescue, magistrat şi sfetnic al lui Eduard IV. Acest autor ne interesează nu atît pentru dezbaterea asupra tiraniei, la care nu aduce vreo contribuţie directă, cît pentru teoria sa privitoare la limitele puterii regale. În cele trei lucrări principale, *De natura legis naturae*, *De laudibus legis Angliae* şi *Governance of England*, Fortescue dezvoltă ideea că dreptul englez este diferit de dreptul roman şi de dreptul francez, care derivă din dreptul roman. Acolo unde dreptul roman afirmă că *"quod principi placuit legis habet vigorem"* şi unde dreptul francez face din rege sursă a legii, Fortescue afirmă că în Anglia regele nu legiferează decît cu consimţămîntul celor trei stări. Pentru a-şi susţine teoria, Fortescue preia de la Toma d'Aquino şi de la Ægidius Romanus deosebirea dintre cele două forme de guvernare, *dominium regale* (regele guvernează conform legilor pe care le dictează) şi *dominium politicum* (regele guvernează în conformitate cu legile făcute de cetăţeni). Autorul inserează aici o a treia formă de *dominium*, pe care o numeşte *politicum et regale*, referindu-se la practica guvernării din Anglia. Dacă puterea regelui Angliei este pur şi simplu *regale*, el poate schimba legile şi impune poporului său anumite sarcini după placul său, în conformitate cu principiul roman *"quod principi placuit"*. Dar fiindcă puterea sa este şi *politicum*, regele e constrîns să respecte legile şi să nu le schimbe fără consimţămîntul poporului, misiune pe care şi-o asumă în timpul ceremoniei încoronării. Respectînd această condiţie, el nu riscă să degenereze în tiran, şi anume "să poată conduce politic (*politice*) poporul său". Aşadar, regii englezi nu trebuie să regrete că domnesc sub un *jugum politicum*, deoarece ei nu pot profita de codul civil "roman" în maniera regilor de pe continent (ca regii Franţei), dar trebuie să se bucure că guvernează asigurînd "maximum de securitate poporului şi lor înşişi", deoarece "libertatea constă în a guverna poporul politic"[1].

1. Fortescue, *De laudibus legum Angliae*, 34, (ed. Stanley Bertram Chrimes, Cambridge, 1949; *On the Laws and Governance of England*, ed. Shelley Lockwood, Cambridge, 1997,

Cu Fortescue, sîntem deja în secolul al XV-lea, epocă în care oamenii de stat, oamenii bisericii şi, la rîndul lor, filozofii şi juriştii continuă să discute despre suveranitate, putere absolută, supremaţie dintre stăpînirea terestră şi autoritatea spirituală. Dar noi fapte ce ţin de tiranie şi de tiranicid repun în chestiune principiile şi bazele puterii civile şi ale puterii ecleziastice.

Între timp, destituirea a doi suverani, unul din Anglia şi altul din Sfîntul Imperiu Roman de naţiune germană, furnizează materie de gîndit: poate oare comunitatea să-şi destituie suveranul sprijinindu-se pe principiul dreptului la rezistenţă?

DREPTUL LA REZISTENŢĂ ŞI DREPTUL DE A DESTITUI SUVERANII

Cei ce reflectează asupra dreptului la rezistenţă nu lasă loc surprizei de a vedea comunităţi ce-şi destituie monarhii. Pe ce principii se bazează dreptul de destituire? Pe dreptul general admis ce-l aveau comunităţile în a-i obliga pe regi şi pe suzerani să respecte legile şi convenţiile stipulate. Vechile cărţi "constituţionale" dau deja dovadă de reciprocitate a drepturilor şi obligaţiilor dintre vasal şi senior. *Consuetudines feudorum*, Codul de drept feudal lombard, compilat în cea mai mare parte în secolul al XII-lea şi elaborat de Iacopo d'Ardizzone între 1220 şi 1233, stabileşte că în orice controversă vizînd fieful şi proprietatea, vasalul şi seniorul trebuie să recurgă la un tribunal superior şi chiar la tribunalul împăratului[1]. — Acelaşi principiu îl găsim în *Les Assies de Jérusalem*,

---

pp. 48-49); Carlyle, 6.142-143; cf. *ibid.*, pp. 172-175. A se vedea Max Shepard, "The Political and Constitutional Theory of Sir John Fortescue", în *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*, Cambridge (Mass.), 1936, pp. 289-319; Felix Gilbert, "Fortescue's «*Dominium regale et politicum*»", *Mediaevalia et humanistica*, 2, 1944, p. 88 ş.u.; James Henderson Burns, "Fortescue and the Political Theory of *dominium*", *Historical Journal*, 28, 1985, p. 777 ş.u.

1. *Consuetudines feudorum*, V, 1; VI, 5, 1; VIII, 29, în *Tractatus illustrium in utaque tum Pontificii, tum Caesarei iuris, De feudis*, t. 10, partea I, Venetiis, 1584, fol. 226 *r-v* (cf. *Consuetudines feudorum: libri feudorum, jus feudale Langobardorum: I, Compilatio antiqua*, ed. Carolus Lehmann, ed. altera curavit Karl August Eckhardt, Aalen, 1971); această normă se bazează pe *Edictum de beneficiis regni Italici* al împăratului Conrad II din 1037; Carlyle, 3.59-60.

culegere de obiceiuri ale regatului Ierusalim (1099-1291), redactate între alţii de Jean d'Ibelin, care stabilesc şi ele obligaţiile seniorului vis-à-vis de vasalul său, pe care nu-l poate atinge, nici corpul, nici bunurile, fără o judecată prealabilă a curţii sale de justiţie ("Suzeranul nu trebuie să pună mîna, nici să-l pună pe altul să-l pedepsească pe vasalul său, fără aprobarea curţii")[1]. Vasalii nu au dreptul, totuşi, la rezistenţă punînd mîna pe arme şi îndreptîndu-le împotriva regelui ("Sire, sînteţi stăpînul nostru, nu vom îndrepta armele contra Dvs.")[2]. Acesta din urmă, în schimb, este constrîns de jurămîntul său să menţină bunele legi şi obiceiuri ale regatului, sub ameninţarea de a-l jigni pe Dumnezeu. Dacă nu-şi ţine cuvîntul dat, poporul nu-l va tolera[3]. — În ale sale *Coutumes de Beauvoisis*, Beaumanoir (Philippe de Rémi, 1250-1296) atribuie unei curţi superioare competenţa în materie de litigiu între vasal şi senior. Atunci cînd seniorul aduce o plîngere la curtea sa împotriva unuia dintre vasalii săi, el nu poate participa la judecată, deoarece sentinţa ţine de resortul vasalilor[4]. — Compilaţia numită *Les établissements de St. Louis* (cca 1272-1273) merge mai departe în acest sens, dat fiind că, după ce aminteşte obligaţiile reciproce dintre cele două părţi, precizează că în cazul în care seniorul refuză a se supune judecăţii curţii sau dacă seduce femeia sau fiica vasalului, acesta din urmă e liber de obligaţiile sale vis-à-vis de senior, iar fieful său va ţine direct de un alt senior superior[5]. În plus, în cazul în care regele refuză să-i facă dreptate vasalului, acesta din urmă are dreptul să-şi întoarcă armele contra lui ("guerroier encontre le roi")[6]. — În peninsula iberică, sînt numeroase

1. Jean d'Ibelin, *Assises*, ch. 196 (*Assises de Jérusalem où recueil des ouvrages de jurisprudence comparés pendant le XIIIe siècle dans les rayaume de Jérusalem et de Chypre*, ed. Arthur Beugnot, 2 vol., Paris, 1841-1843, 1.453-461), Carlyle, 3.53; cf. Gaston Dodu, *Histoire des institutions monarchiques dans le rayaume latin de Jérusalem (1099-1291)*, Paris, 1894.

2. Jean d'Ibelin, *Assises*, ch. 201 (Ed. Beugnot, 1.471); Carlyle, 5.114.

3. *Les livres des assises et des usages dou reaume de Jerusalem sive leges et instituta regni Hierosolymitani*, ed. Edouard Heinrich Kausler, vol. 1, Stuttgardiae, 1839, art. 26 (Assises de la baisse court), p. 62.

4. Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis*, ch. 67, § 1887-1889 (ed. Amédée Salmon, 2 vol., Paris, 1899-1900, 2.453 ş.u.), Carlyle, 3.64-66; cf. Henri Bordier, *Philippe de Remi. Sire de Beaumanoir*, 2 parties, Paris, 1869-1873.

5. *Établissements de St. Louis*, I, 56 (ed. Paul Viollet, 4 vol., Paris, 1881-1886, 2.80), Carlyle, 3.62.

6. *Établissements de St. Louis*, I, 53 (ed. Paul Viollet, 2.75 s.), Carlyle, 3.63.

sentinţele adunărilor sau *Cortes*-urilor din Leon, Castilia şi Aragon, care precizează procedura ce trebuie urmată în diferendele dintre vasali şi rege, ultimul fiind obligat să respecte deciziile curţii sale de justiţie[1]. În conformitate cu un anume număr de documente din secolul al XIII-lea, dacă suveranul aduce atingere *fueros*-urilor sau obiceiurilor vizînd libertatea, concesiunilor şi privilegiilor vasalilor, aceştia din urmă au tot dreptul să i se opună[2]. Conform unei tradiţii care, ulterior, s-a dovedit a fi inexactă, *Cortes*-ului din Aragon din cea de a doua jumătate a secolului al XV-lea i se atribuie un jurămînt pe care deputaţii îl pronunţă la alegerea regelui: "Noi, care valorăm atît cît Dvs. şi care putem mai mult decît Dvs., noi Vă alegem rege cu următoarele condiţii: ca între noi şi Dvs. să fie unul care să comande mai mult decît Dvs."[3]. — Cît despre aria germanică, *Sachenspiegel*, "Oglinda saxonilor", o veche culegere a dreptului din moşi-strămoşi teritorial (*Landrecht*) şi feudal (*Lehnrecht*) compilată de Eike von Repgow (sau Repkow) între 1220 şi 1235, precizează obligaţiile reciproce dintre suzerani şi vasali, precum şi între nobili şi împărat. Definind dreptul la obedienţă, *Sachsenspiegel* admite posibilitatea de a "rezista licit" (*licite resistere*) superiorului.

> Vasalul trebuie să reziste regelui său sau judecătorului său atunci cînd acesta comite o injustiţie şi trebuie să dea dovadă de mînă forte contra lui, chiar dacă acesta din urmă e părintele

1. Carlyle, 5.108 ş.u., după *Cortès de los antiguos Reynos de Léon y de Castilla*, Madrid, 1861-1903 şi *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, Barcelona, 1847 ş.u.; cf. José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos des poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madris, 1988; *Id.*, "Les miroirs des princes dans l'historiographie espagnol (couronne de Castille, XIIIe-XVe siècle): tendences de la recherche", în *Specula principum*, 1999 (ed. A. De Benedictis), *op. cit.*, p. 192-207.

2. Carlyle, 5.114.

3. Această frază va deveni un argument polemic pentru monarcomahii din secolul al XVI-lea; ea este citată de Hotman în *Francogallia* (p. 106), de Bèze în *Droit des magistrats* (p. 38) şi de Brutus în *Vindiciae* (p. 121) şi, pe urmele lor, de alţi istorici. Cu privire la acest text ("Nos que valemos tanto como vos, y que podemos mas que vos, vos hazemos nuestro rey y segnor con tal, que quardeis nuestros fueros, Si no, no!"), a se vedea studiul lui Ralph E. Giesey, *If Not, Not. The Oath of the Aragonese and the Legendary Laws of Sobrarbe*, Princeton, 1968; cf. A. Marongiu, "Nos qui valemos tanto como vos...", în *Homenaje à Jaime Vincens Vives*, Barcelona, 1965, 1.543-550.

sau suzeranul său. Or, prin aceasta el nu violează jurămîntul său de credinţă[1].

Sachsenspiegel prevede cazul unui judecător, conte palatin, care este autorizat să-i judece pe principii Sfîntului Imperiu şi pe însuşi împăratul[2]; acest principiu este confirmat de Dieta de Nürnberg din 1274[3]. Obiceiuri asemănătoare sînt în vigoare într-o mare parte a Sfîntului Imperiu unde, după exemplul *Sachsenspiegel*, se redactează alte "oglinzi ale regelui", cum ar fi *Schwabenspiegel* (1274-1275), *Deutschenspiegel* (1274-1275) şi *Frankenspiegel* (1328-1338)[4]. În conformitate cu unele dintre aceste texte, este admis ca regele să poată fi judecat de către un tribunal ce-l poate declara destituit de pe tron; după destituire, orice sentinţă vizînd onoarea şi viaţa regelui nu ţine decît de autoritatea principilor Imperiului[5]. — În Anglia, articolul 61 din *Magna Charta* (1215) autorizează instituirea unei comisii alcătuite din 25 de baroni care-l poate obliga pe rege să respecte şi să impună "pacea şi libertatea"[6] şi alte măsuri sancţionate de *Charta*. — Printre multe alte culegeri de norme juridice, ce văd lumina zilei în Sicilia (1140-1231)[7],

---

1. *Sachsenspiegel*, III, 78, 2 (*Sachsen-Spiegel oder das Sächsische Land-Recht in dreyen Büchern*, ed. Karl Wilhelm Gärtnern, Leipzig, 1732, p. 493; *Sachsenspiegel V: Landesrecht in hochdeutscher Übertragunt*, Hg. Julius Weiske, Leipzig, 1853; Hans Fehr, "Die Staatsauffassung Eikes von Repgau", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte, Germanistische Abteilung*, 37, 1916, pp. 131-260; Emil Steffenhagen, *Die Entwicklung der Landrechtsglosse des Sachsenspiegels: Einfluß der Buchschen Glosse auf die späteren Denkmäler*, ed. altera curavit K. A. Eckhardt, Aalen, 1977.

2. *Sachsenspiegel*, III, 52, 3 (ed. Gartnern, p. 437); Carlyle, 5.106.

3. *Monumenta Germaniae Historica, Consitutiones*, 3.59, Carlyle, 5.107.

4. Cf. *Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel*, Hg. K. A. Eckhardt und Alfred Hübner, Hannover, 1933; Hans Planitz, *Deutsche Rechtsgeschichte*, bearb. von K. A. Eckhardt, Graz, Köln, 1971; a se vedea consideraţiile lui Harold Joseph Berman, *Law and Révolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), 1983, cap. 9-10.

5. *Sachsenspiegel*, III, 54, 4 (ed. Gärtnern, p. 441); *Schwabenspiegel*, 104 (*Schwabenspiegeldrucke* [1727], ed. Johann Friedrich Schannat *et al.*, ed. altera K. A. Eckhardt, Aalen, 1973; *Le miroir de Souabe*, ed. George Auguste Matile, ed. altera K. A. Eckhardt, Aalen, 1973, p. XIX), Carlyle, 5.117.

6. J. C. Holt, *Magna Carta, op. cit.*, p. 334; cf. Kern, 1915, p. 278 şi Carlyle, 5.120-121.

7. Ortensio Zecchino, *Le assise di re Ruggero II. I testi*, Napoli, 1984; *Id., Le Assise di Ariano, 1140-1990*, Ariano Irpino, 1994; Helene Wieruszowski, "Roger II of Sicily. Rex-Tyrannus in Twelfth Century Political Thought", *Speculum*, 38, 1963, p. 46 ş.u.; *Constitutiones Regum Regni*

sub Ruggero II şi sub Federico II, în Flandra (1111-1200)[1], în Danemarca (1241-1275)[2] şi aiurea[3], o vom cita pe cea din Ungaria. Înainte de invazia tătarilor din 1241, ţara cunoaşte reforme juridice şi legislative ce culminează prin Bula de Aur, pe care regele Andrei II le-o acordă nobililor în 1222. Articolul 31, ultimul, prevede dreptul la rezistenţă:

> Şi dacă se va întîmpla ca noi sau unul dintre succesorii noştri să voim a contraveni dispoziţiilor lui, fie ca în virtutea chiar acestui decret, episcopii, baronii şi nobilii regatului, prezenţi sau viitori, toţi împreună şi fiecare în particular (*universi et singuli*), să aibă pe vecie, şi fără cea mai mică acuzaţie de infidelitate (*sine nota alicujus infidelitatis*), facultatea liberă, atît vis-à-vis de noi, cît şi de succesorii noştri, de a ne contrazice şi a ne rezista (*resistendi et contradicendi*)[4].

---

utriusque Siciliae mandate Friderico II..., Neapoli, Regia Typ., 1786, repr. Messina, 1992, cu o introd. de Andrea Romano (bibl.); Claude Cahen, *Le régime féodal de l'italie normande*, Paris, 1940; Giovanni De Vergottini, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano, 1952; Ferdinand Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, New York, 1960; Berman, 1983, *op. cit.*, cap. 9; a se vedea A. Romano, "«Specula principum» e legislazione regia nell'esperienza dell'Italia meridionale", în *Specula principum*, 1999, *op. cit.*, pp. 171-192; cf. Wolfgang Stürner, *Friedrich II*, 2 Bde., Darmstadt, 1992-2000.

1. Cf. Leopold August Warnkönig, *Flandrische Staats- und Rechtsgeschichte bis zum Jahr 1305*, I, Tübingen, 1835; Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 7 vol., Bruxelles, 1900-1932, 1.292 ş.u.; Raymond Monier, *Les institutions centrales du Comte de Flandre, de la fin du IXe siècle à 1384*, Paris, 1949; pentru epoca modernă, a se vedea Catherine Secretan, *Les privilèges berceau de la liberté. La Révolte des Pays-Bas: aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619)*, Paris, 1990.

2. Cf. Carl-Ferdinand Allen, *Histoire du Danemark depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 2 vol., Copenhaga, 1978, 1.158 ş.u.; *Das jütsche Low, aus dem dänischen übersetzt von Blasius Eckenberger. Mit einer hochdeutschen Übersetzung, den Artikeln Tord Degns und einigen Anmerkungen*, Hg. Niels Nikolaus Falck, Altona, 1819.

3. Cf. Francesco Galasso, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Milano, 1949; Armin Wolf, "Die Gesetzgebund der entstehenden Territorialstaaten in Europa", în *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, Hg. Helmut Coing, I, *Mittelalter*, München, 1973, pp. 517-800 (la care trebuie să ne referim pentru întreaga această parte, atît în cazul surselor, cît şi a literaturii suplimentare); a se vedea diverse studii în *"Colendo iustitiam et jura condendo". Federico II legislatore del regno di Sicilia nell'Europa del Duecento. Per una storia comparata delle codificazioni europee*, Atti del Convegno, Messina, Reggio Calabria, 1995, ed. şi introd. de Andrea Romano, Roma, 1997.

4. "Decretum Andreæ", art. 31, §2, în *Corpus juris Hungarici (Magyar törvénytár 1000-1937 évi törvényczikkek*, ed. Márkus Deszo *et al.*, Budapesta, 1899 ş.u.), 1.157, citat de

Dacă la prima vedere acest drept pare a fi eficient pentru a restrînge sau a controla activitatea legislativă a regelui, în practică el se dovedeşte a fi steril, dat fiind că nici un organ nu este însărcinat cu aplicarea lui în caz de violare a ordinii juridice. În opinia lui Charles d'Eszlary, "cea mai mare eroare a codificării ungureşti a dreptului la rezistenţă este că nu a încercat să prevină violarea constituţiei *ex ante* şi că a autorizat rezistenţa *ex post*, cînd violarea dreptului deja s-a înfăptuit"[1]. Cu toate acestea, luînd în consideraţie epoca în care a fost compus, articolul 31 este remarcabil; în secolele viitoare, orice tentativă de a insera dreptul la rezistenţă în dreptul pozitiv se va ciocni de dificultăţi asemănătoare — fără a le putea surmonta cu adevărat.

Aceste exemple ne demonstrează că în diferite ţări europene[2] din secolul al XIII-lea se reclamă un control "public" (cel puţin din partea puterii intermediare, a clerului, nobilimii, sau a principilor electori din Sfîntul Imperiu) al activităţii administrative a regilor şi a celor mai înalte autorităţi. Unul dintre cele mai importante rezultate ale acestui principiu este destituirea lui Adolphe de Nassau, decretată în 1298 de către un consiliu special, reunit la îndemnul arhiepiscopului de Mayence şi alcătuit din electori şi cîţiva principi ai Imperiului. Sentinţa de destituire enumeră "defectele intolerabile şi periculoase" ale lui Adolphe, ce-l fac "nedemn" de funcţia de rege al romanilor[3].

Wolzendorff, 1916, p. 24, cf. Wolf, p. 724. Cf. Katalin Gönczi, *Ungarisches Stadtrecht aus europäischer Sicht. Die Stadtrechtsentwicklung im spätmittelalterlichen Ungarn am Beispiel Ofen*, Frankfurt pe Main, 1997, p. 95 ş.u.; a se vedea art. lui Elemér Balogh şi D. Quaglioni în *De bulla aurea Andrae II regis Hungariae, 1222*, ed. Lajos Besenyei, Géza Érszegi, Maurizio Pedrazza Gorlero, Verona, 1999, pp. 129-145 şi 157-166. — Pentru epoca modernă, a se vedea Kálmán Benda, "Le droit de résistance de la Bulle d'Or hongroise et le calvinisme", în *Noblesse française, noblesse hongroise, XVIe - XIXe siècle*, ed. Béla Köpeczi et Éva H. Balázs, Budapesta, Paris, 1981, pp. 155-161.

1. D'Eszlary, *Histoire des institutions publiques hongroises*, 3 vol., Paris, 1959-1965, 1.192; cf. *Id.*, "L'influence des *Assises de Jérusalem* sur la *Bulle d'Or* hongroise", *Le Moyen Âge* (Bruxelles), 3-4, pp. 363-378.

2. Printre ţările în care nu vom întîlni asemenea măsuri se numără Rusia, cf. *Documents de droit public relatifs à la Russie medievale*, ed. Marc Szeftel, Bruxelles, 1963; Roger de Portal, *Le Statut des paysans libérés du servage, 1861-1961, recueil d'articles et de documents*, Paris, 1963; Michel Laran et Jean Saussay, *La Russie ancienne, IXe - XVIIe siècle*, Paris, 1975; Marc Raeff, *Politique et culture en Russie, XVIIIe - XXe siècle*, Paris, 1996.

3. *Monumenta Germaniæ Historica, Constitutiones*, 3. 590, Carlyle, 5.119.

Există precedente celebre de destituire ce pun în chestiune extinderea puterii regilor şi a împăraţilor, afirmînd implicit principiul că cel ce conferă autoritate poate la fel de bine s-o sustragă. Cea mai cunoscută este, fără îndoială, destituirea[1] împăratului Frederic II, decretată de Conciliul din Lyon la instigarea papei Innocentiu IV. Aceeaşi autoritate, pe data de 24 iulie 1245, declară destituirea regelui Portugaliei, Sancho II. În Anglia, pe 24 ianuarie 1327, clerul şi nobilimea îl constrînge pe regele Eduard II să abdice; pe 30 septembrie 1399, Parlamentul decretează destituirea regelui Richard II (1377-1399)[2]. Această ultimă sentinţă este deosebit de interesantă, deoarece autoritatea elaborează în cazul dat, pe plan civil, principiile pe care Concilul din Lyon le-a validat pe plan canonic: regele este declarat "nedemn" de funcţia sa şi inabil (*inutilis*) pentru misiunea sa[3]. În Sfîntul Imperiu, la 20 august 1400, arhiepiscopul de Mayence pronunţă în numele electorilor sentinţa de destituire a regelui romanilor, Wenceslas (1376-1419)[4], care este în acelaşi timp împărat (1378-1400) distincţia între cele două titluri nu este doar un detaliu, dat fiind că papa nu concesionase principilor electori decît dreptul de a-l destitui pe regele romanilor, nu şi pe împărat. Prin această sentinţă, colegiul principilor electori pune în valoare de asemenea principiul că autoritatea ce are dreptul de a alege are şi dreptul de a destitui.

Caracterul interschimbabil al celor două jurisdicţii, civilă şi canonică, în materie de destituire a regilor, lasă deschisă posibilitatea

---

1. A se vedea sfîrşitul cap. XI.

2. Edouard Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident. Études sur la politique religieuse de l'Angleterre sous Richard II (1377-1399)*, Paris, 1933; Gerard E. Caspary, "The Deposition of Richard II and the Canon Law", în *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, ed. Stephan Kuttner and J. Joseph Ryan, Civitas Vaticana, 1965, pp. 189-201; Richard G. Davies, "Richard II and the Church in the Years of «Tyranny»", *Journal of Medieval History*, 1, 1975, pp. 329-362; Natalie Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II, 1321-1326*, Cambridge, 1979. – Referitor la problema politică a excomunicării, cf. Francis Donald Logan, *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England. A Study in Legal Procedure from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, Toronto, 1968; Elisabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkley, Los Angeles, 1986.

3. Cf. Edward Peters, *The Shadow King. Rex inutilis in Medieval Law and Literature 571-1327*, New Haven, 1970.

4. Carlyle, 6.182.

legală de a-i destitui pe papi. Într-adevăr, Conciliul de la Pisa din 1409 şi din Constanţa, din 1417, pe urmele colegiului electorilor din Imperiu sau ale înaltei curţi a Parlamentului englez, vor aplica aceleaşi principii juridice atunci cînd vor pronunţa sentinţa de destituire a doi papi[1].

Dreptul de a-i destitui pe suverani, seculari sau spirituali, este revelator al principiului că principele nu constituie sursa, sau singura sursă, a legii, sau că ar fi în tot cazul superior acesteia. Subordonarea puterii constituite faţă de autoritatea legii implică faptul că acest lucru este rezultatul voinţei principelui, dar şi a comunităţii, reprezentată în adunări, *Cortes*-uri sau Parlamente. Acest principiu este înscris în primele carte, obiceiuri sau bule pe care adunările celor trei stări au ştiut să le smulgă suveranilor în mai multe ţări ale Europei.

1. Cf. Giuseppe Alberigo, *Chiesa conciliare. Identita e significato del Conciliarismo*, Brescia, 1981, p. 76; Antony Black, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controverse, 1430-1450*, Cambridge, 1970; *Id., Council and Commune. The Conciliar Movement and the fifteenth-Century Heritage*, London, 1979. Referitor la destituirea papilor, a se vedea Harald Zimmermann, *Papstabsetzung des Mittelalters*, Graz, Köln, Wien, 1968.

Capitolul 13

TIRANICIDUL: GERSON ŞI CONCILIUL DE LA CONSTANŢA (SECOLUL AL XV-LEA)

Toţi acei ce se interesează de teoriile asupra tiraniei şi a tiranicidului din Evul Mediu se vor desfăta cu controversa dintre Jean Petit şi Jean Gerson. Aproape toate argumentele tradiţiei juridice, politice şi teologice se regăsesc în această dezbatere de idei, al cărei interes depăşeşte cadrul unui proces local pentru a investi întreaga naţiune, dar şi *Respublica Christiana*. Într-adevăr, miza dezbaterii vizează, pe plan naţional, lupta intestină dintre burgunzi şi armagnaci, şi pe plan internaţional, Conciliul ecumenic de la Constanţa.

Pentru a-l înţelege pe Gerson, trebuie să ţinem cont de teoriile conciliarismului, doctrină care proclamă preeminenţa autorităţii conciliilor ecumenice asupra autorităţii papilor. Această polemică ia în dezbatere, de asemenea, relaţiile dintre puterea spirituală şi stăpînirea terestră, altfel spus, dreptul de ingerinţă al papalităţii în treburile interne ale regatelor.

Gerson (1363-1429)

Jean Le Charlier, zis şi Gerson, urmează şcoala lui Pierre d'Ailly (1351-1429), cancelar al Universităţii din Paris, funcţie pe care elevul său şi-o va asuma în 1395. Pedagog, teolog, umanist, moralist, Gerson aduce nu doar contribuţii importante ecleziologiei şi doctrinelor conciliare ale epocii sale, dar şi dezvoltă o adevărată teorie asupra tiraniei şi a tiranicidului începînd cu 1407, după asasinarea "execrabilă" a ducelui Luis d'Orléans; cu atît mai execrabilă, cu cît responsabilul de omor este un verişor al victimei, ducele de Burgundia, Jean sans Peur (fără Frică).

Jean Petit şi *Justifications*-urile sale în favoarea ducelui de Burgundia

Ucigaşul, Jean fără Frică, nu se recunoaşte vinovat, nici pomeneală. El decide să se justifice apelînd la ajutorul unui abil apărător, Jean Petit (cca 1360-1411), călugăr, doctor în teologie şi versat în drept, care pledează cauze celebre în faţa Parlamentului din Paris. Totalmente devotat ducelui de Burgundia, Petit se angajează, pe data de 8 martie 1408, să demonstreze în pledoaria sa *Justification du duc de Bourgogne* indignarea legitimă a clientului său ilustru faţă cu orgoliul, idolatria, apostazia şi, în cele din urmă, cu lăcomia ducelui de Orléans. Jinduind din tot sufletul tronul, acesta din urmă comitea, în opinia lui Petit, crima abominabilă de lezmaiestate.

> De curînd ducele Luis d'Orléans fu atît de lacom de onoruri vane şi de bogăţii mondene, jinduind să le obţină pentru sine şi pentru descendenţii săi, şi să smulgă şi să sustragă în posesia lui înalta şi nobila seniorie a coroanei Franţei regelui nostru, împotriva căruia complotează [...], pentru a distruge persoana regelui, a copiilor şi a descendenţilor săi, încît comite crima de lezmaiestate, divină şi umană[1].

Aşadar, Jean sans Peur îl asasinează pe bună dreptate pe tiran, duşman al regelui. Iată silogismul pe care autorul îşi întemeiază

---

1. J. Petit, "Justification du duc de Bourgogne", citat după *La Chronique d'Enguerran de Monstrelet, en deux livres avec pièces justificatives 1400-1444*, 6 vol., ed. Louis-Claude Douët-D'Arcq, Paris, 1867, 1.177-244, aici 223; Alfred Civille, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris, 1932, p. 172, care descrie, în cap. V, manuscrisele lui Petit; trad. latină de E. Du Pin, în *J. Gersonii Opera omnia*, ed. Lud. Ellies Du Pin, 5 t. în 3 vol., Anvers, 1706, 5.15-42. — Cf. Kervyn de Lettenhove, "Jean sans Peur et l'apologie du tyrannicide", *Bulletin de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, 30, seria a 2-a, t. 9, 1861, pp. 558-571; Bernard Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, 1992; *Id.*, "Les campagnes de lettres qui ont suivi le meurtre de Jean sans Peur", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1994, pp. 45-65; Riccardo Fubini, "Congiure e stato nel secolo XV", în *I re nudi. Congiure, assassini, tracolli et altri imprevisti nella storia del potere*, ed. Glauco Maria Cantarella et Franco Santi, Spoleto, 1996, pp. 143-161.

Justificarea, înlănţuind opt "adevăruri" şi nouă "corolare", pentru a demonstra că acest act, pe care unii îl numesc o crimă, nu este decît un gest dictat de onoare şi atestă curajul acuzatului. Evocînd nume de mare autoritate, de la Cicero la John de Salisbury, Jean Petit menţionează, fără a le preciza, anumite legi civile vizînd homicidul, totodată argumentînd că "a-l ucide pe un om în mod licit nu reprezintă un homicid". Lipsa sa de precizie în citate şi în interpretări este însoţită de o lipsă de rigoare în definiţiile tiraniei şi tiranicidului, tirania reducîndu-se la uzurparea unei puteri exercitate cu cruzime. Întreaga argumentaţie confirmă poziţia pe care Petit o prezintă ca fiind "cel deal şaptelea adevăr":

> Este licit ca orice supus, onorabil şi iubitor de adevăr, să-l ucidă pe tiranul trădător sus-numit [ducele d'Orléans] şi neloial faţă de regele său şi suveranul senior.[1]

În pofida slăbiciunii sale teoretice, demonstraţia are un asemenea răsunet încît contemporanii sînt captivaţi de *Justification*, ale cărei copii şi rezumate se răspîndesc imediat. Pledoaria lui Jean Petit obţine succesul sperat: regele îl achită pe ducele de Burgundia prin două scrisori patente, confirmînd întreaga autoritate ce i se cuvine demnităţii lui. Să nu uităm că ducele se bucură de un prestigiu considerabil în virtutea aflării sale la conducerea armatei ce controlează din punct de vedere militar Parisul. Pentru a le replica opozanţilor, Jean Petit lucrează la *Seconde Justification du duc de Bourgogne*, pe care o încheie către sfîrşitul verii lui 1409. Nesatisfăcut de cea de a doua justificare, el reia întregul material pentru a treia oară, în *Traité contre les édifieurs de sepulcres*, pe care-l încheie puţin înainte de moartea sa, în 1411.

1. J. Petit, "Justification du duc de Bourgogne", VIIe verité, în *La Chronique d'Enguerran de Monstrelet*, p. 216; cf. *Gersonii Opera*, 5.10, şi versiunea lui Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (1576), ed. C. E. Rethé, Geneva, 1968, p. 381.

Avizul lui Gerson şi al Conciliului Credinţei

Gerson aşteaptă 1413, doi ani de la moartea lui Jean Petit, înainte de a intra în arenă contra doctrinei tiranicidului. El prezintă un "Memoriu şi dosar contra celor 9 aserţiuni" extrase din prima *Justificare* a lui Jean Petit, în timp ce Facultatea de Teologie de la Paris a pronunţat o primă condamnare a acestuia din urmă. În acel moment, chiar dacă lupta armată între burgunzi şi armagnaci se apropie de sfîrşit o dată cu pacea de la Arras (1414), conflictul facţiunilor continuă pe plan doctrinal pe marginea subiectului tiranicidului: pe de o parte, regaliştii conduşi de Gerson, sprijinit de Pierre d'Ailly; pe de alta, apărătorii ducelui de Burgundia, cum ar fi Martin Porrée, episcop de Arras, Pierre Cauchon, Jean Roques (sau de Rocha), Jean Ferment, duhovnicul lui Jean Petit, Jean de Falkenberg[1] şi pe deasupra două organe pariziene de mare pondere, Facultatea de Decret şi Naţiunea Picardă. În plus, aspectul politic al afacerii se complică prin intervenţia împăratului Sigismund şi a lui Ludovic de Bavaria, ambasador al regelui Franţei, ostil lui Jean fără Frică şi partidului burgund.

Pe data de 9 iunie 1414, Gerson pronunţă "Reprobarea celor 9 aserţiuni" extrase din *Justificarea* lui Jean Petit, iar pe 15, "Conciliul Credinţei" reunit la Paris numeşte o comisie din douăzeci de membri pentru a tranşa chestiunea în cauză. În aşteptarea unei condamnări globale a celor "9 aserţiuni", Comisia, sub preşedinţia lui Sigismund, se grăbeşte, pe 6 iulie, să condamne prima şi cea mai importantă propoziţie desemnată prin incipitul: *"Quilibet tyrannus"*. Să nu uităm că aceste aserţiuni erau ca nişte formule rezumînd părţi ale textului lui Petit, dar că ele nu corespundeau literalmente

1. Cf. Hartmut Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Orden und die Polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des spateren Mittelalters*, Gottingen, 1975 (conţine scrierea lui Falkenberg, *"Satira contra hereses et cetera nephanda Polonorum et eorum regis Jaghel"*); a se vedea Coville, p. 555 ş.u. Implicat într-un conflict dintre Ordinul Teuton şi regele Ladislau, Falkenberg garantează viaţă veşnică oricui va ucide pe acesta din urmă.

acestuia. Iată cele două texte în oglindă, precedate de textul[1] lui Jean Petit, care anunţă principiul general al tiranicidului.

Secvenţa celor trei pasaje ne demonstrează importantele variaţii pe care le suferă textul original al lui Petit. Este suficient să comparăm începutul textului lui Gerson ("Orice tiran trebuie şi poate fi în mod lăudabil şi pe merit ucis", corespunzînd latinei *"Quod quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi"*) cu altele două, pentru a remarca faptul că, în cazul dat, cancelarul forţează în mod sensibil afirmaţia originală a lui Petit, în revanşă, membrii Conciliului se apropie mai mult de textul lui Petit. La fel şi în cazul sfîrşitului, textul lui Gerson ("fără a aştepta sentinţa sau mandatul judecătorului") diminuează

1. În scopul de a le face mai uşor comparabile, extrag toate trei textele din aceeaşi sursă, t. 5 din *Gersonii Opera*, respectiv, col. 107 ("principale assertion qui est de mot en mot, où propre texte, en la première et tierce verité de la Proposition de Petit"), 56 şi 323; cf. Coville, p. 440 şi 522 ş.u.

J. Petit, *Justification du duc de Bourgogne*, cel de al treilea adevăr:

Este licit pentru orice supus, fără nici un fel de mandat sau poruncă, în conformitate cu legile morală, naturală şi divină, a-l ucide sau a face să fie ucis acel trădător şi neloial tiran, şi nu doar licit, dar onorabil şi meritoriu, chiar dacă are o asemenea putere încît suveranul nu-l poate deferi justiţiei...

J. Gerson, "Reprobarea celor 9 aserţiuni", prima aserţiune:

Orice tiran trebuie şi poate fi în mod lăudabil şi pe merit ucis de orice vasal sau supus al său, în orice mod, inclusiv prin întinderea cursei sau flatare sau adulare, fără a încălca nici un jurămînt sau o înţelegere, fără a aştepta sentinţa sau mandatul judecătorului.

Conciliul Credinţei, "Contra celor 9 aserţiuni", prima aserţiune:

Este licit pentru orice supus fără nici un fel de mandat sau poruncă, în conformitate cu legile morală, naturală şi divină, a ucide sau a face să fie ucis orice tiran care prin lăcomie, viclenie, vrăji sau trişare acţionează împotriva salvării corporale a regelui său şi a suveranului senior, pentru a-i smulge nobila şi înalta seniorie; şi nu doar licit, ci şi onorabil şi meritoriu, chiar dacă are o asemenea putere încît suveranul nu-l poate deferi justiţiei.

precauţia lui Petit, respectată de Conciliu ("chiar dacă are o asemenea putere încît suveranul nu-l poate deferi justiţiei")[1].

Mai tîrziu, la Conciliul de la Constanţa, în iunie 1415, Gerson nu renunţă a denunţa, de şapte ori în cincisprezece zile, articolele incriminate, împotriva cărora Părinţii Conciliului trebuie, după părerea sa, să se pronunţe într-o manieră peremptorie.

Avizul Conciliului de la Constanţa

Reunit în 1414 la iniţiativa papei (antipapei) Ioan XXIII şi a împăratului Sigismund, Conciliul de la Constanţa trebuie să înfrunte probleme mult mai grave ce compromit în acel moment unitatea Bisericii, ameninţată de Marea Schismă, precum şi doctrina sa, pusă la îndoială de ereziile lui Jan Hus şi John Wyclif. În plus, trebuie să definească proiectul unei reforme ecleziastice generale şi să hotărască asupra teoriei "conciliare" implicînd superioritatea Conciliului general asupra papei. În centrul acestor probleme majore, Conciliul este invitat să se pronunţe asupra temeiniciei tezelor lui Jean Petit şi ale lui Johannes Falkenberg referitoare la tiranicid.

Reunit în cea de a XV-a sesiune, pe data de 6 iulie 1415, Conciliul de la Constanţa condamnă ca fiind eronată propoziţia *Quilibet tyrannus*:

> Orice tiran poate fi şi trebuie ucis în mod licit şi pe merit de către oricine, vasal sau supus, inclusiv prin manevre secrete, ambuscade şi subtile flatări sau adulări, în pofida oricărui jurămînt de credinţă ce i s-a adus sau a unei alianţe încheiate cu el, chiar şi fără a aştepta o sentinţă sau un mandat al unui judecător oarecare[2].

1. Coville, p. 523.

2. *"Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassallum suum vel subditum, etiam per clanculas, insidias et subtiles blanditias vel adulationes, nonobstante quocumque praestito juramento seu confoederatione facti cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscumque"*; *Gersonii Opera*, 5. 385; *Mansi Concilia*, 27.765-766; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, *op. cit.*, 7/1296; Coville, p. 565; *Dictionnaire de théologie catholique*, 15.2012. Textul condamnat la Constanţa nu este decît primul din cele "7 aserţiuni" ale lui Gerson, din *Œvres complètes*, ed. P. Glorieux, Paris, 1961 ş.u., 10.171. —

După cum putem constata, Conciliul a ales să condamne aserţiunea în felul în care e rezumată, într-o primă versiune, de Gerson, în locul aserţiunii conţinute în textul original al lui Petit sau în versiunea redactată de Conciliul parizian, versiune mai aproape de original. Pare curios, de fapt, că anume Conciliul de la Constanţa condamnă ca fiind eronat şi eretic un principiu ce nu poate fi atribuit în întregime lui Jean Petit. Dar decizia Conciliului devine mai puţin ciudată dacă ne gîndim la faptul că o condamnare a unei aserţiuni extrase direct din textul lui Jean Petit, *Justification*, ar fi implicat într-un mod sau altul condamnarea ducelui de Burgundia. Putem aşadar cîntări, à propos de deciziile comisiilor de la Constanţa, gravitatea ameninţărilor, a presiunii diplomatice, a mijloacelor financiare şi a protestelor oficiale puse în mişcare de ducele de Burgundia.

Oricare ar fi, toate eforturile lui Gerson şi ale apropiaţilor săi, inclusiv duelul său oratoric cu Porrée, nu sînt suficiente pentru a fi ratificată, de către Conciliul de la Constanţa, condamnarea "celor 9 aserţiuni" în întregime. În mod paradoxal, de-a lungul dezbaterilor în contradictoriu, Gerson este chiar acuzat de a fi susţinut mai înainte teza tiranicidului în alocuţiunea sa din 1407, *Vivat Rex*[1]. Cu toate acestea, munca sa nu este în van, dat fiind că pe 16 septembrie 1416, o hotărîre a Parlamentului din Paris interzice tuturor cărturarilor de a preda doctrina tiranicidului şi de a scrie sau a copia texte referitoare la tiranicid.

Cf. Bernhard Bess, "Die Lehre vom Tyrannenmord auf dem Konstanzer Konzil", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 36, 1916, pp. 1-61; Friedrich Schoenstedt, *Der Tyrannenmord im Spätmittelalter. Studien zur Geschichte des Tyrannenbegriffs und der Tyrannenmordtheorie insbesondere in Frankreich*, Berlin, 1938.

1. J. Gerson, "Pour la reforme du royaume", *Œvres complètes*, 7/2.1153-1154; cf. Coville, p. 418 ş.u.

Tiranicidul în viziunea lui Gerson

În ciuda rezultatelor Conciliului de la Constanţa, Gerson continuă bătălia sa contra tiranicidului. Prin reflecţiile sale din diferite scrieri[1], el ne propune o teorie completă asupra tiranicidului, începînd cu comentariul său la aserţiunea *Quilibet tyrannus* care conţine, în opinia sa, chintesenţa[2] tiranicidului:

> Această aserţiune, astfel luată în general de maximă şi în conformitate cu accepţia cuvîntului tiran, constituie o eroare în ceea ce priveşte credinţa noastră şi bunele obiceiuri, fiind împotriva acestei porunci a lui Dumnezeu: *"Să nu ucizi"*... Această aserţiune constituie o subversiune a oricărei afaceri politice şi a fiecărui rege sau principe. În plus, dă mînă liberă şi licenţă multor altor rele cum ar fi fraude şi violări şi, în general, la tot felul de neascultare a supuşilor faţă de suzeranul lor, şi la tot felul de neloialitate şi neîncredere a unora în alţii şi, în consecinţă, la o damnare perpetuă. Item. Cel care afirmă în mod constant o atare eroare şi alţii care-l urmează este eretic şi trebuie pedepsit ca eretic, inclusiv după moarte[3].

---

1. Cele mai importante texte sînt următoarele: "Requête contre les VII Assertions", "Cédule: *oportet haereses esse*", "Mémoire et dossier contre les VII Assertions". Alte memorii şi discursuri sînt practic o repetiţie a ceea ce a spus mai înainte, exceptînd poate ideile ce ţin de concepţia sa asupra politicii: "Discours au roi contre Jean Petit" din 4 decembrie 1413, conţinînd pentru prima dată aserţiunea anonimă (una din numeroasele aserţiuni "semănate cu ocazia acestui blestemat război civil"), *Quilibet tyrannus*, "Chacum tyran". — Cf. Carl Schafer, *Die Staatslehre des J. Gerson*, Köln, 1935; Guillaume Henri Marie Posthumus-Meyjes, *Jean Gerson: zijn kerkpolitiek en ecclesiologie*, S'Gravenhage, 1963; Zofia Rueger, "Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance", *Journal of the History of Ideas*, 25, 1964, pp. 467-480.

2. *"Quae totam fere complecitur doctrinam novem assertionum denuntiatarum cum propositione unde fideliter excerptae sunt"*, Gerson, *"Dialogus apologeticus. Volucer"* (septembrie 1418), *Œvres complètes*, 6.296-304, aici 298; Coville, p. 558.

3. Gerson, "Requête contre les VII Assertions", *Œvres complètes*, 10.171-172; el adaugă adnotări "canonice" la *Non occidere* (*Exodul*, 20:13, Glossa: *auctoritate propria*; nu vei ucide niciodată din propria autoritate; şi *Matei*, 26:52: *Omnes qui gladium acceperunt*. Glossa: *propria auctoritate, gladio peribunt; Notetur in Decretis*, 23, qu. 5); acelaşi comentariu în "Discours au roi contre Jean Petit", 7.1020-1021. Este vorba de comentariul care condamnă Conciliul de la Constanţa.

"Maxima" este eronată din punctul de vedere al doctrinei creştine, al moralei Decalogului; ea este eretică, iar cei ce o susţin merită o pedeapsă "inclusiv după moarte", adaugă Gerson făcînd aluzie la răposatul Jean Petit. Gerson revine, în altă parte, la definiţia tiranului, pentru a preciza că atunci cînd autorii cei mai autorizaţi scriu "că se poate sau că trebuie ucişi tiranii", ei îşi propun să aplice în mod clar această sentinţă unor "tirani publici şi notorii, adică celor ce sînt consideraţi sau reputaţi ca atare de autoritatea suverană sau de către ei, purtătorii autorităţii; deoarece, în caz contrar, fiecare ar putea spune despre oricine că este un tiran acţionînd împotriva regelui său, şi în felul acesta să-l ucidă din proprie autoritate"[1].

În plus, a-l defini pe cineva ca "tiran notoriu" nu este suficient pentru a-l ucide "din proprie autoritate". A-l defini pe cineva ca "tiran notoriu" implică datoria de a-l denunţa autorităţii publice şi suverane, precum şi datoria de a aştepta ca aceasta să găsească un remediu. Dacă cineva neglijează această datorie, riscă să provoace o confuzie generală, "dat fiind că orice supus ar putea spune sau simula că suzeranul nu are remedii, după ce el i se adresase".

Pedepsirea tiranului "public şi notoriu"

Spre a evita arbitrarul în judecata tiranului, Gerson ia în discuţie condiţiile indispensabile pentru a-i cere să se îndrepte. "Notorietatea" tiranului trebuie să fie dovedită în drept şi în fapt: în drept, pentru ca oricine s-o poată traduce în justiţie pentru a-l condamna pe tiran; în fapt, deoarece dovezile trebuie să fie irefutabile. Este imperios ca notorietatea să fie de aşa natură, încît nici o autoritate superioară să n-o poată disimula, nici ascunde ("atît în regat, cît şi în oraş sau în casă"); "altminteri, supuşii cu miile ar trebui să concureze pentru a ucide un singur tiran fără lege şi fără ordin". Trebuie să se evite ca un asemenea tiran să fie tolerat (*tolerare*) pentru ca să nu se întîmple ceva mai rău. La fel, nu trebuie să întîrzii a-l îndrepta şi a-l pedepsi pe un asemenea tiran, sub ameninţarea de a lăsa altora posibilitatea de a-l elimina cu mai multe mijloace şi cu mai multă uşurinţă. Trebuie, dacă

1. Gerson, "Mémoire et dossier contre les VII Assertions", *Œvres complètes*, 10.189.

e cazul, să se ceară ca uciderea tiranului să nu se întîmple într-o manieră insidioasă şi abruptă, în detrimentul sufletului său, cînd e posibil proceda altfel, în conformitate cu utilitatea publică şi pentru mîntuirea sufletului; iar pentru uciderea tiranului să nu se recurgă la mijloace rele în sine, cum ar fi imprecaţiile, sperjururile şi minciunile, deoarece nu trebuie să faci rău în vederea binelui, cum spune apostolul (*Romani*, 3:8). În sfîrşit, nu trebuie să acţionezi din spirit de răzbunare, din ranchiună sau din ambiţie, ci în spiritul respectului legii divine şi civile şi în vederea folosului comun.

Gerson nu filozofează la modul abstract. El are mereu în faţa ochilor asasinarea ducelui de Orléans, asasinat pe care ducele de Burgundia vrea să-l prezinte ca un tiranicid. Într-adevăr, în reflecţiile sale, Gerson pare să fi trecut în revistă "circumstanţele" care ar fi trebuit întrunite pentru ca asasinarea ducelui de Orléans să treacă drept tiranicid. În realitate, el vrea să demonstreze că Jean Petit a comis o eroare de tactică, întemeindu-şi întreaga apărare pe teoria tiranicidului. Gerson ne oferă, fără a vrea (probabil), cheia pentru a înţelege ce este şi trebuie să fie, în opinia lui, un tiranicid. Dacă circumstanţele evocate se adeveresc într-un asasinat, se poate vorbi de tiranicid şi chiar se poate susţine apărarea ucigaşului. În opinia lui Gerson, un tiranicid poate fi legitim în măsura în care toate condiţiile sînt respectate. Or, în situaţia în care se află la Paris, în 1414, ştiinţa sa a tiranicidului îi serveşte ca bază pentru a demola teza lui Petit şi a se arăta un adversar ireductibil al acestei teorii "eretice". Să nu uităm că, dincolo de *Vivat rex!*-ul său din 1407, în lucrarea *Veniat pax!* din 4 noiembrie 1408[1], Gerson justificase tiranicidul lui Cezar — probabil, într-un elan de elocinţă — drept o pedeapsă meritată. Ne putem întreba dacă Gerson nu a sfîrşit, într-un fel sau altul, prin a avea o teorie a lui despre tiranicid, pe care a fost pe punctul s-o prezinte pentru a o corecta şi a o pune la punct pe cea, defectuoasă, a adversarului său, dar pe care n-o pune în evidenţă, pe motiv de coerenţă cu propriile convingeri.

1. Gerson, "Discours au roi pour la reconciliation", *Œvres complètes*, 7/2.1117; Coville, p. 429 şi n. 86.

Urmărind itinerarul intelectual al lui Gerson, vom întîlni încă două problematici ce ocupă un loc considerabil în preocupările sale de canonic şi de gînditor politic: conciliarismul şi galicanismul. Aceste două teme de mare anvergură au legătură cu tiranicidul, chiar dacă această legătură nu este evidentă la prima vedere.

CONCILIARISM ŞI GALICANISM

Doctrina conciliară se dezvoltă între cea de a doua jumătate a secolului al XII-lea şi secolul al XVI-lea şi atinge apogeul la Conciliul de la Constanţa (1414-1418), despre care este vorba aici. Principiul de bază ar fi că autoritatea Bisericii se întemeiază nu atît pe papă, cît pe ansamblul de credincioşi (*congregatio fidelium*). În consecinţă, dacă papa posedă o *plenitudo potestatis*, el o primeşte indirect de la Biserica universală care, la rîndu-i, primeşte direct puterea supremă a lui Christ. Unii autori susţin că papa este învestit cu puterea sa prin delegare, în vederea binelui Bisericii. De partea sa, Conciliul general reprezentînd toată Biserica are o autoritate superioară celei a papei. Această veche doctrină, infirmată prin *Dictatus papae* de Grigore VII şi care continuă să fie puternic contestată de teoriile altor canonici, îşi reia avîntul după controversa ce-l opune, în 1303, pe Filip cel Frumos lui Bonifaciu VIII, papă care ajunge să fie acuzat de erezie. Altminteri, à propos de papa "eretic", doctrina conciliară va găsi argumente canonice în sursele *Decretum Gratiani*[1]. Sprijinindu-se pe autoritatea teologilor prestigioşi cum ar fi Guillaume Durand, Marsilio da Padova şi William Occam, teoria conciliară întruneşte numeroşi adepţi în perioada schismei ce loveşte Biserica între secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Autoritatea Bisericii universale, reprezentată de către un Conciliu general, este superioară celei a papei, atunci cînd acesta cade într-o eroare doctrinală sau susţine o erezie. Conciliul poate fi convocat, de-acum înainte, de către împărat, susţine Francesco Zabarella (*Tractatus des scismate per imperatorem tollendo*, 1408), Pierre d'Ailly (*Tractatus de materia concilii generalis*[2]; *Tractatus de ecclesiae, concilii*

1. Dist. 40, can. 6 (Friedberg, 1.146): *"negligens fraternae salutis, damnatur"*.

2. A se vedea ed. lui Francis Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition*, New Haven, 1964; J. Quillet, "Les doctrines politiques du cardinal

generalis, romani pontificis et cardinalium autoritate, 1417) şi Gerson (*De unitate ecclesiastica*, 1409; *De potestate ecclesiastica et origine juris et legum*, 1417). Principiile doctrinei se traduc în articole de drept canonic în secţiunile IV şi V ale Conciliului de la Constanţa, respectiv, pe 30 martie şi 6 aprilie 1415. Ele stabilesc că Conciliul general reprezintă Biserica militantă, ce-şi deţine puterea direct de la Christ şi care, prin urmare, este superior papei în problemele ce vizează credinţa şi reforma Bisericii.

Plenitudio potestatis şi destituirea papei

Cît despre prerogativele puterii papale, Gerson atribuie autoritatea supremă Bisericii reunite în Conciliul general, care poate dicta norme obligatorii pentru toţi credincioşii, inclusiv pentru papă. Aşadar, papa nu posedă o autoritate ce ar putea să se sustragă controlului conciliului (*De potestate ecclesiastica*, p. 218)[1]. Acesta din urmă poate fi convocat, în anumite circumstanţe, fără papă, şi-l poate supune pe papă în persoană unei judecăţi (p. 229). Cu toate acestea, Conciliul nu poate exercita puterea supremă în absenţa papei, atunci cînd acesta din urmă tocmai a murit sau a fost destituit (p. 235). În alte texte redactate în aceeaşi epocă, Gerson continuă să caute o împărţire echitabilă a suveranităţii între papă şi conciliu, atribuindu-i primului o plenitudine "subiectivă şi monarhică", celui de al doilea, o putere ce se manifestă în mod *"regulative et suppletive"* (*"Arbor de origine juris et legum"*)[2].

Pierre d'Ailly", în *Antiqui und Moderni, Miscellanea Mediaevalia*, 9, 1974, pp. 345-348; cf. B. Guenée, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1987, pp. 125-300.

1. Gerson, *Œvres complètes*, 6.210-250, din 2 februarie 1417. Cf. John B. Morral, *Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960; Bruno Bertagna, "Il problema della *plenitudo potestatis* nella dottrina di Giovanni Gersone (1363-1429)", *Apollinaris*, 43, 1970, pp. 555-612; Paul De Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Paris, 1973; Louis B. Pascoe, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Leiden, 1973. — *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee*, Hg. Remigius Bäumer, Darmstadt, 1976; C. J. Nederman, "Concilliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought", *History of European Ideas*, 12/2, 1990, pp. 189-209.

2. Gerson, *Œvres complètes*, 9.177.

Cît despre dreptul de a-l destitui pe papă, Gerson se exprimă în 1409, către sfîrşitul Conciliului de la Pisa (august 1409), în *"De auferibilitate [sponsi] papae ab Ecclesia"*[1]. Conciliul îl poate destitui pe papă din jurisdicţia papală printr-un proces şi o sentinţă, dar nu-l poate lipsi de demnitatea episcopală, care este de ordin sacramental. Este important să remarcăm, referitor la cele afirmate mai sus, că Gerson susţine teza sa recurgînd la un argument politic şi sprijinindu-se pe autorităţi profane, cum ar fi Aristotel. Acesta din urmă demonstrase în cea de a V-a carte a *Politicii* că

> în ansamblul ei (*tota*), comunitatea are dreptul de a-l îndrepta pe principe, respectiv a-l destitui, dacă acesta persevereză într-o manieră iremediabilă. Această putere este irevocabilă şi inalienabilă (*inauferabilis et inabdicabilis*) din partea unei comunităţi libere, care poate decide după bunul său plac în ceea ce priveşte treburile sale, şi nu poate fi suspendată prin apropriere sau printr-o lege, oricare ar fi. Din cel mai întemeiat motiv, Biserica are acest drept (*De auferibilitate*)[2].

Gerson continuă să studieze şi să definească dreptul de a-l destitui pe papă ce aparţine Conciliului general, răspîndindu-şi doctrina printre prelaţi ce se reunesc la Constanţa. De fapt, pentru a ieşi din impas, Conciliul de la Constanţa, după ce-l destituise pe Ioan XXIII, trece, pe data de 26 iulie 1417, la destituirea canonică a lui Benoit XIII şi la alegerea, în octombrie, a noului papă, Martin V, marcînd astfel sfîrşitul schismei şi încheierea conciliului.

---

1. *Ibid.*, 3.294-313.

2. *Ibid.*, 3.302. — Raţionalizînd prin analogie, J. N. Figgis (*Studies of political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge, 1907 [1998], p. 48 ş.u.) remarcă faptul că, à propos de teoria galicanismului, argumentul "democratic" îşi face intrarea, extinzîndu-se din domeniul spiritual asupra celui secular; astfel, principiul conform căruia autoritatea poporului reunit în adunare o precedă pe cea a regelui — principiu care nu este nou — redevine actual. Cf. F. Oakley, "Figgis, Constance and the Divines of Paris", *American Historical Review*, 75, 1969, p. 368 ş.u.

Gerson, părinte al galicanismului?

Principiul superiorității Conciliului general asupra autorității papei este unul dintre pilonii doctrinei ce afirmă libertățile și concesiunile Bisericii din Franța, numită timp îndelungat "Biserica Galicană", în raport cu Biserica Romană. În secolul al XV-lea, teoria galicană aproape că și-a însușit caracteristicile principale după controversa dintre Filip IV și Bonifaciu VIII (1296-1303), care pune la grea încercare autonomia seculară și ecleziastică a Franței față cu ingerințele jurisdicției papei. Pe de altă parte, după o perioadă tumultuoasă a Marii Schisme și ca urmare a dezbaterilor doctrinale asupra mișcării conciliare, regele Franței se poate considera completamente independent de Roma în domeniul stăpînirii pămînteşti și chiar cu privire la anumite drepturi asupra bunurilor Bisericii, care rămîne, la rîndu-i, relativ independentă de papă grație menținerii propriilor sale libertăți. Regele păstrează, în plus, dreptul de a accepta sau de a refuza să aplice legislația pontificală în regat, în particular, bulele și ordonanțele ce vizează disciplina ecleziastică. Va trebui să așteptăm secolul al XVI-lea și chiar al XVII-lea pentru a vedea "libertățile Bisericii galicane" fixate în tratatele celor mai buni juriști și canonici ai epocii.

Este important să semnalăm că, în 1418, în opusculul său *"De sententia pastoris semper tenenda"*, Gerson face uz de expresia "ecclesia gallicana", căreia îi recunoaște "antiquae et legitimae libertates"[1]. De fapt, dat fiind că a apărat prerogativele Bisericii galicane și preponderența conciliului ecumenic asupra papei, Gerson va fi considerat ca unul dintre fondatorii mișcării numite "galicanism ecleziastic" și "galicanism politic"; teoria sa se va numi "gersonism" în elaborările propuse, între secolele al XVI-lea și al XVII-lea, de Paolo Sarpi și Edmond Richer. Dar, luînd în considerație starea doctrinei autorului în cel de al doilea deceniu al secolului al XIV-lea, ar fi hazardat să facem din Gerson un galican în sensul deplin al cuvîntului și să-l considerăm un teoretician desăvîrșit al galicanismului.

1. Gerson, *Œvres complètes*, 6.291-293.

Dreptul papilor de a-i destitui pe regi şi tiranicidul

În ciuda tuturor acestor dezbateri, atît legitimitatea tiranicidului, cît şi dreptul papal de excomunicare a regilor rămîn, într-un fel, insuficient definite. Cît despre acesta din urmă, papii şi canonicii Curiei pontificale sînt convinşi de dreptul lor şi nu vor ezita să-l exercite atunci cînd va fi cazul. Altminteri, Reforma protestantă le va oferi posibilităţi sporite de a-i excomunica pe regii consideraţi eretici, în caitatea lor de reformaţi, şi tiranici, atunci cînd nu se supun Bisericii-Mamă. În aceste circumstanţe, tiranicidul va avea un rol aparte. De fapt, Decretul de la Constanţa din 1415 ce condamnă tiranicidul nu-l menţionează pe Jean Petit, de frică să nu trebuiască a-l înfrunta pe ducele de Burgundia, Jean fără Frică. Această omisiune, dezaprobată de Gerson, lasă să se presupună că, în realitate, condamnarea tiranicidului nu este un fapt împlinit. Or, în 1418, Universitatea din Paris revocă toate acuzaţiile ce ar putea aduce atingere onoarei ducelui de Burgundia; sîntem imediat după masacrul armagnacilor, masacru săvîrşit la Paris de burgunzi, sprijiniţi de poporul dezlănţuit, în noaptea de 28 spre 29 mai. Ducele de Burgundia, stăpîn pe un Paris terorizat, are grijă să reabiliteze memoria lui Jean Petit printr-o ordonanţă semnată de rege la 6 octombrie 1418[1], în care Gerson şi colegii săi, d'Ailly, Jourdin şi alţii, sînt blamaţi şi dezavuaţi pentru eforturile lor la Conciliul de la Constanţa.

Doctrina tiranicidului, urmînd într-un anumit fel destinul apologetului său, se pomeneşte dintr-o dată reabilitată sau, cel puţin, repusă în chestiune.

1. *Ordonances des roys de France de la troisième race*, ed. Eusèbe Laurière, Denis-François Secousse *et al.*, 21 vol., Paris, Imp. Royale, 1723-1849, 10.485; Victor Martin, *Les origines du gallicanisme*, 2 vol., Paris, 1939, 2.224; cf. *Id.*, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1929.

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cartea a II-a

EPOCA MODERNĂ

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 14

UMANISM ŞI POLITICĂ

"Modern"[1] este adjectivul pe care autorii din Evul Mediu au început să-l folosească, către sfîrşitul secolului al V-lea, pentru a-i deosebi pe autorii *antiqui* de *moderni*, cei ce au scris după venirea lui Christ. De-a lungul secolelor, acest termen a sfîrşit prin a indica ceea ce este recent şi care se deosebeşte prin calitatea sa în raport cu ceea ce-l precedă. Umaniştii italieni din secolele XIV-XV vorbesc despre un *nova aetas*, pentru a deosebi epoca lor de cea precedentă. Intelectualii Renaşterii conştientizează această schimbare, ceea ce se face simţit în activitatea lor din diverse domenii de interes.

Filozofia şi ştiinţa încep a se detaşa de teologie. În domeniul religiei, unitatea lumii creştine, *respublica christiana*, se descompune, dînd naştere altor confesiuni, ce vor ieşi din Reforma protestantă. În domeniile politic şi juridic, ideea unei surse unice a puterii şi a dreptului, pe care o întruchipează Imperiul, evoluează puţin cîte puţin şi face loc recunoaşterii suveranităţii regatelor separate şi a statelor-cetăţi. În mare măsură, tradiţia consideră că Dumnezeu este la originea suveranităţii Bisericii şi a statului ("nu este stăpînire care nu ar veni de la Dumnezeu", *Romani*, 13:1); în prezent, teoriile vizînd "contractul social" şi "suveranitatea populară", care se afirmă mereu din ce în ce mai limpede, încearcă sa facă din popor singura sursă a acestei suveranităţi. În particular, dezbaterea cu privire la tiranicid depinde din ce în ce mai mult de doctrina dreptului natural în care antagonismul dintre cele două concepţii fundamentale, voluntaristă şi raţionalistă, se va rezolva în favoarea celei din urmă.

1. Cf. Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittealalters*, Köln, 1957.

Raţionalism şi voluntarism

Două poziţii teoretice ni se par reprezentative pentru aceste curente de gîndire: cea a lui Toma d'Aquino (†1274) pentru raţionalism şi cea a lui William Occam (†1349) pentru voluntarism. În opinia lui Toma d'Aquino, dreptul natural reprezintă o parte a legii eterne ce se află înscris în raţiunea divină, din care face parte şi raţiunea umană. Iată de ce omul poate cunoaşte legea dictată de raţiunea divină. Această lege e apropiată de legea naturală, despre care au vorbit autorii Antichităţii, în special stoicii. Dreptul natural coincide cu raţiunea şi, în consecinţă, nu este modificabil prin voinţa lui Dumnezeu, care coincide la rîndu-i cu raţiunea. Această concepţie nu este împărtăşită de William Occam, în opinia căruia dreptul natural depinde de voinţa lui Dumnezeu. Acesta poate modifica după bunul său plac dreptul natural, raţiunea nefiind decît un mijloc prin care omul poate cunoaşte voinţa divină. În această instabilitate, Jean de Gerson explică principiul fundamental al voluntarismului printr-o frază celebră, cu rezonanţe augustiene: "Nimic nu este rău decît în cazul în care este prohibit de Dumnezeu, nimic nu este bine decît în cazul în care este admis de El; Dumnezeu nu ne aprobă acţiunile deoarece acestea sînt bune, dat fiind că acestea sînt bune deoarece Dumnezeu le aprobă"[1]. Raţionalistul Grégoire de Rimini (†1358), chiar dacă e format la şcoala lui Occam, este atît de profund convins de coincidenţa dintre dreptul natural şi dreapta judecată (*recta ratio*), încît afirmă: cel ce acţionează împotriva normei raţiunii păcătuieşte, chiar şi în ipoteza că Dumnezeu, raţiunea divină, nu există[2]. Cugetare adîncă, pe care Hugo Grotius şi-o va atribui, la începutul

1. Gerson, "De vita spirituali animae", *Œvres complètes*, 3.124; Fassò, 2.15; cf. Michel Villey, *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, t. 4: *La formation de la pensée juridique moderne (L'humanisme et le droit)*, Paris, 1965.

2. *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super primum et secundum Sententiarum*, II, dist. 34, qu. 1, art. 2 (De acceptione peccati actualis), prima conclusio: *"Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret"* (ed. A. Damasus Trapp *et al.*, 7 vol., Berlin, 1981-1987, 6.235); a se vedea Haggenmacher, 1983, p. 483; cf. Fassò, 1.296 ş.u.; cu privire la precedentele medievale, cf. Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gottingen, 1990, p. 94. — Cf. Gordon Leff, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century*, Manchester, 1961.

secolului al XVII-lea, ca pe unul dintre temeiurile şcolii de drept natural (sau justnaturalismul).

Dezbaterea dintre voluntarişti şi raţionalişti continuă de-a lungul epocii moderne între teologi şi jurişti, moralişti şi teoreticieni ai gîndirii politice. Niciodată tirania şi tiranicidul nu au fost luate în discuţie cu argumente juridice, teologice, filozofice şi istorice atît de pertinente ca în aceste secole.

Erasm (cca 1469-1536) şi ororile tiraniei

Erasm din Rotterdam şi Thomas Morus ilustrează, într-o manieră convingătoare, continuitatea spirituală dintre epoca medievală şi epoca modernă. Maeştri ai umanismului european, ei au militat, pe durata vieţii, pentru concordia civilă şi religioasă, dar şi pentru pacea între popoare.

În materie de tiranie, ei privilegiază aspectul moral al problemei. Erasm îşi dezvoltă teoria asupra tiraniei în lucrarea *Institutio principis christiani*, datînd din 1516, dedicată tînărului principe Carol al Austriei, viitorul împărat Carol Quintul. Primul capitol este consacrat descrierii imaginii respingătoare, dacă nu de-a dreptul demonice, a tiranului. Autorul face o deosebire netă între principele bun şi tiran, referindu-se la binele public şi la libertatea supuşilor, cele două elemente ce stau la baza oricărei guvernări bune.

> Este aceeaşi diferenţă ce există între un părinte blajin şi un patron crud: primul este bucuros să-şi sacrifice viaţa pentru copiii săi, celălalt nu veghează decît asupra profitului său, a capriciilor sale, fără a se îngriji de necesităţile supuşilor[1].

Binele public, iată ce conferă întreaga legitimitate oricărei autorităţi, inclusiv autorităţii principelui. Iar în interiorul acestei legitimităţi, gradul de libertate de care se pot bucura supuşii constituie dovada vitalităţii sale.

1. Érasme, *Institutio principis christiani, Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, t. 4/1, Hg. O. Herding, Amsterdam, 1974, pp. 152-153.

> Dat fiind că natura a creat toţi oamenii liberi şi deoarece sclavia a fost introdusă împotriva naturii, lucru recunoscut inclusiv de legile păgînilor, trebuie să te gîndeşti la aceasta: nu este demn de un creştin a pretinde să-şi exercite dominaţia asupra altor creştini, pe care legile nu-i consideră sclavi, şi că însuşi Christ a desfiinţat orice sclavie.

Autoritatea principelui creştin se sprijină, aşadar, pe două principii, ce implică reciprocitate: din partea supuşilor, liberul consimţămînt; din partea principelui, o guvernare ce nu pierde nicicînd din vedere interesul public. Pe aceasta se întemeiază raportul juridic mutual dintre popor şi principe (*mutuum jus populi ac principis*).

Dar condiţia ideală a unui raport echitabil dintre guvernant şi guvernaţi nu-i pune pe aceştia din urmă la adăpost de anumite derapaje ale principelui. Principele trebuie să ştie a-şi doza autoritatea, dat fiind că o întrebuinţare excesivă a puterii va degenera uşor în tiranie. Erasm îl pune în gardă faţă cu acest pericol pe principele creştin, însărcinat cu responsabilităţi spirituale.

> Dacă a domina este aspectul caracteristic principilor păgîni, dominaţia nu convine creştinilor... În cazul acestora din urmă, principatul este administraţie, nu dominaţie; domnia este un bun oficiu, nu o tiranie... Trebuie să te gîndeşti că dominaţia, imperiul, domnia, maiestatea, puterea sînt termeni ce le convin păgînilor, nu şi creştinilor. A domni peste un imperiu creştin nu înseamnă altceva decît a-l administra, adică a face bine şi a-l salvgarda.

Principele nu trebuie să uite că la origine regii erau aleşi prin consimţămîntul poporului pentru virtutea lor, despre care se spunea că este eroică şi aproape de zei. Rolul de guvernant este, aşadar, cel al unui părinte. Erasm vrea să modereze ambiţia suveranilor care aspiră să guverneze cu toată forţa de care dispun.

> Principele trebuie să se ferească a pronunţa dictonul mai mult decît tiranic: "Astfel vreau, astfel poruncesc, fie ca voinţa mea să aibă forţă de argument". (Iuvenal, *Satire*, VI, 223) Cu atît

mai mult, maxima pe care toţi o vor blama de-acum înainte: "Să mă urască, numai să se teamă de mine" (Seneca, *De clementia*, I, 12, 4 şi II, 2, 2). Ar fi mai bine pentru tiran, sau şi mai bine pentru omul efeminat, de a urma voinţa nemăsurată a sufletului, deoarece teroarea nu a fost niciodată o garanţie a duratei.

Erasm studiază în profunzime natura tiraniei. O cunoaşte din experienţa personală şi graţie culturii sale, ecleziastice şi profane, din care citează abundent, de la Sfînta Scriptură şi autorii greci şi latini la Părinţii Bisericii. Nu neglijează nici un aport pentru a ilustra, în ochii tînărului principe, daunele şi ororile tiraniei[1].

Iată, în oglindă, epitetele regelui şi, respectiv, ale tiranului, pe care Erasm le extrage de la un autor antic.

Este important să ştim prin ce epitete Iulius Pollux marchează diferitele nume şi calităţi ale regelui şi ale tiranului cu referire la împăratul Commodus, pe care-l instruise în tinereţea sa:

Cînd vreţi să lăudaţi un Rege, spuneţi-i că este un Părinte, cuminte, liniştit, blînd, prevăzător, echitabil, uman, mărinimos, liber, dispreţuind bogaţiile, deloc supus pasiunilor sale, stăpîn pe sine însuşi, stăpîn al plăcerilor sale, făcînd uz de raţiune, de judecata perfectă, clarvăzător, circumspect, puternic în sfaturi, drept, sobru, slujindu-l pe Dumnezeu, grijuliu în ce priveşte treburile supuşilor săi, stabil, ferm, infailibil, gîndindu-se la lucruri mari, plin de autoritate, iscusit, rezonabil şi activ în afacerile

Veţi blestema Principele rău în felul următor: tiranic, crud, feroce, violent, luînd binele aproapelui său, avid de bogăţii şi, cum spune Platon, lacom de bani, răpitor sau, cum spune Homer, devorator al poporului, trufaş, arogant, greu accesibil, greu de abordat, aspru în vorbe, rău la mînie, uşor de iritat, teribil, turbulent, sclav al plăcerilor sale, intempestiv, fără moderaţie, nesocotit, inuman, injust, maladiv, nedrept, impiu, fără spirit, inconstant, uşor de amăgit, dificil, dedat cu cruzime voluptă-

1. Cf. Mesnard, 1936, pp. 118-127; D'Addio, 1987, pp. 547-550.

sale, grijuliu cu supuşii săi, apărător al lor, prompt în a face bine aproapelui său, încet la răzbunare, cert, constant, inflexibil, înclinat spre justiţie, mereu atent la ce se spune despre Principe, asemănător balanţei, uşor accesibil, plăcut a-l aborda, comod pentru cel ce vrea să-i vorbească, agreabil, expus fiecărui, grijuliu cu cei ce-l ascultă, iubindu-şi soldaţii, nobil şi veghetor pe timp de război, dar fără a-l afecta, iubind pacea, înclinat să corecteze obiceiurile poporului, expert în misiunea sa de conducător şi de Principe, ştiind să facă legi bune şi salvatoare, născut spre binele altuia, şi de speţă divină.

ţilor, incorigibil, injurios, autor de războaie, supărător, iute la mînie, intolerabil[1].

Erasm îşi propune să-l educe pe tînărul principe în spiritul urii faţă de tiran, amintindu-i legea străveche:

> A fost o perioadă în care se decretau onoruri divine în cinstea celui ce guverna bine; dimpotrivă, contra tiranilor era în vigoare o lege astăzi valabilă în cazul lupilor şi al urşilor: din contul statului era plătită o recompensă celui ce izbăvea comunitatea de duşmanul public[2].

---

1. *Codicille d'or ou petit recueil tiré de l'Institution du Prince Chrestien composé par Erasme. Mis premierement en François sous le Roy François Ier; et a présent pour la seconde fois*, s. l. [Amsterdam, Elzevier], 1665, pp. 131-134; cf. *Institutio*, *Opera omnia*, 4/1.159-162; Lester K. Born, "The Perfect Prince. A Study in 13th and 14th -Century Ideals", *Speculum*, 3, 1928, pp. 470-504; M. Isnardi-Parente, introd. la ediţia sa a *Educazione del principe cristiano*, Napoli, 1977; Érasme, *Guerre et paix dans la pensée d'Erasme*, ed. Jean-Claude Margolin, Paris, 1973. Cf. D. Tracy, *Erasmus. The Growth of a Mind*, Geneva, 1972; Tracy, *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*, Toronto, 1978. — Iulius Pollux, lexicograf din secolul al II-lea d. Ch., în serviciul împăratului Commodus (Lucius Ælius Aurelius Commodus), este autorul *Onomasticon*-ului din care Erasm extrage pasajul citat: I, 40-42 (ed. Guilielmus Dindorfius, t. 1, Lipsiae, 1824, p. 14 ş.u.).

2. Érasme, *Institutio*, 4/1.162.

Astfel, principele nedrept să ia seama, dat fiind că trăieşte sub ameninţarea unui tiranicid.

MORUS (1478-1535), MARTIR AL TIRANIEI

Thomas Morus "avea o aversiune cu totul deosebită pentru tiranie", scrie Erasm[1] unui prieten. Morus trăieşte dimensiunea tiranică a regalităţii pînă în ultima sa zi, în 1535, atunci cînd călăul regelui îi taie capul. El a scrutat problema tiraniei începînd cu anii 1514-1518, pe cînd redacta *Richard III*, rămas neterminat şi inedit. Primele măsuri legislative ale lui Henric VIII au deşteptat în el bănuiala că regalitatea ar putea degenera în tiranie, mai ales atunci cînd constată cu cît cinism au fost condamnaţi la moarte supuşii incomozi (cazul lui Edmond de la Pole, în 1513, spînzurarea misterioasă a lui Richard Hunne în anul următor; mai tîrziu, în 1521, asasinarea politică a ducelui de Buckingham) şi cu cîtă lejeritate regele angajează regatul în războaiele din străinătate (împotriva Franţei, în 1513). Aceste elemente se vor agrava prin ameninţarea ce apasă asupra imunităţii şi libertăţilor Bisericii, prin violarea tainelor sfinte, în special celei a căsătoriei. În descrierea sa a tiraniei lui Richard III (1452-1485), Morus vede o prefigurare a tiraniei lui Henric VIII. Anume în lumina lui *Richard III* trebuie citită *Utopia* din 1516; aceste două texte ne vor lumina asupra rigorii de care face uz Thomas Morus în represiunea ereticilor (pe care-i consideră "hoţi de suflete" periculoşi), mergînd pînă la a refuza orice compromis cu regele tot mai dedat decăderii morale şi religioase. În remarcabilul său studiu[2], Dermot Fenlon descrie etapele devenirii intelectuale lui Thomas Morus, explicînd cum acesta va sfîrşi prin a considera martiriul ca fiind singura formă valabilă de protest public contra unei tiranii dezlănţuite:

---

1. Erasm către Hutten, iulie 1519, *Opus epistolarum Erasmi*, 12 vol., ed. P. S. Allen *et al.*, Oxford, 1906-1958, 4.15.

2. D. Fenlon, "Thomas More and Tyranny", *Journal of the Ecclesiastical History*, 32/4, 1981, pp. 453-476; deja în *La Cultura*, 18, 1980. pp. 313-344; More, *The History of King Richard III*, ed. Richard S. Sylvester, Yale UP, 1963. — Richard Marius, *Thomas More: a Biography*, London, 1999 (1984); John Burney Trapp, *Erasmus, Colet and More. The Early Tudor Humanists and Their Books*, London, 1991.

"Semnificaţia tiraniei formează pentru Morus un tot întreg cu concepţia sa a vieţii creştine"; "Mărturisindu-l pe Christ, martirul îl face cunoscut persecutorilor săi: regelui, curtenilor, judecătorilor, clerului ţării. Atunci cînd o naţiune întreagă este orbită de complicitatea cu tirania, martirul devine un far călăuzitor care o conduce spre înviere. Morus moare pentru a-şi salva sufletul, dar şi sufletul regelui şi al ţării sale"[1].

Morus şi Erasm disertează despre tiranicid

Discuţia asupra tiranicidului, foarte răspîndită în perioada Renaşterii, reprezintă exemplul tipic de rivalităţi oratorice ale umaniştilor. Către 1505, Morus şi Erasm traduc şi comentează declamaţia *Tyrannicida* a lui Lucian din Samosata. Nu este vorba de tratate sau de declaraţii de credinţă politică, ci de opere în care autorii se exprimă liber în virtutea licenţei poetice.

În Occident, opera lui Lucian este cunoscută începînd cu secolul al XV-lea, o dată cu primele traduceri latine ce apar pe la 1470[2]. Morus se consacră traducerii latine a *Tyrannicida* şi-l convinge pe Erasm să facă la fel. Şi unul şi altul vor scrie, ulterior, o replică, sub formă de declamaţie, pentru a refuta argumentele declamaţiei lui Lucian. Acesta face să vorbească un tiranicid care, eliberînd o cetate, reclamă un premiu pentru gestul său eroic. Făzînd uz de argumente similare, Morus şi Erasm cred că recompensa nu are bază juridică şi nu poate fi acordată. Întrebarea fundamentală constă în a determina cu certitudine dacă cel ce primeşte recompensa este un tiranicid în adevăratul înţeles al cuvîntului; abia după aceea ne putem întreba dacă are dreptul la recompensă. În acest scop, trebuie să ştim care i-a fost intenţia, să cunoaştem metoda şi, în sfîrşit, rezultatul acţiunii sale. Or, faptul irefutabil e că el nu a ucis tiranul, ci fiul tiranului. El nu merită, aşadar, nici în fapt, nici de drept, titlul de tiranicid. În plus, trebuie ca juriul să

1. Fenlon, 1980. p. 343. — Cît despre opinia care exclude că Morus s-ar fi gîndit la Henric VII sau la Henric VIII atunci cînd se referă la tiranie, cf. *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, t. 3/1, ed. Craig R. Thompson, New Haven, London, 1974, Introducere, p. XXXVIII ş.u.

2. Christiane Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle. Athéisme et polémique*, Geneva, 1988.

fie suficient de clement pentru a nu-l pedepsi ca pe un ucigaş ce a pus în pericol soarta comunităţii.

Morus defineşte tiranul prin aceste cuvinte:

> Cel ce se înconjoară de magnificenţă şi de lux; care este stimulat de ambiţie; care este animat de setea de bogăţii; care este excitat de glorie; care poate transmite tirania altcuiva[1].

Cum să nu apreciem convingerea lui Erasm care se aprinde pentru libertate?

> Ce poate fi mai aprig pentru mulţime decît sclavia? Ce poate fi mai dulce, mai dorit ca libertatea?[2]

Erasm, atît de preocupat de binele comun (*studiosissimus erga rempublicam*), se indignează contra personajului care reclamă recompensă, nu de aceea că acesta este un ucigaş, ci fiindcă are pretenţia (*jactantia*) de a se defini ca un tiranicid, adică "de a pune mîna pe titlul cel mai frumos în ochii zeilor (*pulcherrimum tyrannicidæ titulum deis eripere*)". (*ibid.*, p. 517)

Printre implicaţiile teoretice, există una a cărei importanţă le depăşeşte pe celelalte: aprobarea tiranicidului. Nu mai e cazul să ştim dacă elogiul tiranicidului este fundat din punct de vedere juridic. De fapt, legea preconizează recompensă pentru tiranicid. Este adevărat că nici unul dintre autori nu se îngrijorează de existenţa acestei legi, nici de adevărata ei sursă. Cu toate acestea, existenţa legii constituie postulatul care susţine întreaga polemică fictivă. Nu-i mai puţin adevărat că toţi, actori, public, autori şi cititori — sînt convinşi că doctrina tiranicidului există de cînd lumea. Iar omul de cultură de la începutul epocii moderne împărtăşeşte în general această opinie.

---

1. "*Declamatio Thomæ Mori Lucianicae Respondens*", în *Complete Works*, t. 3/1, p. 100.

2. "*Declamatio D. Erasmi non illa quidem versa sed quae superiori declamationi e Luciano versae respondeat*", în *Opera omnia Erasmi*, *op. cit.*, 1/1.516. Cf. Charles S. Rayment, "The *Tyrannicida* of Erasmus: Translated Excerpts with Introduction and Commentary", *Speech Monographs*, 26, 1959, pp. 233-247.

Acelaşi lucru şi în cazul sfetnicilor principilor din perioada Renaşterii, în special în Italia. Oamenii legii, funcţionarii publici, clericii cultivaţi, istoricii, care participă la viaţa politică în statele italiene, intervin în dezbaterile asupra formei de guvernare şi cu privire la autoritatea principelui. Scrierile lor sînt importante mai ales pentru revenirea în forţă a unei ştiinţe antice, dar care îşi cucereşte autonomia faţă de teologie, morală şi drept, totodată păstrînd legături strînse cu aceste discipline: politica.

DE LA SENIORIE LA PRINCIPATUL MEDICILOR LA FLORENŢA

La Florenţa, familia Medici, ce şi-a exercitat senioria de la 1434 la 1494 şi apoi de la 1512 la 1527, se necăjeşte să i se recunoască titlul princiar. În 1530, Carol Quintul îi atribuie lui Alessandro de Medici titlul ereditar de "Şef de guvern" al Republicii Florentine. Învestitura imperială transformă astfel vechea seniorie, privată de titluri juridice, într-o seniorie ereditară, legitimă din toate punctele de vedere. În plus, în 1532, lui Alessandro i se conferă titlul ereditar de "Duce al Republicii Florentine" de către o comisie specială. Împăratul nu va recunoaşte acest titlu decît în 1536, după ce îi va da de soţie pe fiica sa naturală, Margareta de Austria. După moartea lui Alessandro, Cosimo I de Medici îşi poate instaura puterea, confortat pe poziţia sa graţie titlului ducal ce i se conferă printr-un decret imperial, precum şi titlului de mare duce cu care este învestit solemn la încoronarea sa la Vatican, în 1570. Acest titlu va fi recunoscut de împăratul Maximilian II în 1576. Este cel mai concludent exemplu de trecere de la seniorie la principatul ereditar, a cărui legitimitate este recunoscută la toate nivelurile.

Formarea principatelor constituie adeseori cauza unor tulburări interne pe motivul legitimităţii contestate de puterea principilor. Această legitimitate vizează, pe de o parte, modul de a pune mîna pe putere (prin învestire, prin succesiune, prin alegere, prin uzurpare), altfel spus, titlul juridic ce stă la baza senioriei; pe de altă parte, modul în care seniorul îşi administrează stăpînirea. Atunci cînd principii sînt acuzaţi de tiranie, ei trebuie să dea seama nu atît de modul în care au

pus mîna pe putere, cît de gestiunea efectivă a treburilor publice. De fapt, teoreticienii se vor neliniști mai ales cu privire la modul în care principele, respectiv tiranul, administrează statul: dubla problematică a lui Bartolo de Sassoferrato, tirania *ex defectu tituli* şi tirania *ex parte exercitii*, o vizează în special pe cea de a doua, fără ca cea dintîi să fie neglijată. Este şi cazul celor mai importanţi teoreticieni, de la Machiavelli la Bèze, de la Guicciardini la Brutus, care se concentrează tot mai mult asupra a ceea ce ei consideră adevărata problemă, exerciţiul puterii. Este şi opinia lui Francesco Vettori (1474-1539), pe care o exprimă à propos de revenirea familiei Medici la Florenţa, în 1512.

> Dacă un cetăţean pune mîna pe putere prin forţă sau prin viclenie, şi dacă el este bun, el nu poate fi numit tiran. Dacă, în schimb, este rău, îl putem numi nu doar tiran, ci şi mai dur. Dacă am vrea să analizăm mai bine începuturile domniilor, am descoperi că mai întotdeauna cineva a pus mîna pe putere prin forţă sau prin şiretlicuri[1].

Nu-i mai puţin adevărat că în prezentarea sistematică a problemei "tiraniei", cei doi termeni ai problemei, originea şi exerciţiul puterii, chiar dacă au un grad de importanţă diferit, constituie cei doi poli pe care autorii îşi vor axa demonstraţiile. Teoria lui Bartolo rămîne un punct de reper obligatoriu şi în privinţa altor teme, cum ar fi tirania manifestă şi tirania disimulată. Este cazul umanistului florentin, Alamanno Rinuccini (1419-1499), care alcătuieşte în 1479, imediat după conjuraţia familiei Pazzi, dialogul "De libertate". Exaltînd respectarea legii ca garant al libertăţii, Rinuccini denunţă tirania lui Lorenzo Magnificul, în care vede un pericol cu atît mai redutabil, cu cît tirania lui Lorenzo este una "ascunsă", disimulată. Sub aparenţa respectului tradiţiilor, Lorenzo este pe cale de a goli de conţinut valorile etice şi

1. F. Vettori, *Sommario della storia d'Italia dal 1511 al 1527*, ed. Enrico Nicolini, Bari, 1972, p. 146. — Pentru această parte, a se vedea Rudolf von Albertini, *Das florentinische Staatsbewußtein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Bern, 1955; Hans Baron, *The Crisis, op. cit.*; Nicolai Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford, 1997; John N. Stephens, *The Fall of the Florentine Republic, 1512-1530*, Oxford, 1983.

politice ale vechilor ordonanţe republicane ale oraşului, pe cînd întreaga istorie civilă a Florenţei se înscrie în siajul luptei contra tiraniei[1].

Relaţia dintre viaţa civilă şi viaţa politică pe timpul tiraniei este reprezentată, într-un anumit fel, prin forma sa arhetipală de Leon Battista Alberti (1407-1472). Scriitor, filozof, matematician, teoretician al sculpturii şi al picturii, el însuşi artist, inginer civil, arhitect şi autor al unei fabule politice, *Momus sau Principele*[2], Alberti este însăşi imaginea umanistului dintr-o bucată care traversează cele mai mari spirite ale unei Florenţe în plină Renaştere. În tratatul său *De re aedificatoria*, 1450, Alberti ştie să integreze opiniile sale politice în arta sa de constructor de palate. El afirmă că într-o republică, conducerea şi administrarea treburilor publice sînt încredinţate unui anumit număr de persoane, fie unei singure persoane, care "trebuie să fie de mare autoritate pentru a domina peste o comunitate"[3]. Dar există o mare diferenţă între principi, mai ales atunci cînd unul este bun, iar altul tiran. Arhitectul demn de acest nume este obligat să ştie că în ceea ce priveşte locuinţele private, exigenţele variază mult atunci cînd este vorba de principi "care domnesc asupra supuşilor lor obedienţi de bună voie, cu sfinţenie şi echitabil", sau de principi "care vor mereu să aibă dezbateri cu vasalii lor, chiar şi să-i supună prin aplicarea forţei".

> Dat fiind că raţiunea nu vrea ca locuinţele particulare şi nici dispoziţia oraşelor să se facă în acelaşi fel pentru principii răi, pe care-i numim de obicei tirani, ca şi pentru cei ce au primit puterea suverană ca un magistrat sau oficiu ce le-a fost dat de către (*sic*) administrator pe bună dreptate. Deoarece oraşul

1. A. Rinuccini, *"Dialogus de libertate"*, ed. F. Adorno, în *Atti e memorie dell' Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria"*, 22, 1957, pp. 270-303, aici 301-302, citat de D'Addio, p. 534.

2. Trad. Claude Laurens, Paris, 1993; cf. A. Tenenti, "Il *Momus* nell'opera di Leon Battista Alberti", în *Stato: un'idea, una logica, op. cit.*, pp. 157-174.

3. Alberti, *Architecture et art de bien bastir du Seigneur Leon Baptiste Alberti, Gentilhomme Florentin, divisée en dix livres, traduicts de Latin en François par deffunct Jan Martin, Parisien, nagueres Secretaire du Reverendissime Cardinal Lenoncourt*, Paris, Jacques Keruer, 1553, fol. 75 *r.* — *La città ideale del Rinascimento. Scritti di Alberti et al.*, ed. Gian Carlo Sciolla, Torino, 1975; Cecil Grayson, *Studi su L. B. Alberti*, Firenze, 1998; *L. B. Alberti. Architettura e cultura*, Atti del convegno, Firenze, 1999; Luca Boschetto, *Leon Battista Alberti e Firenze*, Firenze, 2000.

regelui bun va fi mai mult decît înzestrat, dacă e suficient de apărat pentru a ţine duşmanul la distanţă sau pentru a-l respinge. În ce-l priveşte pe tiran, dat fiind faptul că este urît de ai săi, dar şi de străini, este silit să-şi fortifice oraşul, în interior şi în exterior, respectiv, împotriva străinilor, dar şi alor săi, astfel încît să se poată servi atît de ajutorul alor săi, cît şi de ajutorul străinilor împotriva alor săi. (*ibid.*, fol. 75 *v*)

Stilul impasibil, tonul distant al autorului demonstrează că în Italia seniorilor şi, în special, în Florenţa Medicilor, lumea este perfect la curent cu obiceiurile şi exigenţele tiranilor, despre care se poate vorbi fără causticitate şi fără emoţie, cum se face à propos de conjuraţii şi de asasinate politice, deloc rare în acea epocă. Acelaşi Alberti va scrie în curînd o istorie a conjuraţiei, pe cît de celebră, pe atît de efemeră, conjuraţia magistratului Stefano Porcari care, între 1542-1543, se gîndeşte să-l facă prizonier pe papa Nicolae V şi pe principalii prelaţi, punînd mîna pe castelul Saint-Ange pentru a se erija în tribun eliberator al Romei[1]. În *De re aedificatoria*, Alberti cugetă ca un profesionist ce se pune în slujba unor clienţi puternici, menajîndu-le exigenţele cele mai particulare. Dat fiind faptul că situarea oraşului are o mare însemnătate asupra vieţii sociale, astfel încît "niciodată un oraş divizat de natură", de un rîu sau de coline "nu este fără discordie între cetăţenii săi", principele care se teme de conjuraţii are avantajul de a-i plasa "pe oamenii nobili şi puternici... într-o stradă astfel situată, încît dacă ar vrea să pună la cale anumite acţiuni, el i-ar putea observa din fortăreaţa sa situată pe cel mai înalt loc". Este o idee a regelui Servius Tullius, care-i inspiră lui Alberti descrierea diferenţelor dintre "oraşul unui tiran şi cel al unui suzeran paşnic", fără a uita că, bunăoară, "cîmpia este mai comodă unui popor liber decît unui serv, dar că tiranul se simte mai în siguranţă în munţi decît în cîmpie" (*De re aedificatoria*, fol. 76 *r*). Atunci cînd înalţă un oraş, "palatul regelui sau al unui principe bun trebuie să fie plasat în mijlocul oraşului,

1. Alberti, *De Porcaria coniuratione*, 1453, în *Opera inedita et pauca separatim impressa*, ed. Hieronimus Mancini, Firenze, 1890. — Pentru un tablou al conjuraţiilor şi al asasinatelor politice din epoca modernă, a se vedea Georges Minois, *Le couteau et le poison: l'assassinat politique en Europe (1400-1800)*, Paris, 1997.

fiind uşor de abordat din toate părţile, somptuos şi agreabil ca prezenţă, atrăgînd privirile oamenilor, deloc trufaş şi fără a arăta o mare semeţie. Dar palatul tiranului trebuie să fie ca o fortăreaţă şi să nu fie situat în întregime în oraş, nici chiar în afara lui. Mai aproape de Palatul regelui poate fi plasat Templul, ca şi teatrul şi casele marilor seniori; dar împrejurul castelului tiranului locul trebuie să rămînă în mare parte viran, fără nici un fel de locuinţe" (fol. 79 *v*). Veghind să disimuleze într-un fel severitatea "palatului tiranului", Alberti nu uită să-i dea acestuia din urmă un sfat de arhitectură: "Dincolo de zidurile acelui tiran se pot tăinui cu prudenţă anumite ascunzişuri graţie cărora, lipind urechea de zid, tiranul poate auzi (spre placul său) tot ce zic ai casei sau să-i surprindă atunci cînd se aşteaptă mai puţin" (*ibid.*). Alberti se gîndeşte la toate celea, ştiind că într-un oraş ideal[1] palatul trebuie "să reflecte natura seniorului care îl stăpîneşte".

Savonarola (1452-1498) şi guvernarea civilă

Ideile despre libertate şi principiile vechilor ordonanţe republicane continuă să se răspîndească. În această perspectivă se înscrie opera lui Savonarola, figura cea mai stranie, de-a dreptul singulară, a vieţii florentine din acest crepuscul al secolului al XV-lea.

După studiile din Ferrara, oraşul său natal, şi din Bologna, Girolamo Savonarola soseşte la Florenţa, în 1482. Se stabileşte aici ca stareţ al dominicanilor la mănăstirea Saint-Marc. Reformator în adîncul sufletului, Savonarola se simte învestit cu o misiune divină pentru a regenera viaţa socială şi a combate corupţia. Profetismul său îl împinge să sfideze puterea lui Lorenzo Magnificul şi chiar să se ia de papă, Alexandru VI, pe care-l acuză de simonie. Sosirea lui Carol VIII în Italia, în 1494, este pentru el semnul divin aşteptat pentru a-şi realiza proiectul de reformă socială şi spirituală. După ce-l alungă pe Pietro de Medici, florentinii se întorc cu faţa spre Savonarola. Atunci el întreprinde o reformă radicală, al cărei proiect etico-politic îl schiţase

1. Cf. L. Firpo, "L'utopismo", în *Storia delle idee politiche*, 3.811-888 (bibl.); Manlio Pastore Stocchi, "Il pensiero politico degli umanisti", *ibid.*, pp. 3-68 (bibl.), în special § "Dal tiranno al principe".

în *Tratat*-ul său *asupra felului de a domni şi a guverna cetatea Florenţei*[1]. Trei părţi ale tratatului conţin concepţii politice apropiate de cele ale maestrului său spiritual, Toma d'Aquino: necesitatea legilor, trei forme fundamentale de regim (monarhia, aristocraţia şi "guvernarea civilă" sau populară), guvernarea bună şi guvernarea rea. Aceasta din urmă, asimilată tiraniei, este analizată în cea de a doua parte, cu ajutorul strălfulgerărilor conceptuale ale lui Bartolo şi Marsilio. În descrierea lui Savonarola, tirania sfîrşeşte prin a reuni toate defectele, toate viciile oamenilor, toate păcatele împotriva moralei, religiei, vieţii civile.

În tot cazul, ar fi eronat să vedem în această scriere un tratat asupra tiraniei. Savonarola este şi rămîne un predicator sau, mai degrabă, un profet. Ca profet, el foloseşte argumentul tiraniei ca un argument politic şi retoric de ameninţare (*imprecatio; ad deterrendum*), în scopul de a-i convinge pe florentini să-i urmeze sfatul, respectiv ordinul, de a realiza şi de a menţine o guvernare populară. Savonarola vorbeşte aşadar despre tiran ca despre un duşman demn de a fi ucis, dar oare merge pînă într-acolo încît să ridice-n slăvi tiranicidul? Se pare că nu. Dorind cu orice preţ să evite alunecarea către un regim tiranic, Savonarola preconizează ca guvernarea să fie administrată de un corp de cetăţeni, precum şi de reprezentanţii reuniţi în adunare. Este "guvernarea care aparţine tuturor", "guvernarea civilă", cea mai bună dintre toate, pe cînd celelalte, guvernarea aristocratică sau cea princiară, sînt regimuri care mai devreme sau mai tîrziu sfîrşesc prin a deveni tiranii[2].

---

1. În Savonarola, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, ed. J.-L. Fournel şi J.-C. Zancarini, Paris, 1993. Referitor la opiniile lui Savonarola despre tiranie, aşa cum le anunţă într-un tratat scolastic scris în jurul lui 140, a se vedea lucrarea sa *"Compendium philosophiae naturalis, liber decimus, De politica et regno"*, în Savonarola, *Scritti filosofici*, ed. Gian Carlo Garfagnini e Eugenio Garin, Roma, 1988, pp. 457-477. Cf. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, "«Ôtez-moi Brutus de la tête!». Tyrannicide et droit de résistance à Florence de Coluccio Salutati à Donato Giannotti", în *Le droit de résistance*, p. 15-34; H. de Pazzis, *Savonarole ou La République de droit divin*, Paris, 1998.

2. A se vedea M. Turchetti, "G. Savonarola: la tirannide secondo un profeta", în *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, ed. G. C. Garfagnini, Firenze, 1998, pp. 17-41; D. Quaglioni, "Tirannide e democrazia", *ibid.*, pp. 3-16; G. C. Garfagnini, "Savonarola e la morte del tiranno", *ibid.*, pp. 91-113, precum şi în lucrarea sa *"Questa è la terra tua". Savonarola a Firenze*, Firenze, 2000, pp. 347-369. — Cf. Johann Franz Buddeus (praesidens), *Artes tyrannicas Savonarolae*, Hinrich Adam, Nolbeck (respondet), Jenae, Litteris Nisianis, 1690.

SALAMONIO (1450-1532) ŞI PRINCIPATUL CIVIL

Printre cei ce au studiat formele de putere cu cea mai mare acuitate, trebuie să-l menţionăm pe juristul Mario Salamonio degli Alberteschi, cel care scrie, pe la 1513, tratatul intitulat *Patritii Romani de principatu* (Roma, 1544; Paris, 1578). El analizează temelia puterii principelui şi încearcă să precizeze cum ar fi posibil să supui din punct de vedere juridic voinţa suveranului unui control independent. Urmînd teoria lui Cicero asupra originii comunităţii civile, Salamonio dezvoltă ideea legăturii contractuale, care constituie fundamentul societăţii. Acest pact social (*pactum societatis*, model al "contractului social") îi obligă pe contractanţi să respecte toate obligaţiile şi, în special, legea. Salamonio este primul care face o distincţie netă între pactul social, stabilit între indivizi, şi pactul de supunere (*pactum subjectionis*), asupra căruia convin principele şi poporul. Poporul, chiar dacă îi conferă împăratului împuternicirile necesare administraţiei publice, prin intermediul *lex regia de imperio*, rămîne a fi deţinătorul suveranităţii (*summa potestas*)[1].

Într-un sistem teoretic astfel conceput, tirania reprezintă negarea oricărei vieţi în societate, a oricărei vieţi juridice. Principele guvernează prin lege, tiranul prin forţă: "Atunci cînd transgresăm, trecînd de la drept la violenţă, are loc alunecarea de la principat la tiranie" (*De principatu*, p. 14). Cu toate acestea, principatul şi tirania se aseamănă prin natura lor (*similitudo est a natura*), dat fiind că şi unul şi alta veghează la conservarea societăţii. Dar acestei similitudini a scopurilor îi corespunde o deosebire a mijloacelor de care fac uz principele şi tiranul: primul se serveşte de mijloace licite, "cu consimţămîntul tuturor, întru folosul poporului" (p. 33 ş.u.); cel de al doilea guvernează fără justiţie în folosul său personal. Tiranul nu-şi

1. Mario D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma et il "De principatu" di Mario Salamonio*, Milano, 1954, pp. 103-106; M. Salamonio Alberteschi, *De Principatu*, ed. D'Addio, Milano, 1955, pp. 16-24, citat de D'Addio, 1987, pp. 538-541, care face trimitere la *lex de imperio Vespasiani*, descoperită de Cola de Rienzo.

poate exercita puterea decît prin sfidarea oricărui principiu al dreptului natural. Din acest punct de vedere, Salamonio este mai explicit în lucrarea *In librum primum Pandectarum Juris civilis commentarioli* (Bale, 1530). Tiranii trebuie trataţi ca nişte piraţi, fără a avea grijă de a ţine promisiunile ce li s-au făcut, mai ales atunci cînd în joc sînt securitatea şi ordinea publică. Tiranii sînt "dăunători pentru stirpea umană asemeni ciumei"; "perfizi, periculoşi, impii, ei trebuie excluşi prin toate mijloacele (*omni vi exterminandi*) din comunitatea umană" (p. 16). Rezistenţa în faţa tiraniei devine, aşadar, pentru Salamonio, o bătălie pe care societatea trebuie s-o ducă în numele dreptului de apărare a dreptului. Dreptul la rezistenţă sfîrşeşte prin a afirma importanţa primordială ce trebuie acordată dreptului natural, ultimul fundament al tuturor raporturilor ce se instaurează între puterea politică şi societate[1].

Mario D'Addio subliniază că Salamonio şi-a exprimat ideile politice înainte de difuzarea principiilor lui Machiavelli şi cu referinţă directă la uneltirile lui Cesare Borgia. Or, Salamonio îl condamnă pe ducele de Valentinois ca tiran, în timp ce Machiavelli îi face un fel de apologie, desemnîndu-l chiar ca pe un principe model. Două remarce se impun în cazul dat, una de ordin particular: Salamonio şi Machiavelli se deosebesc net în concepţiile lor asupra politicii drept cucerire şi apărare a puterii; altă remarcă de ordin general: atitudinea faţă de tiranie şi opinia cu privire la rezistenţa în faţa tiraniei aparţin unei stări de spirit răspîndite generos în Italia primelor decenii ale secolului al XVI-lea[2].

1. *Ibid.*, p. 542. Cf. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ed. G. Duso, Milano, 1993.

2. D'Addio, 1954, p. 76.

MACHIAVELLI (1469-1527) ŞI INSURMONTABILA SETE DE PUTERE

Nici un autor de teorii politice nu este atît de deconcertant ca Nicolo Machiavelli. Istoric şi dramaturg, el redactează, pe la 1513, *Principele*, iar între 1513-1520, *Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*[1]. Machiavelli nu este, după cum pare la prima vedere, un teoretician al tiraniei, nici un apologist al ticăloşiei sau minciunii politice. Este un scrutător, pe cît de dezabuzat, pe-atît de implacabil, al sufletului secret ce-l animă pe omul aflat la putere, dar şi al sufletului colectiv care animă un popor în căutarea libertăţii. În zadar vom căuta un sistem de comportament tiranic în paginile sale care dau impresia că ar încuraja pe mai-marii zilei de a se menţine la putere doar prin violenţă şi şiretlic. Forţa lui Machiavelli — detestat şi admirat deopotrivă — rezidă în raţionamentul în care coerenţa logică a autorului nu cedează decît incoerenţei elementului uman analizat.

---

1. A se vedea *Opere*-le lui Machiavelli, ed. Corrado Vivanti, Torino, 1997; trad. *Discours*-urilor, ed. Toussaint Guiraudet, Paris, 1985; ed. bilingvă a lui Machiavelli, *De principatibus*, *Le Prince*, trad. şi comentarii de J.-L. Fournel şi J.-C. Zancarini, Paris, 2000. — A se vedea Gennaro Sasso, "Principato civile e tirannide", *La Cultura*, 20/2, 1982, pp. 213-275, şi *ibid.*, 21/1, 1983, pp. 83-137, reluat în lucrarea sa *Machiavelli e gli antichi*, vol. 2, Milano, Napoli, 1988; cf. Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners. The Prince as a typical book of* de regimine principum, Durham (North Carolina), 1938; Paul Larivaille, *La pensée politique de Machiavel: les "Discours sur la prèmiere décade de Tite-Live"*, Nancy, 1982; *Id.*, "Il capitolo IX del Principe e la crisi del «Principato civile»", în *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma, 1998, pp. 221-239 (bibl.); Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford, 1998; D. Quaglioni, "Machiavelli e la lingua della giurisprudenza", *Il pensiero politico*, 32, 1999, pp. 171-186; Marcia L. Colish, "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarola moment", *Journal of the History of Ideas*, 60/4, 1999, pp. 597-616 (bibl.); C. J. Nederman, "Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli", *ibid.*, pp. 617-638; Metin Arditi, *Le mystère Machiavel*, Geneva, 1999; Luc Foisneau, "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 2.203-279 (bibl.); *L'enjeu Machiavel*, ed. G. Sfez et M. Senellart, Paris, 2001; *Machiavel. Le Prince où l'art de gouverner l'état d'urgence*, ed. Y. C. Zarka, Paris, 2001.

Nu mai mult decît un ideal, tirania nu este pentru Machiavelli o formă politică de dorit. El nu încearcă s-o definească, ci o descrie: Tarquinus Superbus fu alungat de pe tron "deoarece dispreţuia legile, guvernînd în mod tiranic" (*Discursuri*, III, 5). Atunci cînd îl ia drept model pe Filip al Macedoniei care, între altele, îi transferase pe locuitori dintr-un loc în altul, "la fel cum păstorii îşi mînă turmele de oi", Machiavelli comentează: "Mijloacele sale sînt crude, fără îndoială, şi străine, nu zic doar de obiceiurile creştinismului, ci de ale umanităţii întregi; orice om ar trebui să le deteste şi să prefere condiţia de simplu cetăţean celei de rege, dată fiind pierderea atîtor oameni. Totuşi, oricine refuză să urmeze drumul cel bun şi doreşte să-şi păstreze dominaţia trebuie să-şi asume toate aceste crime; doar că oamenii se decid, de regulă, să urmeze căile de mijloc, care sînt şi mai dăunătoare, deoarece ei nu ştiu să fie nici cu adevărat buni, nici cu adevărat răi" (*ibid.*, I, 26).

Machiavelli cunoaşte la perfecţie regulile moralei, ceea ce este bun şi ce corespunde obiceiurilor creştinismului şi ale umanităţii, şi ceea ce e rău; el precizează şi încearcă să explice de ce omul aflat la putere nu se poate abţine de a nu fi un criminal (*conviene che entri in questo male*).

A aspira la o putere absolută

"A guverna într-un mod tiranic" înseamnă pentru Machiavelli a instaura şi a exercita o putere absolută: "O putere absolută", iată ceea ce autorii antici numeau "tiranie" (*ibid.*, I, 25). O guvernare se numeşte absolută atunci cînd principele conduce prin el însuşi, fără "intermedierea magistraţilor". Machiavelli dezvoltă ideea în capitolul IX al *Principelui*, unde se concentrează asupra cazului cetăţeanului privat, care accede la putere "nu prin ticăloşie sau prin altă violenţă intolerabilă, ci cu sprijinul altor cetăţeni". Acest "principe în patria sa", numit astfel dat fiind că a fost crescut "pentru acest principat fie graţie poporului, fie graţie mai-marilor", se află aşadar în fruntea unui "principat civil". Pentru a se menţine la putere, el trebuie să stabilească anumite relaţii cu cei doi actori ai vieţii din cetate, respectiv, poporul şi aristocraţia. Or, este imposibil a-i pune de acord pe mai-marii cetăţii şi poporul, deoarece sînt, fiecare, animaţi de o pasiune ("apetit", "umoare") permanentă şi opusă: mai-marii vor să subjuge, poporul caută să nu se

lase oprimat. Cu toate acestea, autorul consideră drept civil "principatul *optimates*-ilor", la fel ca "principatul civil popular". Acesta din urmă oferă mai multe garanţii; principele are aşadar avantajul de a-şi întemeia puterea pe favoarea poporului mai degrabă decît pe cea a marilor.

Pentru a-şi consolida puterea, principele trebuie să-şi sporească permanent autoritatea. De fapt, dacă principele conduce "prin intermediul magistraţilor, situaţia sa este mai proastă şi mai periculoasă, dat fiind că depinde în întregime de voinţa cetăţenilor funcţionari ai magistraturilor". De aceea, de acum înainte, principele trebuie să poată conduce "prin el însuşi": să se poată "ridica (*salire*) de la ordinea civilă la ordinea absolută". Este un moment de tranziţie, perceput ca deosebit de periculos, în care trebuie să-ţi asumi toate riscurile (*periclitare*). Dar oricît de periculos ar fi, este un moment hotărîtor pentru prezervarea principelui. Machiavelli îl sfătuieşte pe principele "înţelept", "cel ce vrea să pună mîna pe autoritatea absolută (*pigliare l'autorità assoluta*)", de a-şi "concepe un mijloc de a acţiona pentru ca concetăţenii săi, mereu şi în orice circumstanţe, să aibă nevoie de stat şi de el în persoană: şi mereu, apoi, aceştia îi vor fi credincioşi" (*Principele*, IX). Machiavelli nu foloseşte cuvîntul "tiranie"; el vorbeşte despre autoritatea absolută. El nu afirmă că tirania ar fi rezultatul necesar al principatului civil; el se limitează a semnala această tendinţă. Teza sa este că, pentru cel ce aspiră la acest tip de autoritate într-un principat civil, sprijinul poporului este fundamental. Două exemple istorice confirmă teza lui Machiavelli: exemplul lui Nabis, "principe al Spartei", care reuşeşte să-i înfrîngă pe greci şi pe romani dat fiind că este "iubit de popor"; şi exemplul lui Appius Claudius care, dat fiind că nu se sprijină pe popor, ratează.

În *Discursuri asupra lui Titus Livius*, teza lui Machiavelli e aceeaşi: principele are avantajul de a se asigura de favoarea poporului. "Tiranii ce au poporul de prieten şi mai-marii zilei de duşmani au o autoritate mult mai solid întemeiată" (*Discursuri*, I, 40), scrie Machiavelli, folosind cuvîntul "tiranie" în loc de putere absolută. Aceeaşi schimbare de termeni în cazul lui Nabis, care în *Principele* este "principe al Spartei", iar în *Discursuri* devine "tiran al Spartei" (*ibid.*, I, 40 şi III, 6). Cu toate acestea, nu vom stabili un raport de echivalenţă între "puterea absolută" şi "tiranie" în opera lui Machiavelli. Însuşi autorul nu o va face. Chiar

dacă cele două concepte sînt foarte apropiate în analizele lui Machiavelli, a le identifica ar însemna să forţezi nota. Tirania, precum am constatat-o, rămîne o tendinţă.

Necesitatea de a se pune pe sine însuşi în pericol (*periclitare*)

Nevoia de "a se ridica la instituţii absolute" cheamă după sine riscul de "periclitare", în sensul vechi al cuvîntului, de pericol. Cu toate acestea, personajele pe care Machiavelli le aduce în scenă în exemplele sale istorice — fie că sînt tiranicizi sau tirani, conspiratori sau victime ale conspiraţiilor — acţionează sub influenţa unei dorinţe inefabile de a păstra puterea sau de a pune sechestru pe ea. Această sete de putere devine "o necesitate atît de urgentă încît nu vă lasă altă ieşire. Această necesitate asigură, de regulă, succesul"; nu întotdeauna; ceea ce asigură cu adevărat este riscul de a pierde totul, riscul de *periclitare*. Dar acesta devine o necesitate. La fel cum în *Principele* acest risc îl împinge pe şeful principatului civil să se ridice (*salire*) la autoritatea absolută, în *Discursuri* el pare a reprezenta o energie inepuizabilă ce alimentează vicisitudinile vieţii politice. "Dat fiind că toate lucrurile umane sînt într-o mişcare perpetuă şi nu pot rămîne pe loc, această instabilitate le duce fie la mărire, fie la decadenţă" (*Discursuri*, I, 6). Nu există alternativă: ceea ce nu progresează, de fapt regresează. Machiavelli face uz de aceeaşi metaforă pentru a aminti permanent că puterea ce nu sporeşte, în mod necesar, scade în virtutea legilor umane. Necesitatea devine aproape o forţă metafizică ce scapă controlului omului; ea se impune uneori în ciuda raţiunii, "Necesitatea conduce adeseori către un scop spre care raţiunea este departe de a duce; aţi organizat o republică pentru a o face să se menţină fără să sporească, iar necesitatea o forţează să se extindă"; ea va merge pînă la ruinare (*ibid.*). Necesitatea care-l mînă pe principe să se ridice la puterea absolută, respectiv la tiranie, îl poate la fel de bine conduce la ruinare. Avem, în cazul dat, una dintre temele cele mai enigmatice şi fascinante ale gîndirii lui Machiavelli, temă ce rămîne în vigoare pentru cititorii din toate timpurile şi epocile, dat fiind că această necesitate oscilează între *Fortuna* şi *Virtú*, fără posibilitatea — chiar şi pentru autor — de a prevedea ieşirea. Or, tirania este mereu prezentă, atrăgînd şi respingînd rînd pe rînd.

Conspiraţia şi tiranicidul

Machiavelli abordează problema tiranicidului, în special în capitolul consacrat analizei conspiraţiilor (*Discursuri*, III, 6). "Există un alt motiv, de asemenea foarte important, care-i face pe oameni să conspire împotriva principelui: este dorinţa de a elibera patria de sclavie." Conform metodei sale obişnuite, filozoful dă sfaturi pentru "a servi la instruirea unora şi altora", atît a tiranilor, cît şi a tiranicizilor. Pe cei dintîi îi sfătuieşte să renunţe la suveranitate; sfat inutil, deoarece "nu există nici unul care ar lua această decizie şi mai puţini care nu au avut un sfîrşit tragic". Cît despre tiranicizi, aceştia sînt de două tipuri, în funcţie dacă "un om conspiră singur sau împreună cu alţii". În primul caz, "orice individ poate concepe un proiect de acest gen, mare sau mic, nobil sau plebeu", cu condiţia ca să vegheze — fiind singur, lucrul e uşor de realizat — să nu deconspire nimănui proiectul său. Bine-înţeles, trebuie să ştie la ce se expune, dat fiind că tiranicizii "pier cu toţii, sau aproape cu toţii, în timpul executării planului lor, şi se găsesc prea puţini oameni care vor să meargă la moarte sigură". Făcînd abstracţie de aceşti tiranicizi solitari, "conspiraţiile puse la cale de mai mulţi inşi... au toate, ca autori, pe mai-marii statului sau pe apropiaţii principelui", adică oameni ce au acces facil la suveran. Adeseori este vorba de favoriţii copleşiţi de onoruri şi de demnităţi, "într-atît încît nu le lipseşte decît tronul"; dar de cele mai multe ori "comploturile acestora au rezultatul pe care-l merită ingratitudinea lor", afirmă Machiavelli, care nu se poate abţine să n-o facă în acelaşi timp pe moralistul.

Exemplele istorice demonstrează că aceşti tiranicizi îşi ating arareori scopul, dat fiind că ambiţia de a domni îi orbeşte pe conspiratori. Ei sfîrşesc adeseori prin a se trăda într-unul dintre cele trei momente critice: înaintea înfăptuirii tiranicidului, în timpul sau după executarea acestuia, în general, din trei cauze: "Trădare, imprudenţă şi uşurinţă". Fascinat de subiectul său, Machiavelli ia în discuţie multe exemple cu un sens psihologic subtil, furnizîndu-le conjuraţilor o mulţime de sfaturi utile în vederea reuşitei întreprinderii lor. În acelaşi timp, el precizează: "Nu voi rata ocazia de a da un avertisment (*avvertire*) important principilor şi republicilor împotriva celor ce conspiră". Machiavelli nu este un

partizan al tiranicidului; nu trebuie să uităm acest lucru. El descrie, zugrăveşte jocurile puterii, îşi rîde de încurcăturile "tiranice", dar nu face elogiul acestora. De altfel: "Nu poate fi prezentat un singur exemplu care ar servi la ceva conspiratorilor sau celor împotriva cărora se conspiră".

Relele tiraniei

Cel ce instaurează tirania, după ce va fi conspirat împotriva patriei sau a principelui, trebuie să fie prevenit: el riscă din belşug. Dar, la o privire mai atentă, el nu se expune "altor pericole decît celor ce sînt ataşate de natura puterii. Cel care a parvenit la tiranie nu înfruntă decît pericolele proprii caracterului de tiran, de care nu te poţi feri decît prin mijloacele indicate mai sus". El va trebui să renunţe la tiranie. De asemenea, el va trebui să-şi dea seama că instabilitatea ameninţă tirania la fel de bine ca şi alte forme de guvernare, bune sau rele. De-acum înainte, Machiavelli vrea să instruiască principele "nou" cum să-şi păstreze puterea. "Totodată este necesar pentru un principe, dacă vrea să se menţină, a însuşi că puterea nu este bună, şi de a o folosi sau a nu o folosi în funcţie de necesităţi" (*Principele*, XV), adică în funcţie de circumstanţe. Astfel Machiavelli începe a-l instrui pe principe, şlefuindu-l după modelul unui "tiran" pentru care "a părea" trebuie să prevaleze în raport cu "a fi". Nu-i mai puţin adevărat că tirania rămîne o tendinţă, pe cît de fascinantă, pe atît de periculoasă, dar mereu o tendinţă "necesară".

O morală machiavelică?

După cinci secole, lumea nu a încetat să stigmatizeze acest procedeu, calificîdu-l "machiavelism", ca şi cum autorul şi-ar fi propus să redacteze un manual al "artei de a guverna în mod tiranic" (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1697). Cu toate acestea, intenţia pedagogică a lui Machiavelli nu încetează să însoţească ironia sa vicleană, pe care o disimulează prefăcîndu-se că este obiectiv şi riguros, dar reuşind să fie în acelaşi timp riguros şi josnic uneori în cinismul său. Ca un cititor atent al lui Aristotel, probabil că va fi surîs folosindu-se de acelaşi artificiu retoric ca şi maestrul său îndepărtat care, dîndu-i

tiranului sfaturi cum să-şi menţină tirania, îi furnizează cititorului dezabuzat, în acelaşi timp, secretele, antidoturile în stare a dejuca tirania. N-am putea să vorbim de un machiavelism moral în politică fără a ne atrage blamul universal, dar cine ar putea jura pe toţi dumnezeii că nu există în politică o morală funciarmente machiavelică?

GUICCIARDINI (1483-1540): «RAŢIUNEA DE STAT ŞI UZANŢA PUTERII»

Distincţia dintre principat şi tiranie, care păstrează un anumit aspect vag — dorit, prea poate — la Machiavelli, se află în centrul reflecţiilor unui alt florentin, Francesco Guicciardini. Magistrat şi om politic de rang înalt, Guicciardini posedă însuşirile rare ale unui istoric şi un talent remarcabil de teoretician politic, calităţi despre care mărturisesc lucrările sale: *Istoria Italiei*[1], *Dialog asupra felului de a guverna Florenţa*[2] şi *Consideraţii pe marginea Discursurilor lui Machiavelli asupra primei decade a lui Titus Livius*[3]. În *Dialog*, Guicciardini aprobă deosebirea dintre "guvernarea unui singur om atunci cînd este naturală, prin alegerea şi voinţa supuşilor" şi "o guvernare uzurpată care este, în parte, violentă" (*Dialog*, p. 121). El reia diferenţierea tradiţională (a lui Bartolo) dintre originea şi exerciţiul puterii şi distinge din acest punct de vedere senioria legitimă, întemeiată pe consimţămîntul supuşilor săi, şi tirania obţinută prin uzurpare şi prezentînd, în plus, un caracter violent.

1. A se vedea ed. lui Fournel şi Zancarini, Paris, 1996; cf. Gennaro Sasso, *Per Francesco Guicciardini: quattro studi*, Roma, 1984.

2. Scris între 1521 şi 1525, Guichardin, *Écrits politiques*, ed. Fournel et Zancarini, Paris, 1997; cf. J.-L. Fournel, în "Guichardin, juge de Machiavel: modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine", *Corpus*, nr. 31, 1997, pp. 113-130.

3. Compus în 1530; ed. Lucie De Los Santos, Paris, Montréal, 1997; cf., L. De Los Santos, "Les *Considérations* à propos des *Discours* de Machiavel sur la première Décade de Tite-Live", *Corpus*, nr. 31, 1997, pp. 131-144; Jader Jacobelli, *Machiavelli e/o Guicciardini: alle radici del realismo politico*, Milano, 1998.

Dinastia Medici, seniori şi tirani în acelaşi timp

Dar autorul vrea să-şi exprime părerea personală asupra acestui subiect, "lăsînd în urmă autoritatea tuturor filozofilor şi vorbind în mod firesc". Luînd în considerare originea celor două feluri de guvernare, o guvernare bună sau rea trebuie totuşi judecată în baza efectelor pe care le produce, şi nu întemeindu-te pe originea sau "specia" sa.

> Vreau să spun, într-adevăr, că e posibil a avea o guvernare uzurpată cu uzanţe agreabile şi bune pe care le poate întrebuinţa o guvernare iubitoare, doar faptul că este uzurpată nu este suficient pentru a o face mai rea decît alta; într-adevăr, eu cred că pentru a cunoaşte care gen de guvernare este mai mult sau mai puţin bun, nu trebuie luate în consideraţie decît efectele fiecăreia. (*ibid.*, p. 122)

Giucciardini depăşeşte, în cazul dat, consideraţia ilegitimităţii titlului unei guvernări (ceea ce Bartolo numea *ex defectu tituli*), pentru a lua în calcul doar maniera de administrare: lucrurile trebuie judecate după rezultate (*ex parte exercitii*), şi nu în funcţie de felul sau natura guvernării. Aplicînd aceste criterii senioriei dinastiei Medici, "nu voi atrage atenţia de ce speţă sînt aceste guvernări pe care voi avea grijă să le examinez pentru a vedea care dintre ele produce cele mai bune efecte, unde oamenii sînt cel mai bine guvernaţi, unde legile sînt respectate mai bine, unde are loc cea mai bună justiţie şi unde există cea mai mare grijă pentru binele tuturor, apreciindu-l pe fiecare în funcţie de poziţia sa".

Guicciardini vrea astfel să respingă anumite principii moştenite de la tradiţie, apropiindu-se în special de Bartolo, pe care de altfel nu îl numeşte, cum ar fi principiul ce distinge conducătorii care acţionează în vederea interesului comun de cei ce acţionează urmărind propriul interes, în detrimentul comunităţii. Faptele principelui, inclusiv ale principelui care face greşeli ("ceea ce i se poate întîmpla într-o zi sau alta oricărui înţelept"), nu sînt separate de treburile statului. Între aceşti doi, există aproape mereu o corespondenţă din cauza creşterii puterii şi a bogăţiilor. Dinastia Medici constituie un exemplu; ei "nu aveau o

seniorie sau un stat aparte de unde să-şi tragă grandoarea, şi totul depindea de puterea şi de reputaţia de stat a acestei cetăţi, ale cărei bine şi creştere erau binele şi creşterea casei lor; cu cît cetatea era mai mare şi mai puternică, cu atît ei înşişi deveneau mai puternici". "Iată de ce, chiar dacă acţionează mai degrabă în avantajul propriu decît în interesul public, totodată, ei îşi pot satisface cu dificultate interesele fără a le satisface pe cele publice" (*ibid.*, p. 194). Constatare valabilă şi în cazul tiraniei. Or, în cazul acesteia, în mod cert, dinastia Medici poate fi luată ca exemplu, dat fiind că senioria lor era de asemenea o tiranie.

> Era un stat uzurpat prin mijlocirea unei facţiuni şi prin forţă... era un stat tiranic; şi chiar dacă cetatea mai păstra numele, manifestările şi imaginea libertăţii, totuşi ei erau cei ce dominau, erau stăpînii, dat fiind că magistraturile erau atribuite celor pe care îi voiau ei şi celor care li s-au supus cît ai da din deget sau ai clipi din ochi. (*ibid*, pp. 134-135)

Această definiţie a guvernării Medicilor îl obligă pe Guicciardini să-şi nuanţeze judecata: "Tirania lor a fost, în raport cu altele, mai duioasă, dat fiind că nu au fost cruzi şi sîngeroşi, nici rapace, nici violatori de femei sau ai onorurilor aproapelui", cum au fost Baglioni la Peruza sau Bentivoglio la Bologna. Cu toate acestea, este vorba de o tiranie. Guicciardini este, în fond, convins că

> puterea unei guvernări scade atunci cînd nu se întemeiază pe dragostea cetăţenilor şi cînd nu este exercitată cu întreaga stăpînire şi fără scrupule, în maniera unui tiran (*a uso di tiranno*)[1].

Este o opinie — a cărei ambiguitate ne-ar putea mira — pe care a împărtăşit-o şi Machiavelli; iar Guicciardini a dezvoltat-o cu o mai mare claritate.

1. Guichardin, *Histoire d'Italie*, 2.299, à propos de Fabio Petrucci la Siena.

Cînd libertatea dă naştere tiraniei

Judecînd după originile lor, "toate statele sînt violente" cu excepţia republicilor, bazate pe liberul consimţămînt al poporului. La fel se poate spune şi despre puterea împăratului, "întemeiată pe autoritatea romanilor, care a fost o uzurpare mai mare decît oricare alta"[1]. În opinia sa, regimul republican sau popular, chiar dacă este purtătorul libertăţii, nu-i scutit de excesele tiraniei.

> Nu este suficient, chiar dacă libertatea este deosebit de agreabilă în cetate, de a introduce un stat liber, dat fiind că sub acesta se pot naşte de asemenea nenumărate erori şi dezordini... De fiecare dată cînd se îndepărtează de calea de mijloc şi cade într-o licenţă mult prea mare, aşadar, zic eu, un popor nu este şi nu mai poate fi numit protector al patriei, ci duşmanul şi distrugătorul acesteia, cu atît mai mult încetează a fi fundamentul şi temelia libertăţii, şi devine tiran, şi încă un tiran şi mai perfid decît cei a căror profesiune de credinţă este tirania. (*Dialog*, p. 225)[2]

Guicciardini explică acest fenomen făcînd apel la experienţa sa, dar şi la exemplele istorice ("istoriile voastre şi istoriile antice"). Trebuie să te îndoieşti de acei care cîntă elogii libertăţii într-o cetate, deoarece "acest cuvînt este luat, de nenumărate ori, mai degrabă ca pretext şi ca scuză de cei ce vor să-şi ascundă aviditatea şi ambiţia" de a domina asupra celorlalţi. Odată libertatea obţinută, aceştia "iau egalitatea sub patronatul lor", pentru a-şi atrage un număr cît mai mare de aderenţi. "Cînd obţin egalitatea, nu se opresc la acest scop, ci încep a căuta să fie cît mai mari şi a-i depăşi pe ceilalţi." Este foarte rar cînd lucrurile nu se întîmplă anume în această direcţie, iar istoria Florenţei constituie o mărturie; altfel spus, se întîmplă rar ca ambiţioşii, reclamîndu-se de la libertate, să nu caute să transforme statul liber, în care locuiesc, într-un

1. Guichardin, *Avertissements politiques*, nr. 48, p. 61.
2. Cf. M. Viroli, *From Politics to Reason of State, 1250-1600*, Cambridge, 1992.

"stat restrîns", mai avantajos pentru propriile lor interese (*Dialog*, p. 153). În opinia lui Giucciardini, un stat este "restrîns" atunci cînd libertăţile sînt reprimate, iar suzeranul sau un mic număr de conducători încep să guverneze într-o manieră absolută. El se referă la statul florentin al lui Lorenzo Magnificul "guvernat într-o manieră mai absolută decît cea a lui Cosimo şi [atît de bine încît], în ultimii ani, statul era tot mai "restrîns" în orice domeniu şi devenea şi mai restrîns pe zi ce trece". Pornind de la această constatare, Giucciardini ajunge la acest principiu:

> Specificul statelor "strîmtorate" este de aşa natură încît, în mod continuu, ele se restrîng şi astfel sporeşte fără încetare puterea tiranului şi, în consecinţă, toate relele care rezultă din grandoarea sa. (*ibid.*, p. 145)

Regăsim, à propos de această concepţie, opinia lui Machiavelli, pe care am definit-o ca "tendinţă". La fel, şi în opinia lui Guicciardini există un soi de tendinţă inevitabilă care-l mînă pe principe să devină din ce în ce mai absolut.

Din necesitate sau din convingere

Noţiunea de necesitate devine un element-cheie pentru a înţelege concluzia *Dialog*-ului în care Guicciardini justifică, din raţiuni de securitate, cucerirea Pisei de către florentini: "Pentru acest rău greu de tratat, e nevoie de medicamente puternice şi, ca să vorbim pe înţelesul tuturor, de cruzime". Merită a fi urmat exemplul genovezilor care, în 1284, cuceresc Pisa într-un mod durabil, dar făcînd uz de multă cruzime? Bernardo Del Nero, alias Guicciardini, face o remarcă demnă de atenţie:

> Dacă mi s-ar spune că procedînd în felul genovezilor capeţi un renume de cruzime şi totodată de om lipsit de conştiinţă, aş admite şi una, şi alta; dar vă voi spune ceva mai mult: în ziua de azi oricine vrea să stăpînească domenii şi state trebuie, acolo unde o poate face, să dea dovadă de milă şi bunătate; iar acolo unde nu poate proceda altfel, trebuie să facă uz de cruzime şi să dea dovadă de puţină conştiinţă. (*ibid.*, p. 296)

O stare excepţională cere, aşadar, o atitudine crudă care, fără a fi legală şi mergînd împotriva conştiinţei, va fi justificată nu doar "conform preceptelor şi legilor creştine", ci şi "felului în care sînt guvernate astăzi" statele, "dacă se vrea o stabilitate a acestora"; în două cuvinte, în funcţie de necesitate. Această notă de realism politic are toate motivele să-l facă atent pe cititor care vrea să înţeleagă diferenţa pe care o face Guicciardini între principat, stat "restrîns" şi tiranie, dat fiind că toate formele de guvernare par a avea tendinţa spre absolutism (stat "restrîns"), dacă nu chiar spre tiranie. Totodată, Guicciardini vorbeşte de conştiinţă şi de legea creştină. Sîntem în chiar miezul problemei într-una din cele mai elaborate pagini, pe care Guicciardini decide s-o adauge la cea de a doua redacţie a *Dialogului*.

"Raţiunea şi uzanţa puterii de stat"

Autorul caută felul în care s-ar putea duce "cu conştiinţa împăcată" un război de expansiune şi felul în care s-ar putea înfrunta "cu conştiinţa împăcată" un război defensiv, în scopul de a salvgarda bunurile (în tot cazul, printr-o legitimitate îndoielnică, "dat fiind că toate statele, luînd în consideraţie originea lor, sînt violente").

> Dacă, în ceea ce mă priveşte, eu am spus să fie ucişi locuitorii Pisei sau să fie făcuţi prizonieri, eu nu am vorbit probabil într-o manieră creştină, dar am vorbit conform raţiunii de stat şi uzanţei puterii. (*ibid.*, p. 298)

Singură raţiunea de stat poate justifica alegerea politică sau militară dictată de necesitate, care nu urmează legea creştină, nici conştiinţa. Dar această alegere se impune, şi lucrul acesta trebuie declarat "pentru a vorbi în conformitate cu ceea ce revendică natura lucrurilor în realitate", măcar că această sentinţă este "de o dificultate atît de mare" încît ar fi preferabil s-o "împărtăşim între noi", într-un cerc restrîns.

Este vorba de una dintre primele — dacă nu chiar prima — menţiune a expresiei "raţiune de stat", care va cunoaşte un succes în creştere în dezbaterile politice din epoca modernă. Noţiunea de "raţiune de stat" apare ca fiind în strînsă legătură cu noţiunea de necesitate; teoreticienii vor vorbi de "necesitatea de stat", de "necesitatea politică", de "interesul

de stat" etc. Pentru această "raţiune" de natură esenţialmente politică, Guicciardini stabileşte pe plan teoretic un dualism inconciliabil între etică şi politică, între normele morale dictate de conştiinţă şi normele politice impuse de necesitate. Nu-i mai puţin adevărat că în gîndirea lui Guicciardini principatul, statul "restrîns", tirania nu se deosebesc decît prin anumite nuanţe, care adeseori se estompează.

În acest realism deziluzionat, tiranicidul îşi pierde, la rîndu-i, aproape întregul caracter ideal de apărare a libertăţii şi afirmarea valorilor patriei, cu excepţia "celor ce au acţionat împotriva duşmanilor din exterior — erau mulţi la romani" (*Dialog*, p. 151). Cît despre cei ce au suprimat tirania internă sau persoana tiranului, "nu putem emite judecăţi sigure cît priveşte scopurile ce i-au animat, deoarece nu ştim dacă au reuşit să doboare tirania, dacă s-au oprit aici sau vor căuta să meargă mai departe pe calea măririi" (*ibid.*, p. 152). "Tendinţa" spre tiranie rămîne o necesitate, sau cel puţin o tentaţie, chiar şi pentru tiranicizii care au eliberat statul de tiranie.

Gîndirea lui Guiciardini şi gîndirea lui Machiavelli, oricît de diferite ar fi, devin mai comprehensibile, una prin intermediul alteia, pe măsură ce sînt comparate şi cercetare în privinţa tiraniei.

GIANNOTTI (1492-1573) ŞI PIRAMIDA PUTERII

Lupta împotriva tiranului constituie trama tratatului *Republica Fiorentina*, redactat de florentinul Donato Giannotti, pus pe fugă, în 1530, de Medici. În opinia lui, revenirea dinastiei Medici echivalează perfect cu reinstalarea tiraniei. Impregnat de idealul republican, Giannotti încearcă să înţeleagă prin ce mijloace se poate restaura republica şi se poate menţine regimul acesteia împotriva ruinării, adică împotriva tiraniei. Pentru a răspunde la aceste întrebări, Giannotti reflectează asupra greşelilor pe care le-au comis florentinii în timpul celor două perioade republicane, 1494-1512 şi 1526-1530. În felul acesta, el scrutează tirania. El încearcă să înţeleagă prin ce mecanism tirania reuşeşte să atragă un număr important de aderenţi şi cum anume, în cele din urmă, îşi poate menţine şi chiar spori puterea printr-un fel de disimulare. Toată lumea se preface a respecta formele republicane, în timp ce

prepară ruinarea acestora prin crearea facţiunilor intestine. Giannotti vrea să înţeleagă cum tirania ajunge să sălăşluiască în chiar inima sistemului care are oroare de tiranie.

Guvernarea republicană se întemeiază pe instituţiile şi organele care au diverse funcţii administrative: Marele Consiliu, Senatul, Colegiul, Gonfalonierul, Senioria, Procurorii, Cei Zece, Cei Patruzeci etc. Atît timp cît puterile sînt bine distribuite, administrarea lor garantează echilibrul între părţi şi împiedică formarea de grupuri de putere. Dar atunci cînd echilibrul este distrus, puterea se concentrează în mîinile unora sau ale unui grup ori la mai multe grupuri, şi începînd cu acel moment republica cedează locul tiraniei. Este, aşadar, indispensabil ca fiecare organ să fie controlat de către alţii, pentru a fi echilibrat în distribuirea magistraturilor, avantajelor economice, onorurilor. Giannotti doreşte o republică mixtă, unde puterile poporului (*popolarità*), ale aristocraţiei (*lo stato dei pochi*) şi ale principelui (*il regno*) să fie temperate de echilibrul dintre organele respective ce le reprezintă: Marele Consiliu, Senatul şi Principatul, asistate de un consiliu de magistraţi. Tot acest conglomerat va forma un fel de "piramidă (*un corpo piramidato*), a cărei bază va fi marele consiliu, vîrful – principele, iar între principe şi consiliu va fi senatul". Fiecare îşi va putea satisface astfel propriile ambiţii: dorinţa de libertate, setea de onoruri şi dorinţa principatului[1]. Din nefericire, reflecţiile sale nu fac decît să construiască un proiect care este dincolo de realitatea instituţională a Florenţei acelor vremuri, supusă tiraniei lui Alessandro de Medici, pe care Carol Quintul tocmai îl numise duce de Toscana (1532). Giannotti se declară în favoarea dreptului la rezistenţă activă faţă cu tirania. Printre mijloacele (*modi*) pe care le sugerează, îl preferă pe cel practicat de Brutus la adresa lui Tarquinus, pe care l-au adoptat ulterior "Aratos, Pelopidas şi Timoleon". Giannotti legitimează rezistenţa şi încurajează, se pare, tiranicidul. Oricum ar fi, "tiranul" va ajunge în curînd victima unui tiranicid executat de pumnalul lui Lorenzino de Medici.

---

1. Giannotti, *Republica Fiorentina*, ed. Giovanni Silvano, Geneva, 1990, p. 166; Randolph Starn, *Donato Giannotti and His Epistolae*, Geneva, 1968; cf. Giorgio Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali: N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti di fronte al tramonto della Fiorentina libertas*, Roma, 1994; Alois Riklin, *Giannotti, Michelangelo und der Tyrannenmord*, Bern, 1996.

LORENZINO DE MEDICI (1514-1548), *ALIAS* LORENZACCIO

După asasinarea lui Alessandro de Medici, pe data de 6 ianuarie 1537, Lorenzino are tot timpul pentru a-şi justifica tiranicidul, înainte de a cădea victimă răzbunării lui Cosimo de Medici, la 26 februarie 1548. Lorenzino ne-a lăsat *Apologia* sa, pe care oamenii de litere şi istoricii au elogiat-o atît pentru calităţile literare, cît şi pentru sentimentele de patriotism şi de exaltare a valorilor civile. Acest discurs izbeşte prin pasiunea cu care sînt susţinute ideile: elogiul tiranicidului ca mijloc de a pune în valoare virtuţile omului, care sînt cu toate sublimate în libertate. Autorul nu este un erudit, el nu se încurcă în doctrine şi în referinţe juridice sau teologice. El însuşi a cunoscut tiranicidul, titlu de onoare cu care contemporanii săi nu vor să-l gratifice, nici măcar aceia dintre ei care au devenit beneficiarii gestului său, exilaţii. Aceştia din urmă (*fuoriusciti*) nu au ştiut şi nici nu au vrut să profite de ocazie pentru a interveni prompt în Florenţa şi a restabili republica de îndată ce tiranul a dispărut. Lorenzino încearcă să se apere atît de acuzaţia de a fi fost un apropiat şi un prieten al tiranului, cît şi de cea de a fi fugit ca un laş după asasinarea lui Alessandro. Alessandro este cu adevărat un tiran, în ciuda numirii imperiale. "Chiar dacă însuşi împăratul ar avea această autoritate, el nu ar avea dreptul să facă uz de ea fără un motiv legal", prin sfidarea acordului pe care l-a semnat în 1530 cu poporul florentin, pentru a alege un om depravat şi crud. Alessandro este demn de numele de tiran de o mie de ori, deoarece la Florenţa el "a distrus toată viaţa politică, orice vestigii şi chiar numele de republică". În nebunia sa i-a surclasat pe cei mai cruzi dintre tirani, Nero, Caligula, Falaris. În plus, Alessandro a depăşit impietatea lui Nero, asasinîndu-şi "mama şi pe cardinalul Hippolyte de Medici, considerat verişorul său". Cît despre cei ce afirmă că Lorenzino s-a înşelat asasinîndu-l pe Alessandro, ei bine, aceştia dau dovadă că nu sînt informaţi de legile în vigoare contra tiraniei şi de acţiunile lăudate de oamenii care şi-au omorît pînă şi propriii fii (a se vedea cazul lui Timoleon) "pentru libertatea patriei". Iată mobilul care l-a animat pe Lorenzino.

> Eu declar, aşadar, că scopul meu a fost eliberarea Florenţei, iar omorîrea lui Alessandro — mijlocul de a-mi atinge scopul[1].

Cum o spune însuşi Lorenzino: "Între a discuta despre anumite lucruri şi a le face există o prăpastie; la fel, între a vorbi înainte de săvîrşirea faptei şi după". Realitatea tiranicidului nu coincide cu deducţiile teoreticienilor. Asasinarea lui Alessandro, care a încîntat, probabil, spirite de felul celui al lui Giannotti, l-a decepţionat profund pe autorul asasinatului. *Apologia* este, din acest punct de vedere, o dovadă în plus pentru a ne confirma că ideile primite sînt aidoma armelor; ele pot declanşa evenimente grave, chiar dacă sînt imprecise, cum ar fi "legile despre tiranicizi". Tiranicidul, în ciuda indeterminării sale, constituie un subiect care face parte din cultura politică a epocii. Cîteva secole mai tîrziu, în 1834, Alfred de Musset îl va readuce la viaţă pe tiranicidul nostru în drama sa, *Lorenzaccio*.

Nifo (1469-1538) şi Cardano (1501-1576)

Reprezentant tipic al culturii Renaşterii, Agostino Nifo (Niphus) s-a născut în apropierea Neapolelui. Studiază filozofia la Padova, la Roma, la Pisa, medicina la Neapole şi la Salerna, se interesează de astronomie, politică şi filozofie morală. Redactează, în 1526, un opuscul, *De Rege et Tyranno*, unde reia distincţia bartoliană dintre tiran *ex defectu tituli* şi tiran *ex parte exercitii*. Dacă uzurpatorul poate fi în mod legal destituit sau expulzat, ba chiar omorît de oricine, nu se poate acţiona în acelaşi fel cu tiranul aflat la guvernare. Trebuie să ştim dacă autoritatea al cărei deţinător este sau se presupune că ar fi este independentă sau depinde de o autoritate superioară. În acest ultim caz, trebuie să se recurgă la autoritatea superioară; dar dacă tiranul îşi exercită puterea

1. Lorenzino de Médicis, "Discours où apologie de Laurent de Médicis. Sur la naissance et la mort d'Alexandre de Médicis, premier duc de Florence", trad. Annie Prassoloff, *Cahiers Textuel*, nr. 8, februarie 1991, pp. 11-23; *Id.*, *Apologia e Lettere*, ed. Francesco Erspamer, Roma, 1991. Cf. Ferruccio Martini, *Lorenzino de' Medici e il tirannicidio nel Rinascimento*, Firenze, 1882 (Roma, Multigrafica, 1972). Cf. G. Blandini, *La tirrannide italiana nel Rinascimento*, Catania, Galati, 1889.

într-un mod autonom, nu rămîne decît să te rogi ca Dumnezeu să-l facă să-şi schimbe atitudinea[1]. Teoria lui Nifo este reprezentativă pentru poziţia legitimistă, moderată, poziţie ce pare să se fi impus în secolul al XVI-lea.

Gerolamo Cardano are o părere opusă. Inteligenţă enciclopedică, asemeni lui Nifo, Cardano studiază matematicile şi medicina la Pavia, oraşul său natal, şi la Milano, şi predă medicina la Pavia, Bologna şi în Scoţia. Este autor a numeroase lucrări de matematică, medicină, filozofie şi religie (acuzat de erezie, trebuie să se justifice). Într-un opuscul concis, *De tyrannis et tyrannicidiis*, el revine asupra distincţiei dintre tiranul *ex defectu tituli* şi tiranul *ex parte exercitii* pentru a conchide că tiranii trebuie ucişi, toţi ca unul. El contrazice afirmaţia conform căreia tiranii nu trebuie ucişi, deoarece Dumnezeu permite ca ei să existe, şi aceasta în virtutea unui argument pe care-l deduce din filozofia naturală. Dumnezeu a creat animalele periculoase şi vătămătoare pe care e permis să le ucidem, la fel, dacă e adevărat că Dumnezeu consimte la existenţa tiranilor, nimic nu, împiedică a ne debarasa de ei[2].

1. *A. Niphi Suessani "De Rege et Tyranno"*, în *Opuscula moralia et politica cum G. Naudaei judicio*, Parisiis, R. Le Duc, 1645, pp. 151-234, citat de De Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, 2 vol., Milano, Napoli, 1982-1984 (de acum înainte, *Il pensiero*), 2.180 ş.u.

2. *Hieronymi Cardani "De tyrannis et tyrannicidiis"*, *Opera omnia*, A. Huguetan, 1663, t. 10, pp. 55-58, *"Politices seu moralium"*, cap. VIII, p. 58; *Id., Arcana politica, sive de prudentia civili liber singulari*, Lugduni Batavorum, 1635; De Mattei, *Il pensiero, op. cit.*, 2.181 ş.u. Cf. E. Di Rienzo, "Dal principato civile alla Tirannide: il *Neronis encomium* di Gerolamo Cardano", *Studi storici*, 1, 1987, p. 157 ş.u.; studiile reunite în *Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita*, ed. Marialusia Baldi e Guido Canziani, Milano, 1999.

Capitolul 15

TRADIŢIA CATOLICĂ ŞI OBEDIENŢA

La începutul secolului al XVI-lea, doctrina Bisericii în materie de obedienţă faţă de superiori este reglată de o tradiţie îndelungată consacrată de uzanţă şi de numeroasele prescripţii ţinînd de morală, religie şi drept canonic. Cît despre obedienţa civilă, s-a convenit de către dreptul natural şi de către dreptul pozitiv că menţinerea ordinii sociale cere supunere faţă de autoritatea constituită. Preceptele evanghelice ale lui Pavel şi Petru, din respectivele lor scrisori, constituie temelia învăţăturii Bisericii în domeniul supunerii faţă de legile civile. O obedienţă absolută nu o datorăm decît lui Dumnezeu. În cazurile în care există un conflict între ordinele superiorilor şi poruncile lui Dumnezeu, obedienţa omului depinde de domeniul afectat autorităţii pămînteşti şi de chemarea conştiinţei. În cazurile îndoielnice, regula de urmat se conţine în preceptul sfîntului Petru, conform căruia "Trebuie să asculţi mai mult de Dumnezeu decît de oameni!" (*Faptele*, 5:29)[1].

Tema obedienţei este unul dintre punctele forte ale dreptului la rezistenţă faţă de stăpînire, pe care se întemeiază orice teorie a tiranicidului. În acest domeniu, trei teologi — Cajetan, Politi şi Soto —, ce ocupă posturi de mare responsabilitate în cadrul Bisericii Romane, pot reprezenta ceea ce numim "tradiţia catolică".

---

1. M. Turchetti, "«Il faut obeir a Dieu plutot qu'aux hommes». Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Reforme", în *Le droit de résistance*, 1999, pp. 71-103; cf. Gianni Baget Bozzo, "Per una storia teologica del regicidio", în *I re nudi*, 1996, *op. cit.*, pp. 3-8.

Cajetan (1468-1533), Politi (1484-1533), Soto (1495-1560)

Unul dintre cei mai mari teologi ai epocii sale, Tommaso de Vio, zis şi "Cajetan" (Cajetanus, de Gaëte), a făcut mai întîi o strălucită carieră în cadrul Ordinului Dominican, iar începînd cu 1517, în calitate de cardinal şi legat pontifical. În ceea ce priveşte tiranicidul, Cajetan urmează îndeaproape opinia maestrului său, Toma d'Aquino. În glosa sa la fragmentul din *Summa teologiae* (II^a - II^{ae}, qu. 44, a. 1), pe care-l cunoaştem deja, Cajetan integrează în gîndirea lui Toma învăţătura lui Bartolo care face distincţia dintre tiranul *ex defectu tituli* şi tiranul *ex parte exercitii*. El ia în discuţie principiul obedienţei faţă de superiori şi obiectează că există cazuri în care supuşii nu sînt obligaţi să asculte: atunci cînd este vorba de pierderea vieţii şi cînd porunca merge împotriva caităţii[1].

Problema obedienţei revine sub pana altui teolog catolic de mare renume, Lancelot Politi, dominican ce-şi ia numele de Ambroise Catharin. În comentariul său pe marginea capitolului 13 al *Epistolei lui Pavel către romani*, Catharin se pronunţă pe marginea cazurilor frecvente de dominaţii tiranice. El remarcă faptul că, atunci cînd condamnă tiranicidul (în formularea lui Gerson, *Quilibet tyrannus*, despre care am vorbit mai sus), Conciliul de la Constanţa (1415) nu precizează despre care tip de tiran ei înţeleg să vorbească, după expresia fericită a lui Cajetan. Catharin avansează ideea că, fără doar şi poate, Conciliul se referea "mai degrabă la tiranul prin uzurpare, dat fiind că anume acesta este un tiran propriu-zis, decît la tiranul ce obţine în mod legal puterea pe care o administrează nedrept". Că este anume astfel, tăcerea Părinţilor Conciliului este cea care ne-o confirmă implicit. Aserţiunea condamnată este, în opinia sa, criminală, deoarece ea îndeamnă la răzvrătire. Într-adevăr, nu ţine de omul particular, de omul privat de a judeca conduita principilor, "dacă aceştia domnesc just sau injust".

1. Th. de Vio Caietanus, *Opuscula omnia... quibus accessere ad obiecta aliqua... responsiones. Item tractatus quidam contra modernos Martini Lutheri sectatores et eorum praecipuos errores*, Antverpiae, apud viduam et haeredes Ioannis Stelsii, 1567, pp. 284-285; cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, 15.1949; De Mattei, *Il pensiero*, *op. cit.*, 2.184, n. 11.

Sfînta Scriptură ne învaţă că Dumnezeu pune să domnească un ipocrit pentru păcatele poporului şi că trebuie să te supui pînă şi principilor răi. Însuşi Iisus ne-a învăţat că trebuie să dai dovadă de o obedienţă respectuoasă faţă de autorităţile civile. Oricare ar fi, obedienţa are limitele ei. "Nu am nici o îndoială afirmînd că trebuie să ne supunem autorităţilor atît timp cît ordinele lor nu sînt îndreptate contra lui Dumnezeu, adică împotriva credinţei şi legii credinţei. De-acum înainte, sfîntul Petru ne vine în ajutor atunci cînd ne aminteşte că trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni (*Faptele*, 5:29)." Cu toate acestea, tiranicidul nu este licit: "La drept vorbind, nu cred că ar fi licit pentru un particular, oricine ar fi, să omoare un tiran, dacă acesta din urmă este în mod paşnic în posesia domniei (*dominatus*) sale şi dacă este armat", astfel încît să-şi poată impune respectul din teamă[1]. Catharin rămîne foarte prudent şi împărtăşeşte opinia acceptată de Biserică.

Referitor la problema obedienţei, un alt dominican, originar din Segovia, Domingo de Soto, intervine pentru a studia relaţiile dintre obedienţă şi conştiinţă. "Legea umană nu este întotdeauna obligatorie în forul interior." În cazul legilor nedrepte, de exemplu, despre care ne vorbeşte Isaia (*Isaia*, 10:1), "este permis oricui a respinge opresiunea şi tirania", în timp ce preceptul lui Petru cu privire la obedienţă faţă de principii "dificili" ne face cunoscută părerea că "conştiinţa e legată de legile civile". Or, "aceeaşi diferenţă ce există între rege şi tiran se află între legile promulgate pentru utilitatea comună, care sînt juste, şi legile vizînd particularul, care sînt tiranice". Examinarea acestei chestiuni ne conduce la concluzia că "legea umană injustă nu ne obligă la obedienţă în forul interior". Explicaţia e cît se poate de simplă. "Într-adevăr, legea injustă, dat fiind că nu este dreaptă, nu poate fi în regulă, şi nici, dintr-un motiv şi mai întemeiat, o lege propriu-zisă; şi, la drept vorbind, nefiind o lege, ea nu este obligatorie pentru nimeni." Cu toate acestea, nu trebuie să consimţim cu uşurinţă la nesupunere. Şi Soto precizează:

---

1. *Ambrosii Catharini Politi Senensis Commentaria... in omnes divi Pauli et alias septem canonicas epistolas*, Venetiis, in officina Erasmiana V. Valgrisii, 1551, p. 121 ş.u.; De Mattei, *Il pensiero*, *op. cit.*, 2.184, n. 13.

> într-adevăr, în lucrurile care nu vizează (*ferunt*) în sine o tiranie manifestă (*manifestariam*), nu este posibil să rezişti celor puternici fără a provoca un scandal (*citra scandalum*), astfel că trebuie tolerate (*ferendi*) acestea din urmă pînă în momentul cînd vor fi aduse la o condiţie mai paşnică, cu propuneri mai sănătoase... Or, la drept vorbind, dacă tiranii nu ne constrîng la idolatrie prin legile lor, nu ne ţin departe de tainele bisericii noastre, şi nici nu ne impun obiceiuri diferite sau rituri contrare credinţei, nu trebuie să ne temem de vreun scandal; dar ar fi un scandal deosebit de grav dacă nu am rezista pe cîmpul de luptă, plasîndu-ne viaţa în rîndul al doilea[1].

Concluzia la care ajunge Soto este, aşadar, una moderată. Cu toate acestea, autorul nu ezită să declare că rezistenţa este legitimă şi obligatorie atunci cînd în joc se află onoarea lui Dumnezeu, altfel spus, conştiinţa noastră religioasă. Anume aici se află adevăratul sens al preceptului "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni!" (*Faptele*, 5:29).

Cei trei dominicani rămîn totuşi prudenţi în ceea ce priveşte tema delicată a rezistenţei, dar susţin cu fermitate principiul în cauză atunci cînd este vorba de a apăra credinţa.

Cajetan şi Vitoria (1480-1546): războiul drept şi dreptul de ingerinţă

Nu este rar cazul cînd teologii catolici ai acestei epoci se interesează de problemele "războiului drept", în special dominicanii, care se lansează în comentarii pe marginea paginilor sfîntului Toma consacrate subiectului în cauză. Este cazul lui Cajetan, care alcătuieşte "Comentarii pe marginea *Summa theologiae*", între 1517 şi 1524. Cajetan afirmă că războiul drept este un "act de justiţie vindicativ", pe care îl

1. Soto, *De justitia et de jure*, Antverpiae, P. Nutius, 1567, pp. 22-23. A se vedea Carlyle, 6.255-257; cf. Luca Parisoli, "Domingo de Soto e l'affermazione del diritto ad essere poveri", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 30/1, 2000, pp. 3-20; Saverio Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, 2000.

pot întreprinde principii ce nu au superiori şi care sînt "perfect egali ca rang". Acest drept de a administra o pedeapsă decurge din "necesitatea de a nu lăsa crima nesancţionată". Într-un război defensiv, dreptul pe care îl are un popor de a pune mîna pe arme decurge din dreptul natural, în timp ce "o persoană privată nu poate răspunde la violenţă prin violenţă decît în limitele apărării indispensabile (*cum moderamine inculpatae tutelae*)". Statul, în revanşă, are dreptul de a se opune forţei prin forţă, precum şi dreptul de a răzbuna injustiţiile ce i s-au făcut. Cajetan adaugă că acest drept implică şi dreptul de a pedepsi injuriile aduse supuşilor străini (*extranei*). "Fără acest drept de a pedepsi popoare şi principi străini, statul ar fi imperfect şi i-ar lipsi ceva esenţial", dat fiind că "statul trebuie să fie suficient sieşi (*sibi sufficiens*)". În consecinţă,

> tiranii şi cei care jefuiesc, masacrează şi comit tot felul de injustiţii ar rămîne deci nepedepsiţi prin forţa lucrurilor, iar ordinea naturală s-ar dovedi a nu fi necesară... Existenţa acestui drept este în plus confirmat de (Sfînta Scriptură şi) uzanţa generală la toate popoarele, ca fiind impus de natură[1].

Acest drept de a-i pedepsi pe principii străini nu derivă dintr-o autoritate superioară, ci din dreptul natural şi, în definitiv, "din perfecţiunea naturii" (*ex suae naturae perfectione*) pe care o are statul sau principele ce nu cunosc superiori. Aceştia sînt: împăratul, papa, regele Franţei, regele Angliei, regele Aragonului etc. Robert Regout observă că concepţia lui Cajetan referitoare la autoritatea principilor şi la "competenţa lor penală vis-à-vis de străini în virtutea propriei lor puteri" constituie o dezvoltare a doctrinei sfîntului Toma. Acesta din urmă întemeiază pe noţiunea largă de bine general (*bonum commune*) dreptul de a pedepsi principii străini, vinovaţi de injustiţii.

Punctul de plecare al acestei teorii este necesitatea, în vederea binelui public, de a-l pedepsi pe principele criminal care tulbură comunitatea lezată nemijlocit şi, în acelaşi timp, pentru atingere adusă

---

1. Cajetan, *Commentarius in II^am - II^ae Summae theologiae sancti Thomae de Aquino*, qu. 40, art. 1, în S. Thomas, *Opera omnia, iussu Leonis XIII ed.*, t. 8, Romae, 1895, p. 313, citat de Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris, 1934, p. 124.

binelui general al umanităţii. Această necesitate devine o datorie pentru principe în cazul în care nu există nici o autoritate superioară ce şi-ar asuma misiunea în cauză. Acţiunea punitivă vizează, pe de o parte, "să stimuleze binele şi să evite răul", pe de altă parte, să amendeze criminalul sau, cel puţin, să-l reprime în vederea liniştii aproapelui şi a menţinerii justiţiei şi cultului lui Dumnezeu[1]. Totuşi, există o dificultate, deoarece principele care pedepseşte trebuie să posede o jurisdicţie superioară principelui pe care vrea să-l pedepsească. "Nimeni nu poate să-l pedepsească pe altul pe bună dreptate, cel puţin dacă acesta nu este supus autorităţii sale", afirmă sfîntul Toma[2], ca o regulă generală. Conform opiniei lui Regout, pentru a surmonta această dificultate, trebuie să te referi la teoria lui Toma a războiului drept, în care nu se pune problema unei superiorităţi prealabile asupra părţii adverse, fiind vorba de un război la paritate a jurisdicţiilor. Dacă sfîntul Toma nu crede necesar să se explice à propos de războiul punitiv, cîteva secole mai tîrziu alţi dominicani, cum ar fi Cajetan şi Suárez, vor decide că "prin delictul său (*ratione delicti*) principele străin devine într-un fel supusul principelui lezat"[3].

Această problemă este abordată în secolul al XVI-lea de un alt dominican, spaniolul Francisco de Vitoria. Graţie lecţiilor sale de la Salamanca, *De potestate civili* (1528)[4], *De Indis* (1539), *De jure belli* (1539), între altele, şi "Comentariilor pe marginea *Summa theologiae* a sfîntului Toma" (1526-1540), Vitoria este pe bună dreptate considerat ca principalul "pionier" al şcolii moderne a dreptului internaţional. Cît priveşte dreptul de a-i pedepsi pe străini, autorul încearcă să-l întemeieze pe ceea ce el numeşte "autoritatea lumii întregi".

> Principii nu au doar autoritate asupra supuşilor lor, ci şi asupra străinilor pentru a-i forţa să se abţină de la fapte injuste, şi

1. Thomas, *Summa*, II^a - II^{ae}, qu. 108, art. 1, citat de Regout, p. 89.

2. *"Nullus autem juste punit aliquem, nisi sit ejus dictioni subjectus"*, Thomas, *Summa*, II^a - II^{ae}, qu. 65, art. 2; Regout, p. 90.

3. Cf. Cajetan, *Summula*, la cuvîntul *"Bellum"* (Venise, 1571, p. 28), Suárez, *De bello*, IV, 3, citat de Regout, p. 90.

4. *Leçon sur le pouvoir politique*, ed. Maurice Barbier, Geneva, 1980. Cf. Mesnard, 1936, pp. 454-472.

> aceasta în virtutea dreptului oamenilor şi a autorităţii lumii întregi (*jure gentium et orbis totius auctoritate*)... La fel cum statul poate lovi propriii supuşi, lumea poate fără nici o îndoială pedepsi tot felul de criminali; cu toate acestea, nu o poate face prin intermediul principilor[1].

Autoritatea superioară rezidă, aşadar, în lumea întreagă (*totus orbis*), un fel de comunitate internaţională, principii fiind un soi de miniştri ce au dreptul de a interveni. Acelaşi drept va reveni în discuţie atunci cînd Vitoria se ocupă de inocenţi — noţiune ce rămîne, pentru moment, imprecisă[2] — prin care autorul desemnează grupuri de persoane care, în virtutea dreptului oamenilor, trebuie să fie protejate împotriva violenţei armelor, cum ar fi copiii, femeile, clericii, ţăranii şi străinii. Printre motivele unui război drept, al cărui scop principal rezidă în apărarea şi în menţinerea drepturilor personale, Vitoria numără dreptul de a apăra prietenii, aliaţii şi apropiaţii, chiar şi atunci cînd nu este vorba de creştini. Dat fiind că "prietenii se identifică, din anumite puncte de vedere, cu noi", este legitim "să faci războiul pentru a veni în ajutorul unui alt principe, victimă a injustiţiei". Cît despre a şti dacă este permis " a veni în ajutor unor supuşi împotriva regelui atunci cînd aceştia suferă din partea lui tot felul de injustiţii", Vitoria răspunde că lucrul acesta nu este permis "dacă faptul nu este cert" (*si res est dubia*), deoarece, în acest caz, orice principe străin va avea licenţa de a se amesteca în treburile interne ale unui alt principe sub cel mai neînsemnat pretext. Dar dacă la un anumit popor străin există o tiranie manifestă, intervenţia devine legitimă.

---

1. Vitoria, *De jure belli*, 19, ed. Ernest Nys, *The Classics of International Law. Victoria*, Washington, 1917, pp. 280-281 (cf. ed. M. Barbier, Geneva, 1966, p. 125 şi nota 1); a se vedea E. Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, New York, 1882; Didymus (Leo Josephus Cornelis) Beaufort, *La guerre comme instrument de secours où de punition*, La Haye, 1933, p. 139; cf. Regout, p. 88; James Brown Scott, *Francisco de Victoria and his Law of Nations*, Oxford, London, 1934; Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth Century Spain: A Study of the Political Ideas of Victoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford, 1963; José A. Fernández-Santamaría, *The State, War, and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, 1977; Martin Van Gelderen, "From Domingo de Soto to Hugo Grotius: Theories of Monarchy and Civil Power in Spanish and Dutch Political Thought, 1555-1609", *Il pensiero politico*, 32, 1999, pp. 186-205.

2. Cf. Haggenmacher, 1983, pp. 268-272.

> Dacă se adevereşte că supuşii suferă de nedreptăţi din partea regelui lor, principii străini pot declara război acestui rege. Şi, în general, cînd supuşii au dreptul de a lupta contra regelui lor, principii străini se pot alătura în acest război de partea poporului. Într-adevăr: poporul este inocent, iar principii pot, în virtutea dreptului natural, să apere universul împotriva injustiţiei. Este cazul regimului lui Pedro, regele Spaniei. Era un tiran (*erat tyrannus*): regele Franţei a intrat în război cu el de partea unui alt fiu al acestuia[1].

De remarcat că, pentru Vitoria, anume dreptul natural legitimează intervenţia punitivă din partea unui principe străin, chiar dacă nu i se aduce nici o ofensă, pentru a veni în ajutor celui lezat şi care — după cum notează Regout — "în consecinţă, are o jurisdicţie asupra celui vinovat". În plus, principele străin poate, fără a fi chemat, conduce un război defensiv, "în care jurisdicţia nu se impune", pentru a apăra şi a proteja inocenţii, oriunde în lume[2], ascultînd de un principiu general pe care comunitatea universală (*totus orbis*) îl reclamă întru salvgardarea interesului tuturor, pentru binele public.

> Scopul şi binele comun al stirpei umane postulează războiul. Lumea nu va putea trăi fericită, spun eu, şi va fi redusă la cele mai rele condiţii dacă toţi tiranii, hoţii şi briganzii pot să-şi comită nepedepsiţi faptele rele şi să-şi bată joc de oamenii de bine şi de inocenţi, fără ca aceştia din urmă să poate acţiona la rîndu-le împotriva celor vinovaţi[3].

Oriunde s-ar întîmpla, tirania şi execuţiile comise împotriva inocenţilor nu au dreptul la existenţă, consideră Vitoria. De-aeum înainte, pedepsirea vinovaţilor devine o datorie.

---

1. Vitoria, *Commentarius in II^am - II^ae*, qu. 40, art. 1, nr. 5-6, ed. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1932,. 2, p. 281, citat de Regout, pp. 178-179. — Pierre III d'Aragon, instigatorul Vecerniilor siciliene, trebuie să se bată contra lui Filip III cel Îndrăzneţ.

2. Regout, p. 179.

3. Vitoria, *De Indis et de jure belli*, II, 1, 1, în Vanderpol, § 244, p. 329.

Capitolul 16

REFORMĂ ŞI REZISTENŢĂ

Gîndirea politică a reformatorilor protestanţi se înscrie, în ceea ce priveşte principiile şi, cel puţin, la origine, pe acelaşi făgaş ca şi cea a tradiţiei catolice romane, din care altminteri au şi ieşit. Dar ruptura relaţiilor cu autoritatea pontificală, pe de o parte, şi tensiunile cu autorităţile politice din propriile lor ţări, pe de altă parte, îi constrîng numaidecît pe reformatori să se întrebe asupra noţiunii pauliene de *libertas christiana* şi să dezvolte o doctrină evanghelică destinată luminării conştiinţei "adevăratului" credincios. Faptul că voinţa lui Dumnezeu este forţa creatoare şi motrice a universului şi că, pe de altă parte, orice autoritate vine de la Dumnezeu constituie un principiu scriptural pe care-l împărtăşesc cu catolicii. Cu toate acestea, pentru a se apăra împotriva acestora din urmă, ce-şi asumă repede rolul de cenzori, dacă nu chiar de persecutori, reformatorii elaborează, sub diverse forme, o teorie a rezistenţei care, avîndu-şi sursa în Evanghelii, nu-şi găseşte, în epocă, aceeaşi aplicaţie la teologii catolici. Într-adevăr, reformatorii predică, cu toată energia, obedienţă faţă de autoritatea constituită de Dumnezeu în toate circumstanţele, fie că principii sînt buni (*boni et modesti*) sau răi (*dyscoli; 1 Petru*, 2:18). Dar, în cazurile extreme ale tiraniei, atunci cînd conducerea magistratului este contrară poruncilor lui Dumnezeu, există o limită de netrecut. E vorba de un pasaj din *Faptele apostolilor* care va juca un rol important în dezvoltarea doctrinelor politice vizînd rezistenţa faţă de tiranie: "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni!" (*Faptele*, 5:29).

GERMANIA ŞI ELVEŢIA

LUTHER (1483-1546): CÎND «FORŢA ARE ÎNTÎIETATE FAŢĂ DE DREPT»

Gîndirea lui Martin Luther este puternic impregnată de învăţătura evanghelică şi de reflecţiile religioase ale sfîntului Augustin. Intrat la augustinieni la vîrsta de 18 ani, Luther se consacră la început comentării *Epistolelor* sfîntului Pavel. Meditînd la acestea, formulează doctrina sa a graţiei şi a liberului arbitru, fundamente ale concepţiei sale a Reformei.

Justiţie, lege şi autoritate

Cît despre justiţie şi lege, Luther le consideră ca fiind materii ce vizează lumea păcatului, lumea oamenilor care nu sînt creştini. Într-adevăr, aceştia din urmă nu au nevoie de legi umane, dat fiind că preceptele Evangheliei le sînt suficiente pentru mîntuire. A te conforma Evangheliei implică a respecta justiţia; a te conforma voinţei divine semnifică a realiza justiţia creştină. În revanşă, legile sînt necesare pentru oamenii seduşi de păcat. "Legea nu este făcută pentru cei neprihăniţi, ci pentru cei fără de lege şi nesupuşi" (*1 Timotei*, 1:9). Dat fiind că natura umană este funciarmente coruptă şi că oamenii, chiar dacă sînt creştini, rămîn mereu imperfecţi, este necesar ca aceştia să fie guvernaţi în cadrul unui stat şi să fie supuşi dreptului pozitiv. În această guvernare pămîntească, autoritatea seculară dispune de sabie pentru a impune respectarea legii. Însuşi Dumnezeu este cel ce a instituit puterea pămîntească, precum ne învaţă apostolii Pavel (*Romani*, 13:1-2) şi Petru (*1 Petru*, 2:13-14). Totodată, Dumnezeu a instituit guvernarea spirituală. Între stat şi Biserică, Luther fixează o separaţie netă, negînd orice legitimitate a ierarhiei şi a jurisdicţiei Bisericii Romane. Distincte, cele două guvernări deţin puterea lor direct de la Dumnezeu, care-i încredinţează totodată stăpînirii pămînteşti salvgardarea "exterioară" a adevăratei credinţe. Dar principele sau magistratul trebuie să vegheze a nu utiliza forţa pentru a constrînge conştiinţele credincioşilor, nici pentru a le impune creştinilor anumite obligaţii contrare poruncilor lui Dumnezeu. Dacă totuşi acest lucru se întîmplă, putem vorbi despre un act tiranic.

Stăpînirea pămîntească şi obedienţa

În 1523, atunci cînd tocmai publică traducerea *Bibliei* în germană, autorităţile publice interzicînd lectura acesteia şi cerînd chiar confiscarea lucrării, Luther dezvoltă tema rezistenţei faţă de autoritatea politică în lucrarea sa *Despre stăpînirea pămîntească şi limitele obedienţei care i se datorează*. Luther afirmă că legile "nu vizează decît corpurile şi bunurile", adică guvernarea exterioară, şi că ele nu pot obliga conştiinţele în materie de credinţă. Preceptele lui Pavel, ale lui Petru şi ale altor evanghelişti fixează limitele puterii seculare şi cele ale obedienţei ce i se datorează stăpînirii pămînteşti. Cum autoritatea imperială nu se extinde asupra "regatului şi puterii lui Dumnezeu", la fel "sufletul nu depinde de puterea Cezarului". "Aşadar, dacă principele tău sau un senior pămîntesc îţi ordonă să fii cu papa, să crezi într-un fel sau altul, sau îţi impune să te debarasezi de anumite cărţi [aluzie la Biblia tradusă în germană], tu vei răspunde: «Lucifer nu are dreptul să stea alături de Dumnezeu»." La fel, "tiranilor" care dictează edicte de interzicere, credincioşii trebuie să le răspundă: "Dacă îmi impuneţi să cred şi să resping cărţile, nu mă voi supune, dat fiind că acţionaţi ca nişte tirani". Luther sugerează, dacă nu chiar ordonă, cititorilor creştini " a nu livra o singură foaie, o singură literă, sub ameninţarea pierderii mîntuirii". Astfel, el ridică-n slăvi rezistenţa pasivă, nesupunerea faţă de autoritatea care depăşeşte limitele puterii sale[1]. Care este rolul principelui şi al magistratului în raporturile cu superiorii lor, atunci cînd se produce o injustiţie? Luther este de aceeaşi părere, recuzînd rezistenţa activă.

---

1. Luther, *Von weltlicher Oberkeit, WA (Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883 ş.u.), t. 11, pp. 250 şi 265-266; *De l'autorité temporalle*, în *Œuvres de Luther*, t. 4, Geneva, 1958, pp. 19 şi 35-36. A se vedea Johannes Heckel, "Wiederstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei M. Luther", în *Widerstandsrecht*, 1972, pp. 114-134; Maria Antonietta Falchi Pellegrini, *Il problema della resistenza nel pensiero dei Riformatori tedeschi, I: 1519-1529*, Genova, 1986 (singura publicată), p. 41 ş.u. Cf. Ferdinand Edward Cranz, *An essay on the development of Luther's thought on justice, law and society*, Cambridge (Mass.), 1959; *Luther und die politische Welt*, Hg. Erwin Iserloh und Gerhard Müller, Wiesbaden, 1984; cf. totodată şi Marc Lienhard, *Martin Luther. La passion de Dieu*, Paris, 1999; Tobias Quilisch, *Das Widerstandrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer. Ein Beitrag zur politischen Theologie*, Berlin, 1999.

> Pentru a indica foarte pe scurt care ar trebui să fie atitudinea unui creştin, eu afirm că nici un principe nu trebuie să pornească război cu superiorii săi, cum ar fi regele sau împăratul ori alţi suzerani, ci să se resemneze în faţa lor. Dat fiind că nu trebuie să rezişti autorităţii prin forţă, ci doar împărtăşind adevărul. Dacă aceasta ţine cont de faptele tale, este bine; în caz contrar, tu eşti disculpat şi suferi injustiţia în raport cu Dumnezeu[1].

Confruntat în 1525 cu problemele ridicate de revolta ţăranilor, Luther rămîne coerent în ceea ce priveşte rezistenţa pasivă. Este pentru el ocazia de a afirma cu o şi mai mare rigoare că datoria creştinului constă în a se supune autorităţii constituite. El le spune ţăranilor insurgenţi: "Trebuie să suferi injustiţia, iar dacă un principe sau un senior nu vrea să tolereze Evanghelia, mutaţi-vă în alt principat unde Evanghelia este predicată, aşa cum o spune Christ (*Matei*, 10:23)"[2].

Împotriva tiranicidului

Atunci cînd, în anul imediat următor, Luther abordează problema tiranicidului, el declară că această practică constituie un obicei demn de păgîni, dar cu totul străin creştinilor.

> Grecii promiteau, prin legi oficiale, bunuri şi recompense tiranicizilor, adică celor ce străpungeau sau făceau să piară un tiran. Romanii, în perioada Imperiului, i-au imitat îndeaproape, asasinîndu-şi majoritatea împăraţilor... Popoarele lui Israel şi Iuda au asasinat şi au omorît mai mulţi regi ai lor. În ceea ce ne priveşte pe noi, nu avem nevoie de asemenea exemple. Într-adevăr, nu ne punem aici întrebarea ce au făcut păgînii sau evreii, dar ce ar trebui să facem noi just şi echitabil nu doar în faţa lui Dumnezeu, ci şi în ordinea divină şi exterioară a domniei pămînteşti[3].

1. Luther, *De l'autorité temporelle*, *Œuvres*, 4.47.
2. Luther, *Les soldats peuvent-ils être en état de grâce?*, *ibid.*, 4.237.
3. *Ibid.*, p. 236.

Autorul dezvoltă pe larg chestiunea în cauză şi analizează mai multe cazuri vechi şi recente, cum ar fi cel al elveţienilor, "ce şi-au ucis domnitorul", şi cel al danezilor, "ce şi-au expulzat regele" (Christian II). Lucruri care-i displac, expulzarea, precum şi orice atentat la adresa autorităţii superioare rămînînd acte injuste şi nedrepte.

> Dacă aprobăm ca tiranii să fie asasinaţi sau expulzaţi, lucrul acesta se va propaga foarte repede, de aici decurgînd o situaţie arbitrară generală. Vor fi trataţi ca tirani cei care nu sînt tirani şi vor fi, de asemenea, asasinaţi atunci cînd lucrul acesta va conveni spiritului populaţiei... Deoarece, dacă trebuie să suporţi deja o injustiţie, mai bine e să alegi s-o suporţi din partea autorităţii, decît să fie autoritatea cea care o suportă din partea supuşilor; dat fiind că populaţia nu are şi nici nu cunoaşte vreo măsură şi, în fiecare individ, se întîlnesc mai mult de cinci tirani. Or, e mai bine să suporţi injustiţia din partea unui singur tiran, respectiv din partea autorităţii, decît s-o suporţi din partea numeroşilor tirani, adică din partea populaţiei[1].

Faţă cu declaraţii atît de peremptorii, e cazul să ne întrebăm dacă Luther şi-a menţinut poziţia de-a lungul întregii sale vieţi. Întrebarea se impune, deoarece ştim că epigonii lui Luther (pe de o parte, Melanchthon, pe de alta, Petrus Martyr Vermigli, Calvin etc.) au împărtăşit opinii diferite privind rezistenţa activă. Istoricii gîndirii luteriene cred că, începînd cu 1530, reformatorul şi-a schimbat opinia, ridicînd în slăvi rezistenţa activă împotriva împăratului. Or, dacă ar fi să ne ţinem de ideile pe care le-a exprimat pînă atunci, nu am mai avea nevoie de a vorbi de vreo schimbare. Într-adevăr, Luther îşi afirmase mai înainte respectul pentru preceptul lui Petru conform căruia trebuie să asculţi mai mult de Dumnezeu decît de oameni. În prezent, Luther crede că, date fiind condiţiile actuale, suveranul, în ocurenţă împăratul, ordonă lucruri contrare poruncilor lui Dumnezeu; trebuie aşadar să i se reziste. Ce crede el în 1530?

1. *Ibid.*, pp. 237-238.

Cînd "dreptul trebuie să se încline în faţa forţei"

Carol Quintul le dă un răgaz protestanţilor care trebuie, înainte de 15 aprilie 1531, să se supună ordinelor împăratului ce vizează reunificarea confesională în teritoriile sale. Anul 1530 e plin de tentative şi de nelinişti: pe plan doctrinal, este anul *Confesiunii de la Augsburg*, tentativă de împăcare între catolici şi protestanţi; pe plan militar, este anul Ligii de la Schmalkalden, care îi reuneşte pe principii protestanţi împotriva împăratului. Juriştii aflaţi în serviciul principilor protestanţi, în special Philippe de Hesse şi Jean-Frédéric de Saxonia, se adresează lui Luther pentru a obţine în persoana lui un conducător moral al Reformei, iar de la teologii din Wittenberg un fel de legitimitate a îndreptării armelor împotriva unui magistrat superior, împăratul. Împins de circumstanţe, Luther semnează deci, la sfîrşitul lui octombrie, un document colectiv, împreună cu Melanchthon, Justus Jonas şi Georg Spalatin, atestînd faptul că dacă pînă de curînd el a predicat că nu trebuie niciodată să rezişti autorităţii constituite, în prezent situaţia cere să te aperi cu arma în mînă împotriva împăratului[1]. Deja la 15 mai 1530, răspunzînd principelui-elector al Saxoniei, Ioan (părinte al lui Jean-Frédéric), care-i cere sfatul temîndu-se de interzicerea imperială de a predica Evanghelia, Luther îi scrie:

> Părerea mea este mereu aceeaşi: împăratul este seniorul şi stăpînul nostru, oraşul şi toate ţara îi aparţine... nu trebuie să-i rezistăm... Aş dori... ca prin cuvinte bine chibzuite şi într-o manieră convenabilă, să căutăm, umil, a-l deturna pe Maiestatea sa imperială de la dorinţa sa şi de la întreprinderea sa, rugîndu-l să nu interzică predicarea fără să o fi auzit...

1. "Erklärung Luthers, Jonas', Melanchthons, Spalatins und anderer Theologen und protokollarische Aufzeichung über die weiteren Voten der Theologen und Juristen", în *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546*, Hg. Heinz Scheible, Gütersloh, 1969, pp. 67-68. Mesnard, 1936, p. 228: "L'adhésion de Luther lui fut, d'après ses récits, littéralement extorquée et il s'en défendi aussitôt"; Skinner, 1978, 2.17: "In the early 1530 s. Luther suddenly and permanent changed his mind over this crucial issue." Cf. Turchetti, 1999, "Il faut obéir", p. 78 şi nota 9.

> Maiestatea sa nu trebuie să interzică predicarea pură şi limpede a Scripturii, cu atît mai mult cu cît nu se predică, de altfel, nimic subiectiv, nici extravagant. Dacă lucrul acesta nu ne reuşeşte, trebuie să lăsăm forţa să prevaleze asupra dreptului (*Wil das nicht helfen, so mus man lassen gewalt für recht gehen*). Am făcut tot ce ne-a stat în puteri şi avem toate scuzele.[1]

"Să lăsăm forţa să prevaleze asupra dreptului." Este într-adevăr de mirare să găseşti aceste cuvinte sub pana unui reformator, aşa cum îl cunoaştem. Dar trebuie să remarcăm că din punctul său de vedere, Luther nu şi-a schimbat părerea ("Părerea mea este mereu aceeaşi", afirmă el), şi anume în acest sens trebuie să căutăm a-l înţelege.

Cîteva luni mai tîrziu, Luther abordează într-o manieră mai explicită problema rezistenţei în *Exhoraţie dragilor săi germani* (aprilie 1531)[2]. El trebuie să admită că problema ţine mai puţin de teologie, mai mult de drept şi că din acest motiv ea nu este în mod direct de competenţa sa. Chiar dacă am considera că rebeliunea împotriva împăratului ar putea fi apreciată drept o acţiune de autoapărare, ea nu va fi mai puţin o transgresare a legii. Cu toate că nu-şi disimulează resentimentul faţă de papişti, Luther nu este gata să legitimeze rezistenţa armată împotriva conducătorului Imperiului. În scrisoarea din 8 februarie 1539, adresată lui Johann Ludicke[3], pastor la Kottbus (Brandebourg), Luther se referă la opiniile pe care le anunţase deja în anii 1529 şi 1530, continuînd să veştejească "oribila tiranie şi abuzurile diabolice" ale papiştilor. În primăvara lui 1539, atunci cînd negocierile cu împăratul lasă să se înţeleagă că o confruntare armată este de-acum înainte inevitabilă, Luther se pronunţă pentru ultima oară asupra

1. Luther către Ioan de Saxonia, Cobourg, 15 mai 1530, *WA BR* (*Briefwechel*, Weimar, 1930 ş.u.), 5.319; trad. *Œuvres de Luther*, 8.134. Să amintim că semnînd în 1530 *Memorandum*-ul de la Torgau (sfîrşitul lui octombrie 1530), Luther lasă lui Brück şi altor jurişti responsabilitatea de a decide dacă rezistenţa este admisibilă sau nu, dat fiind că în circumstanţele prezente *Biblia* nu furnizează exemple normative (Kingdon).

2. Luther, "Warnung an siene lieben Deutschen", *WA*, 30/3.276-320. Cf. Carlyle, 6.283-284.

3. *WA BR*, 8.365.

chestiunii rezistenţei, publicîndu-şi cele "70 de propuneri de dezbătut, vizînd cele trei ierarhii, ecleziastică, politică, economică şi anunţînd faptul că papa nu aparţine nici uneia dintre ele, dar că este duşmanul public al tuturor acestora"[1]. Autorul afirmă că papa nu posedă nici o autoritate; nu o posedă în cadrul Bisericii, deoarece condamnă şi îşi calcă în picioare adversarii invocînd Evanghelia şi făcînd uz de blestemele extrase din dreptul canonic; cu atît mai mult nu o posedă în stat, dat fiind că pretinde a supune legea civilă voinţei sale, cum o face cu Evanghelia. "Dacă papa incită la război, trebuie să-i rezistăm la fel cum am face-o contra unui monstru furios şi posedat de demon, sau contra unui adevărat vîrcolac" (teza 66). La fel, se poate rezista în faţa împăratului, dar cu condiţia ca acesta să se fi pus deschis în slujba Antichristului papal. (Făcînd abstracţie de accentele sale polemice deosebit de acute, trebuie să constatăm că Luther nu se pronunţă în acest text, mai mult decît a făcut-o aiurea, în favoarea unei adevărate legitimări a rezistenţei armate. Aşadar, trebuie să conchidem, o dată cu Mark U. Edwards Jr., că Luther "a crezut că a rezista autorităţii superioare constituite în toată regula este contrar legii lui Dumnezeu; că adevăratul creştin trebuie să sufere cu răbdare injustiţia; că se poate în cele din urmă lăsa pe seama lui Dumnezeu grija de a salva creştinii. Luther va continua s-o creadă pînă la moarte"[2].

1. Luther, *Septuagintà propositiones disputandae de tribus hierarchijs, Ecclesiastica, Politica Oeconomica, & quod Papa sub nulla istarum sit, sed omnium publicus hostis*, Nürnberg, Johannes Petreius, 1539, în *WA*, 39/2.34-51; urmată de, în versiune bilingvă, *"Disputatio D. Martini Lutheri anno 1539 habita die 9. Maii. Vuittenbergae"*, care dezvoltă tema *"de papa eradicando"* cu argumente, obiecţii şi răspunsuri, urmînd metoda dialecticii scolastice; s-ar spune că este vorba mai degrabă de o ciornă decît de un text finit.

2. Mark U. Edwards Jr., *Luther's Last Battles. Politics and Polemics, 1531-1546*, Leiden, 1983, p. 34 şi întregul cap. 2, "The Question of Resistance"; cf. Richard R. Benert, "Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution", *Il pensiero politico*, 6, 1973, pp. 17-36; William David James Cargill Thompson, "Luther and the Right of the Resistance to the Emperor", în *Studies in the Reformation: Luther to Hooker*, ed. Clifford William Dugmore, London, 1980, pp. 3-41; şi mai ales Eike Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luther Gutachten in politische Fragen*, Gütersloh, 1977; *Id.*, *Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert*, Heidelberg, 1980.

ZWINGLI (1484-1531)

Emul şi discipol al lui Luther, Ulrich Zwingli îşi face studiile la Berna, Viena şi Basel, înainte de a fi hirotonisit în 1506. Atras de ideile reformei, el se alătură la început reformismului moderat al lui Erasm, apoi celui foarte avansat al lui Luther, înainte de a-şi dezvolta propriul proiect de reformă religioasă şi socială în cantonul Zürich. Convingerea sa intimă de evanghelizator, influenţa-i asupra poporului şi certitudinea de a vedea Consiliul oraşului aderînd la reforma sa, toate acestea îi dau încrederea de a-şi împinge foarte departe aspiraţiile de reformator, în ciuda piedicilor pe care i le pun autorităţile catolice, pe de o parte, şi anabaptiştii dezlănţuiţi, pe de alta. Antrenînd totodată Berna, Baselul, Glarusul, Schaffhouse-ul şi Appenzell-ul în Reformă, Zwingli forţează Alianţa Defensivă (1527) a Cantoanelor Reformate să înfrunte Uniunea Creştină a Cantoanelor Catolice într-un război civil, unde va cădea el însuşi pe cîmpul de luptă, cu sabia în mînă.

Justiţie divină şi justiţie umană

Dacă Zwingli nu dezvoltă o adevărată teorie a rezistenţei, este din cauza că autorităţile oraşului se situează de partea sa. Nu-i mai puţin adevărat că elaborează o doctrină a relaţiilor dintre stat şi Biserică ce conţine toate premisele unui drept la rezistenţă faţă de magistrat, în cazul în care acesta ar impieta asupra drepturilor ce ţin de libertatea de conştiinţă. În 1523, Zwingli îşi expune opiniile cu privire la obedienţa civilă în lucrarea: *Despre justiţia divină şi justiţia umană*. Opunînd splendoarea justiţiei divine mizeriei justiţiei umane, el stabileşte între aceste două justiţii — spre deosebire de Luther — un raport de reciprocitate care face ca omul să-şi privească aproapele cu drag pentru a asigura pacea socială şi a garanta predicarea legii divine; predicare, precizează Zwingli, "pe care nici o autoritate civilă nu o poate interzice, dacă vrea să rămînă creştină", deoarece "justiţia divină şi revelaţia trebuie să fie predicate fără să întîmpine vreun obstacol". "Justiţia în care autoritatea umană nu este altceva decît puterea conformă ordinii legale este ceea ce numim autoritate seculară." Înţelegîndu-se că justiţia

pămîntească nu vizează forul interior al conştiinţei, domeniu al justiţiei divine, ci acţiunile exterioare, Zwingli afirmă că obedienţa faţă de autoritatea seculară pe care ne-o porunceşte sfîntul Petru (*1 Petru*, 2:13-14) nu presupune obedienţă faţă de papă, nici faţă de oamenii bisericii, ingerinţa acestora în domeniul autorităţii civile născînd o dezordine periculoasă pentru societate. Cît despre preceptul lui Pavel (*Romani*, 13:1-7), el ne învaţă nu doar "obedienţa pe care o datorăm, dar şi ceea ce autoritatea trebuie să poruncească". Oricare ar fi, domeniul conştiinţei este în afara poruncilor exterioare, care provin de la autoritatea civilă sau de la autoritatea ecleziastică. Nici papa, nici împăratul nu au nici o dominaţie asupra conştiinţelor: "La fel cum nu ştiu ce se ascunde în inima oamenilor, ei nu sînt în stare să comande inimilor şi să le facă pioase sau necredincioase, fidele sau infidele". Dat fiind că "învăţătura lui Christ nu este altceva decît o eliberare a conştiinţelor", de îndată ce omul e liber în adîncul inimii sale, "nimeni nu-l mai poate înrobi", cel puţin dacă nu e vorba de tirani, ecleziastici sau laici.

> Iată de ce partizanii dezlănţuiţi ai papei sînt în realitate nişte tirani faţă de oameni, ca Nero sau Domiţian, nefiind în stare să le schimbe conştiinţele. În acest caz, nu trebuie să ne supunem lor, dat fiind că noi, creştinii, avem o regulă: mai degrabă să murim decît să ne abatem de la adevărul recunoscut sau să-l trecem sub tăcere (*Luca*, 12:4). Astfel, nici un principe nu trebuie şi nici nu are dreptul să ordone ceea ce este contrar cuvîntului lui Dumnezeu sau să prescrie că trebuie să predicăm în funcţie de bunul-plac al oamenilor. Imediat ce principii acţionează în felul acesta, mesagerii lui Dumnezeu urmează să spună: "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni!". (*Faptele*, 4:19 - 5, 29)[1]

1. Zwingli, *Von gottlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, în *Samtliche Werke*, Hg. Emil Egli *et al.*, Zürich, 1905 ş.u., 2. 458-525, aici 502 ş.u.; *De la justice divine et de la justice humaine*, trad. Jacques Courvoisier, Paris, 1980, p. 61. — Cf. Siegfried Rother, *Die religiöse und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis: ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates*, Erlangen, 1956.

Întărit în convingerile sale, Zwingli îşi împinge şi mai departe reflecţiile referitoare la rezistenţa activă. Sub presiunea circumstanţelor, mai ales începînd cu 1528, el ajunge să considere legitimă rezistenţa armată, fără a merge totuşi pînă la a susţine tiranicidul.

Aproape de tiranicid

Cu toate acestea, o frază dintr-o scrisoare adresată lui Ambrosius Blauer, din 1528, ne arată un Zwingli ce nu mai suportă nici un obstacol în predicarea Evangheliei şi care se declară favorabil uciderii (*contrucidare*) episcopilor ce i se opun. Ezechiel, Iehu, Elia au sfidat toate pericolele pentru a apăra cultul adevăratului Dumnezeu; Zwingli e gată să facă la fel.

> De ce să ezităm a urma exemplele, chiar dacă de o duritate implacabilă, de vreme ce Spiritul ne dă aceeaşi asigurare ca în cazurile lui Ezechiel, Iehu, Elia?

Iar dacă recalcitranţii stau în calea Evangheliei şi ameninţă să tulbure puritatea credinţei, "trebuie să-i ucidem în vederea izbăvirii restului corpului, dacă este adevărat că e mai bine să-ţi smulgi un ochi ajuns orb decît să laşi să piară tot corpul". Cît despre adversari, trebuie să faci uz de sabie dacă ei stăruie în eroarea lor, "din momentul în care o toleranţă mai îndelungată ar fi vătămătoare religiei"[1]. Modelelor de istorie sfîntă Zwingli le alătură modele din istoria profană, cum ar fi Milon şi Caton: primul a făcut bine asasinîndu-l pe arogantul Claudius (cf. Cicero, *Pro Milone*), în timp ce Caton a trebuit "să ridice sabia împotriva lui Cezar decît s-o întoarcă împotriva sa"[2]. Asemenea fraze izolate nu pot ţine locul unei teorii a tiranicidului la Zwingli, care îi conferă Providenţei grija de a-i pedepsi pe magistraţii nedrepţi.

---

1. Zwingli lui Blaurer, Zürich, 1528; *Sämtliche Werke*, 9.465; citat de Pollet, art. "Zwinglianisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, Geneva, 1999.

2. Zwingli, *Commentarius in Jeremiam* (1531), în *Zwinglis Werke. Erste vollstandige Ausgabe*, 10 Bde., Hg. Melchior Schuler *et al.*, Zürich, 1828-1842, 6/1.115, citat de Pollet, *op. cit.*, col. 3899; cf. Lossen, 1894, p. 22.

Trebuie evitată înainte de toate conjuraţia sau rebeliunea. Dar din momentul în care cei buni sau inocenţi sînt oprimaţi, judecătorul nu trebuie să se facă aşteptat mult timp. Trebuie aşadar să-ţi apleci urechea, pentru ca atunci cînd Domnul va veni să se răzbune, noi să nu întîrziem: pînă atunci şi fără un ordin expres din partea Lui, nu vom încerca nimic. Acest ordin ne va fi comunicat printr-o apariţie, prin semne, sau de către profeţi, cu o asemenea evidenţă încît toată lumea să vadă ce trebuie făcut[1].

Anume această poziţie echilibrată trebuie reţinută pentru a aprecia opinia teologului referitoare la subiectul în cauză. În ciuda devierilor lui Zwingli, care ar putea lăsa impresia că ar fi înclinat a legitima tiranicidul, trebuie să conchidem, o dată cu Jean-Vincent Pollet, că pentru autor, "destituirea tiranului are drept condiţie corectarea prealabilă a acestuia din urmă de către profet. Abia atunci cînd toate avertismentele profetice au rămas fără efect, majoritatea poporului creştin sau mandatarii acestuia, animaţi de acelaşi ideal de justiţie şi de credinţă, în plus, ridicaţi de acelaşi Spirit, dau lovitura decisivă: destituirea şi, eventual, executarea sîngeroasă sau exterminarea, ca urmare a unui conflict armat"[2].

MELANCHTHON (1497-1560): «*PARTICULA ILLUSTRIS*» CE-L DISTINGE PE ADEVĂRATUL MAGISTRAT DE TIRAN

Discipol direct al lui Luther, Philippe Melanchthon (Schwarzerd) se impune pe scena europeană graţie competenţelor sale excepţionale de pedagog, teolog, gînditor politic şi organizator echilibrat al reformei lutheriene, a cărei responsabilitate şi-o asumă după moartea fondatorului. Pe urmele maestrului său, Melanchthon îi încredinţează magistratului atît controlul ordinii publice, cît şi salvgardarea purităţii credinţei în manifestările ei exterioare.

1. Zwingli, *Commentarius in Jeremiam*, *op. cit.*, pp. 115-116; Pollet, *op. cit.*, col. 3899.
2. *Ibid.*, col. 3900. A se vedea Turchetti, 1999, "Il faut obéir", pp. 80-81.

Obedienţă faţă de autoritatea legitimă

În consecinţă, obedienţa în faţa magistraţilor şi a autorităţii constituite este un precept pe care Melanchthon îl consideră fundamental pentru menţinerea oricărei comunităţi sociale. Melanchthon a reflectat pe durata întregii sale vieţi asupra cuvintelor sfîntului Pavel, ce definesc principiul autorităţii şi datoria obedienţei: "Oricine să fie supus stăpînirilor celor mai înalte; căci nu este stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu. Şi stăpînirile care sînt, au fost rînduite de Dumnezeu. De aceea, cine se împotriveşte stăpînirii, se împotriveşte rînduielii puse de Dumnezeu" (*Romani*, 13:1-2). Melanchthon propune diverse comentarii ale acestui fragment, care constituie rodul gîndirii sale teologice şi politice evoluînd o dată cu evenimentele tulburi ale Imperiului în anii 1520-1550. Pe marginea *Epistolei către romani*, Melanchthon publică *Adnotările* sale, în 1522, o *Dispositio*, în 1529, *Comentarii*, în 1532 şi 1540, şi, în sfîrşit, o *Enarratio*, în 1556. Între timp, relaţiile principilor protestanţi, în frunte cu landgraful Filip de Hesse, cu Carol Quintul sînt din ce în ce mai tensionate, pînă cînd, în 1531, aceştia din urmă constituie Liga de la Schmalkalden. Menţinîndu-şi poziţia prudentă, Melanchthon dezaprobă ligile îndreptate contra împăratului, admiţînd totuşi dreptul la legitimă apărare. Publicîndu-şi *Comentarii*-le în 1532, el consideră că şi-a dezvoltat observaţiile într-o manieră îngrijită şi metodică (*accurate et methodice*). Le va perfecţiona în continuare în ediţia din 1540, pe care o consideră definitivă şi demnă de a rămîne posterităţii (*sinceram et incorruptam ad posteros prorogari*). Tema tiraniei ocupă un loc din ce în ce mai privilegiat în reflecţiile sale, autorul stigmatizînd tirania papei, pe care împăratul pare să şi-o fi apropriat o dată cu pretenţia de a impune religia romană. "Nu există nici o deosebire între un ucigaş privat şi împărat" atunci cînd acesta din urmă acţionează ilegal, peste împuternicirile sale, scrie Melanchthon într-un *Aviz* lui Jean-Frédéric de Saxonia şi landgrafului de Hesse, aviz pe care-l redactează în 1538, în colaborare cu Luther, Jonas şi Bucer. Cu cîteva luni mai înainte, cercetase dreptul la rezistenţă faţă de tiranie într-un *Philosophiae moralis epitome*, cu ajutorul surselor şi argumentelor extrase nu atît din teologie, cît din drept şi filozofie: orice rezistenţă

este legitimă în faţa uzurpatorului, tiranul *sine titulo*; cît despre tiranul *ex parte exercitii*, rezistenţa trebuie dozată în raport cu gravitatea acţiunii tiranice şi, deci, magistratul nedrept[1] urmează a fi "tolerat" în cazurile mai puţin grave.

Adevăratul şi falsul magistrat

Melanchthon susţine cu mai multă determinare în *Comentarii*-le sale din 1540 o opinie ce marchează o nouă direcţie în teoria rezistenţei. Dacă este adevărat că magistratul a fost dat de Dumnezeu, nu e mai puţin adevărat că a fost predestinat binelui (*ad bonum*). Această calificare nu este accesorie: el este magistrat pentru a realiza justiţia; nu este magistrat dacă este nedrept. Această *conditio sine qua non* nu era necesară în opinia lui Luther, care credea că orice autoritate era instituită *in bonum* prin însuşi faptul de a fi instituită de Dumnezeu, chiar dacă magistratul rău nu se punea în serviciul binelui. Dar Melanchthon merge mai departe şi dezvoltă reflecţia sa, sprijinindu-se, între altele, pe sfîntul Ieronim, care fixează limitele datoriei de obedienţă: "Într-adevăr, atunci cînd se spune că ministrul este instituit în vederea binelui, acest lucru demonstrează că trebuie să asculţi în lucrurile conforme justiţiei, nu şi în lucrurile contrare religiei"[2]. Or, sfîntul Pavel, scrie Melanchthon, dă magistratului o definiţie superioară celei a lui Aristotel. Acesta din urmă afirmă:

> Magistratul este gardianul legii. Pavel adaugă cauza eficientă, altfel spus, ca fiind instituit de Dumnezeu; iar în cauza finală adaugă un detaliu important (*particularum illustrem*): "În

1. A se vedea M. A. Falchi Pellegrini, "Tirannide e ordinazione divina nei Commentari di Melantone a Paolo (*Romani*, 13)", în *Studi in onore de Luigi Firpo*, 4 vol., ed. Silvia Rota Ghibaudi *et al.*, Milano, 1990, 1.401-430. Cf. Rolf Bernhard Huschke, *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Ein Bietrag zum Verhaltnis von Glauben und politische Handeln bei Melanchthon*, Gütersloh, 1968. — Cf. Helmut Wohlnick, *Das Widerstandsrecht nach evangelisch-lutherischer Ausffassung*, Regensburg, 1961; J. Heckel, "Wiederstand gegen die Obrigkeit?", *op. cit.*

2. *"Item hic dicendo: minister est tibi boni causa, estendit in his quae recta sunt judicibus obediendum, non in illis quae religionis contraria sunt"*, Jérôme, *Expositio in epistolam S. Pauli ad Romanos*, *Migne PL*, 30.732.

scopul de a face bine (*tibi ad bonum*)". Prin acest detaliu, el distinge adevăratul magistrat de tiran.[1]

Preceptul obedienţei faţă de autoritate constituie deci un imperativ în cazul "adevăratului magistrat", care lucrează pentru binele comun şi pentru justiţie, dar îşi pierde statutul de ordin divin atunci cînd se aplică unui magistrat nedrept sau, ceea ce e acelaşi lucru, unui tiran. Pe de altă parte, trebuie "să te supui nu doar de frică de mînia suveranului (*propter iram*), ci şi din motiv de conştiinţă (*propter conscientiam*)", cum spune Pavel, acest precept fiind la fel de valabil în cazul supuşilor ca şi al magistraţilor înşişi. Într-adevăr, aceştia din urmă, "atunci cînd devin tirani, ruinează rînduirea lui Dumnezeu în acelaşi fel ca şi răzvrătiţii". "Întotdeauna, conchide Melanchthon, trebuie să luăm o anumită distanţă faţă de principiul că ordinea politică (*politia*) este o rînduire a lui Dumnezeu. În consecinţă, oricine ar încălca-o, fie că este inferior sau superior, păcătuieşte şi va suporta pedeapsa lui Dumnezeu, ca şi cum ar călca în picioare sacramentele în templu." (*ibid.*, p. 714)

Prin această reflecţie, Melanchthon ridică tiraniei orice drept de a pretinde obedienţă, chiar dacă ar fi vorba de un magistrat legitim care o exercită. El deduce că recomandarea făcută de sfîntul Pavel de a nu opune nici o rezistenţă autorităţii, dat fiind că lucrul acesta ar echivala cu a te opune lui Dumnezeu, se referă în realitate doar la autoritatea magistratului drept, a cărui acţiune e închinată binelui. În definitiv, Pavel nu cere supunere faţă de autoritatea injustă.

"Despre legitima apărare"

Aceeaşi deducţie o întîlnim în altă scriere contemporană, *De licita defensione*, în care Melanchthon se ocupă de problema legitimei apărări. Argumentaţia juridică ţinînd de dreptul privat este un subiect de dezbatere recent în Germania. În octombrie 1530, juristul Gregor Bruk, cancelar al electorului Ioan de Saxonia, prezintă un memoriu pentru a

1. Melanchthon, *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos*, 1540, *CR* (*Corpus Reformatorum*, 91 vol., ed. Carolus Gottlieb Bretschneider *et al.*, Halae, Brunsvigae, Berolini, 1834 ş.u.), 15.713; cf. H. Scheible, *Melanchthon. Eine Biographie*, München, 1997.

susţine că este legitim a rezista prin forţă forţei injuste. Teza sa afirmă că este licit pentru un om privat a rezista, inclusiv prin violenţă, sentinţei judecătorului nedrept în mod evident. Brück îşi susţine teza cu argumente extrase masiv din dreptul canonic, a căror interpretare se sprijină pe glosatorii şi comentatorii medievali. El extinde apoi concluziile ţinînd de dreptul privat asupra dreptului public pentru a legitima rezistenţa principilor, adică a magistraţilor inferiori, faţă de autoritatea împăratului, magistrat superior[1].

Este vorba, în cazul dat, de dreptul la rezistenţa activă, nu doar de simpla neascultare civilă sau rezistenţa pasivă. Melanchthon este de aceeaşi părere, remarcînd că rezistenţa activă a supuşilor faţă de magistratul injust nu este interzisă de sfîntul Pavel, care, în capitolul 13 al *Epistolei către romani*, nu ia în calcul decît magistratul just şi, ca atare, supus lui Dumnezeu. Melanchthon cercetează alte două fragmente evanghelice, unul de la Matei (5:39), în care cel ce primeşte o palmă trebuie să întoarcă celălalt obraz; altul de la Pavel, din aceeaşi *Epistolă către romani*, capitolul 12, în care se interzice răzbunarea privată. Dar în ambele cazuri, reformatorul aminteşte că nu este interzis, cu toate acestea, a uza de legitima apărare (*uti legitima defensione*). Dacă el admite că e bine să tolerezi, în cazurile dubioase, ofensele minore ale magistraţilor, el afirmă peremptoriu că nu se pune problema de a suporta ultragii grave şi notorii, pe care le condamnă pînă şi dreptul natural.

> Este just să respingi nedreptatea înverşunată şi manifestă, dat fiind că pînă şi legea naturală şi legile magistraţilor permit o asemenea apărare. Pe de altă parte, cum am mai spus, legile naturii şi legile magistraţilor care sînt în acord cu dreptul natural nu au fost abolite de Evanghelie[2].

1. A se vedea "Gutachten des kursächsischen" (*scilicet* G. Brück), Torgau où Wittenberg, puţin înainte de 26 octombrie 1530, asupra chestiunii *"Judici procedenti injuste an licitum sit resistere"*, a se vedea Scheible, pp. 63-66; cf. Skinner, 1978, 2.197 ş.u.

2. Melanchthon, *"De licita defensione"*, *CR*, 6.152, care trebuie datat între 1538 şi 1539, cf. Falchi Pellegrini, 1990, p. 425, n. 160.

"Regula manifestă" a magistratului inferior

Întărit graţie acestei armonii între preceptul evanghelic şi legea naturală, Melanchthon poate numi "regulă manifestă" principiul conform căruia magistratul inferior trebuie să facă uz de jurisdicţie pentru a respinge, cu arma în mînă dacă e cazul, injustiţiile superiorilor. Numeroase sînt exemplele istorice de tiranie împotriva căreia Melanchthon aprobă recurgerea la "legitima apărare" implicînd rezistenţa activă. Astfel, tebanii au acţionat cum trebuie împotriva Celor Treizeci de Tirani, Constantin contra lui Licinius, elveţienii contra austriecilor. Cercetarea acestui fenomen de-a lungul istoriei îl întăreşte pe Melanchthon în convingerile sale.

> În toate imperiile s-au produs numeroase şi mari transformări (*mutationes*), dintre care multe s-a întîmplat atunci cînd oamenii de valoare au susţinut o cauză dreaptă de apărare, care nu este de condamnat.[1]

Dincolo de reflecţiile asupra istoriei religioase şi politice a Antichităţii, Melanchthon meditează asupra situaţiei contemporane a Sfîntului Imperiu, în care luptele confesionale au divizat spiritele, conştiinţele în două tabere, dar i-au ridicat în acelaşi timp pe principii protestanţi împotriva împăratului. Vicisitudinile Ligii de la Schmalkalden dintre 1531 şi 1547 ţin în alertă lumea luterană, care se îndoieşte cu privire la legitimitatea rezistenţei în faţa împăratului. În toţi aceşti ani Melanchthon nu încetează să furnizeze avize, preavize, opinii asupra dreptului la rezistenţă. Sfaturile sale oficiale demonstrează că evoluţia teoriilor sale are loc paralel cu cea a lucrărilor pe care tocmai le-am studiat. El le scrie şi le semnează în acord cu colegii săi Bugenhagen, Cruciger, Maior şi mai ales Luther, care la rîndu-i — probabil, cu o anumită perplexitate — contrasemnează aceste documente de la 1530. Chiar dacă Luther nu va mai fi alături începînd cu 1546, anul morţii sale, Melanchthon, care a preluat ştafeta, continuă să-şi dea avizele

1. Melanchthon, *ibid.*

referitoare la această problemă dificilă. În 1546, teoria sa este practic încheiată, reformatorul putînd să armonizeze preceptele sfîntului Petru (*Faptele*, 5:29) şi cele ale sfîntului Pavel (*Romani*, 13) cu legile dreptului natural. Un deceniu mai tîrziu, în *Enarratio* din 1556, Melanchthon va aduce ultimele retuşuri teoriei sale a rezistenţei, deosebind sarcina de menţinere a ordinii publice (*ordo politicus*) de persoana care deţine autoritatea, pentru a nu confunda temeinicia primei cu defectele acesteia din urmă. Într-adevăr, "orice ordine politică în comunităţile oamenilor este opera lui Dumnezeu", dar oamenii care administrează această ordine nu sînt doriţi de Dumnezeu decît în cazul în care respectă planul divin; deoarece ei sînt sau devin "tirani, răzvrătiţi şi oameni răi", "ei tulbură în diferite feluri această ordine", încetînd să fie autorităţi legitime[1]. În aceste cazuri, magistraţii inferiori nu-şi pierd dreptul de a-şi asuma legitima apărare a comunităţii pe care sînt chemaţi s-o protejeze, fie că e vorba de oraşe vis-à-vis de principi sau de principi în raport cu împăratul.

Melanchthon lasă ca moştenire o teorie politică de cea mai mare importanţă, din care Bèze şi Althusius, între alţii, au ştiut să tragă toate învăţămintele.

1559: *Confesio et Apologia* de Magdeburg

Melanchthon şi colegii săi din Wittenberg nu-şi edifică opiniile pe teorii abstracte. Ei nu încetează să urmărească ceea ce se întîmplă pe scena naţională şi pe cea internaţională. Atenţia lor este, aşadar, atrasă în special asupra consecinţelor promulgării *Interim*-ului de Augsburg din 1548. Mînia împăratului apasă greu asupra oraşelor care au refuzat să accepte *Interim*-ul, Constanţa, Bremenul şi Magdeburgul, date afară din Imperiu. Constanţa este asediată, cucerită şi încorporată în posesiunile habsburgice. Magdeburgul, oraş înfloritor

1. După Melanchthon, *Enarratio*, CR, 15. 1011, cf. Falchi Pellegrini, 1990, p. 428. — Pentru viitoarea dezvoltare a teoriei şi într-un cadru mai larg, cf. Robert von Friedeburg, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt: Notwehr und gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich, 1530-1666*, Berlin, 1999.

de 30.000 de locuitori, opune în continuare o rezistenţă eroică asediului condus de Mauriciu de Saxonia, şef al trupelor imperiale. Floarea teologilor luterani, care se refugiaseră aici, desăvîrşesc teoria rezistenţei pe baze în acelaşi timp teologice şi politice. Fructul acestor dezbateri este consemnat în mai mult de 200 de cărţulii apărute între 1548 şi 1550, culmea doctrinală constituind-o "Confesiunea şi Apologia pastorilor şi a altor miniştri ai Bisericii de Magdeburg"[1].

Întemeindu-se pe gîndirea lui Melanchthon, care se regăseşte în introducere, *Confessio et Apologia* împinge pînă la ultimele consecinţe teoriile rezistenţei, astfel încît devine ea însăşi un punct de reper pentru generaţiile viitoare. Într-adevăr, dacă e dincolo de orice îndoială că orice autoritate vine de la Dumnezeu şi că trebuie să ascultăm de magistraţii pe care i-a instituit, nu e mai puţin adevărat că rezistenţa în faţa autorităţii este, în anumite cazuri, în egală măsură conformă cuvîntului divin.

> Un magistrat reprezintă ordonanţa lui Dumnezeu atunci cînd este vorba de a onora binele şi a respinge răul (*Romani*, 13). În consecinţă, atunci cînd magistratul începe a călca în picioare binele şi a favoriza răul, ordonanţa lui Dumnezeu încetează a se realiza prin el, ci dimpotrivă, se realizează ordonanţa Diavolului.

Rezistenţa devine atunci nu doar un drept, ci şi o datorie, cu condiţia ca ea să izvorască dintr-o vocaţie (*pro vocatione resiti potest ac debet*). Or, dacă ordinul contrar religiei provine de la un magistrat legitim, "vocaţia" revine magistratului celui mai apropiat — sau unui superior,

---

1. *Bekenntnis, Unterricht und Vermanung des Pfarrherrn und Prediger der Christlichen Kirchen zur Magdeburg*, original datat din 13 aprilie 1550, semnat de Nicolas von Amssdorff şi opt magistraţi; *Confessio et apologia pastorum et religiorum ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*, impressum Magdeburgi, per Michaelem Lottherum, anno 1550, idibus aprilis. Cf. Allen, 1977, pp. 103-106; Oliver K. Olson, "Theology of Révolution: Magdeburg, 1550-1551", *Sixteenth Century Journal*, 3, 1972, pp. 56-79; Esther Hildebrandt, "The Magdeburg Bekenntnis as a Possible Link between German and English Resistance Theories in the Sixteenth Century", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 71, 1980, pp. 227-253; Wolfgang Ullmann, art. "Magdeburg", *Theologische Realenzyklopädie*, 21.683 ş.u.

sau celui de acelaşi rang, sau magistratului inferior —, "care, la rîndu-i, este ordonat de Dumnezeu"[1]. Trecînd de la teorie la practică, magistraţii oraşului Magdeburg au pe deplin dreptul şi chiar datoria, adică "vocaţia", de a rezista prin forţă autorităţii împăratului, magistrat superior, care pretinde a le impune o religie falsă şi un cult idolatru prin intermediul *Interim*-ului.

ANGLIA

La începutul secolului al XVI-lea, Anglia era încă departe de a fi leagănul libertăţii. Teoreticienii puterii, în serviciul lui Henric VIII, au susţinut teza preeminenţei autorităţii pămînteşti asupra autorităţii spirituale, predicînd obedienţa absolută faţă de rege din partea supuşilor; în mod paradoxal, un secol mai tîrziu, apărătorii autorităţii Parlamentului, păstrînd ideea preeminenţei autorităţii pămînteşti asupra celei spirituale, se opun cu toată forţa principilor care pretind puterea absolută, şi anume James I şi Carol I. Aceste două poziţii teoretice, în mai multe privinţe opuse una alteia, ne interesează în mod special, dat fiind că ele au repercusiuni asupra atitudinii supuşilor faţă de tiran şi faţă de orice guvernare tiranică.

Istoria engleză din secolul al XVI-lea e cu totul şi cu totul aparte în ceea ce priveşte raporturile dintre guvernanţi şi guvernaţi, deoarece ţara a suferit cel puţin trei schimbări de religie între domniile lui Henric VIII, Eduard VI, Maria Tudor şi domnia lui Elizabeth I, care au impus, rînd pe rînd, o concordie religioasă forţată prin edictele lor de "uniformitate" confesională, cînd reformate, cînd catolice, cînd anglicane. Totodată, ne confruntăm cu două probleme istorice: *a)* relaţiile, interne şi externe, între stăpînirea pămîntească şi autoritatea spirituală; *b)* teoria obedienţei care, pe de o parte, este afirmată ca fiind absolută sub domnia lui Henric VIII, Eduard VI şi Elizabeth I, pe de altă parte, e contestată în perioada Mariei Tudor şi, mai tîrziu, a primilor din dinastia Stuart.

1. *Confesio et Apologia*, fol. F 3 *a-b*; cf. Skinner, 1978, 2.207-217 ş.u.; Falchi Pellegrini, 1990, pp. 427-429.

Puterea pămîntească şi puterea spirituală

Atunci cînd Henric VIII primeşte titlul de "Apărător al credinţei", pentru luarea sa de atitudine[1] faţă de Luther, el împărtăşeşte împreună cu alţi suverani creştini de pe continent doctrina tradiţională privitoare la relaţiile dintre autoritatea spirituală a Sfîntului Scaun şi stăpînirea pămîntească a monarhiilor. Dar în 1533, atunci cînd este frapat de excomunicarea pronunţată de Clement VII[2], din cauza căsătoriei sale considerate ilegitime cu Anne Boleyn, echilibrul între cele două puteri se rupe iremediabil, nu doar în exterior, în relaţiile regelui cu papalitatea, dar şi în interior, în raporturile cu poporul său. Henric le reglementează, unele şi altele, prin trei măsuri legislative pe care le va promulga în 1534: Actul de Supremaţie care-l declară "conducător suprem al Bisericii Angliei", avînd "toată puterea de a examina... reprima... orice eroare, erezie, abuz"; Actul de succesiune, cerînd de la supuşii săi adulţi un jurămînt de credinţă "faţă de maiestatea regelui şi nu a uneia străine"; Actul declarînd vinovată de crimă de trădare orice persoană care lasă să se creadă că regele ar fi "schismatic, eretic sau tiran"[3]. Actul legislativ stabileşte în mod peremptoriu supremaţia puterii pămînteşti şi, dintr-o lovitură, îi transformă în eretici şi trădători pe toţi supuşii catolici ai regatului; supuşi care, pînă atunci, dacă nu profesau o credinţă catolică neclintită, riscau o teribilă pedeapsă prevăzută prin edictul din 1401, *De hœretico comburendo*, o variantă nu mai puţin redutabilă a legislaţiei inchizitoriale în vigoare pe continent. Aceştia din urmă, înainte chiar de a-şi întreba conştiinţa, nu au decît să se grăbească a se converti şi a presta jurămîntul, dacă vor să supra-

1. Henri VIII, *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum, aedita ab invictissimo Angliae et Franciae rege et do. Hyberniae Henrico eius nominis octavo*, Londini, Richard Pynson, 1521. — Geoffrey Rudolph Elton, *Henri VIII. An Essay in Revision*, London, 1967; *Id., Reform and Reformation: England 1509-1558*, London and Cambridge, 1977.

2. *"Sententia diffinitiva"*, Roma, 11 iulie 1533, în *Records of the Reformation. The Divorce 1527-1533*, t. 2, ed. Nicholas Pocock, Oxford, 1870, pp. 677-678.

3. *Documents Illustrative of English Church History*, ed. Henry Gee and William John Hardy, London, 1921, nr. 55-57, pp. 243-251.

vieţuiască acestei neaşteptate luări de poziţie regale. Luînd aceste măsuri, Henric VIII şi consilierii săi contează pe faptul că supuşii se vor conforma, de voie, de nevoie, ordinelor suveranului. Obedienţa rămîne totuşi o problemă majoră, judecînd după pedepsele severe rezervate recalcitranţilor. În tot cazul, autorii favorabili politicii regale reafirmă că supuşii trebuie să se plieze ordinelor suveranului lor.

TEORETICIENI AI OBEDIENŢEI ABSOLUTE

Printre lucrările ce predică o obedienţă absolută faţă de autoritatea lui Henric VIII, încercînd totodată să justifice conduita suveranului, trebuie pus deoparte un dialog anonim, "Oglinda adevărului" (*A glass of the truth*), datînd din 1533, şi două publicaţii din 1534: una semnată de Edward Fox, "Despre adevărata diferenţă dintre autoritatea regală şi cea sacerdotală"[1], alta de Richard Sampson, un *Oratio...*[2] asupra aceluiaşi subiect.

1536: GARDINER (CCA 1483-1555)

Un an mai tîrziu, Stephen Gardiner intră în dezbaterea à propos de "adevărata" obedienţă, impunîndu-se atenţiei generale. După ce a studiat dreptul canonic şi dreptul civil la Cambridge, îl serveşte pe cardinalul Thomas Wolsey în calitate de jurist şi de diplomat, apoi intră

1. Fox, *Opus eximium de vera differentia regiae potestatis et ecclesiasticae, et quae sit ipse veritas ac virtus utriusque*, Londini, Thomas Berthelet, f. d., reimprimat în Melchior Goldast, *Monarchiae S. Romani Imperii, sive Tractatus de jurisdictione imperiali seu regia, & pontificia seu sacerdotali...*, vol. 1, Hanoviae, T. Villerius; vol. 2-3, Francofordiae, Nic. Hoffmann, 1611-1614, 3.22-45; analiza în Pierre Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Paris, 1935, pp. 271-281; cf. *Records of the Reformation*, *op. cit.*, nr. 235, pp. 100-103.

2. *Oratio, qua docet hortatur, admonet omnes, potissimum Anglos, regiae dignitati cum primis obediant, quia verbum Dei praecipit, episcopo Romano ne sint audientes, qui nullo iure divino, in eos quicquam potestatis habet, postquam ita iubet rex, ut illi non obediant...*, Londini, Th. Berthelet, f. d. [1534]; reimprimat în John Strype, *Ecclesiastical Memorials relating chiefly to religion and the emergencies of the Church of England under King Henry VIII, King Edward VI and Queen Mary*, I, t. 1, 1721, App. 109; analiza în Janelle, 1935, pp. 281-285.

în serviciul lui Henric VIII, devenind unul dintre consilierii cei mai ascultaţi, alături de Thomas Cromwell şi Thomas Cranmer. Spre deosebire de aceştia din urmă, Gardiner se va opune mereu doctrinelor protestante. Devenit episcop de Winchester după moartea lui Wolsey (1531), el încearcă să susţină în parte politica ecleziastică a regelui care îl bănuieşte, totuşi, de infidelitate. Iată de ce Gardiner redactează lucrarea *De vera obedientia*, care, începînd cu 1537, va cunoaşte o difuzare largă, inclusiv pe continent. Încarcerat sub domnia lui Eduard VI, devine cancelar al regatului sub domnia Mariei Tudor, căreia îi inspiră politica de represiune a protestantismului şi de reconversie faţă de Roma.

Gardiner elaborează o teorie apropiată de cezaro-papism, cu o rezervă totuşi: supuşii nu sînt constrînşi la obedienţă dacă suveranul le ordonă de a înfăptui acţiuni nelegiuite. Teoria lui Gardiner asupra obedienţei radicale se inspiră din conduita lui Christ, care ne dă exemplul incomparabil al adevăratei obedienţe prin calvarul său şi prin supunerea totală faţă de voinţa lui Dumnezeu. Astfel, obedienţa devine însăşi temelia fiinţei creştine, iar libertatea evanghelică nu o dispensează niciodată, nici în domeniul practicii, nici în cel al moralei.

> Libertatea, care ne-a fost dată acum în virtutea Evangheliei, şi care — pentru cei care cred în ea — a înlocuit legea lui Moise, nu merge pînă într-acolo încît să ne permită a duce viaţa desfrînată a destrăbălaţilor, care au uitat toate preceptele morale; această libertate ne-a fost dată pentru a putea, liberi de păcat, să devenim robi ai sfinţeniei, şi pentru ca starea obedienţei noastre (*obedientiae nostrae ratio*) să fie de bun augur[1].

1. *Stephani Vvintoniensis episcopi De vera obedientia, oratio*, Londres, The Berthelet, 1535; ed. P. Janelle, Cambridge, 1930, fol. 8 *r* (sub titlul *Obedience in Church & State. Tree political Tracts by S. Gardiner*); cf. Janelle, 1935, p. 299, traducerea liberă din latina întortocheată a lui Gardiner. — James Arthur Muller, *Stephen Gardiner and the Tudor Reaction*, New York, 1970 (1926); Peter Samuel Donaldson, *A Machiavellian Treatise*, Cambridge, 1975 (conţine ediţia şi traducerea lui S. Gardiner, "Ragionamento dell'advenimento delli inglesi et normanni in Britannia"); Glyn Redworth, *In Defence of the Church Catholic: the Life of Stephen Gardiner*, Orford, 1990.

Această doctrină a obedienţei răspunde doctrinei originii divine a regalităţii. Dumnezeu, în infinita sa bunătate faţă de muritori,

> a instalat oameni care, investiţi cu autoritatea de viceregi (*vicaria potestate*), au dreptul de a cere de la noi obedienţă. Faţă de aceşti oameni trebuie să acţionăm ca şi cum ar fi vorba de Dumnezeu în persoană. Aceştia sînt, în mod sigur, principii care, reprezentînd imaginea lui Dumnezeu în ochii oamenilor, trebuie prin voinţa Lui să fie priviţi ca ocupînd locul cel mai înalt, rangul suprem. (*ibid.*, fol. 9 *r-v*)

El precizează fără echivoc că "există, fără îndoială, alţi oameni împuterniciţi de Dumnezeu să ceară obedienţă, dar aceştia sînt de un rang inferior. Astfel, cei ce sînt supuşi unui superior, cum este supusă femeia bărbatului, servitorul stăpînului, trebuie să dea dovadă de obedienţă faţă de superiorii lor ca faţă de Dumnezeu". Atunci cînd ai o ezitare (*haesitatio*), din cauza conflictului dintre ordinul primit de la stăpîn şi ordinul primit de la principe, trebuie să asculţi de principe (*princeps*), faţă de care doar Dumnezeu e superior, şi care are autoritate asupra stăpînului (*dominus*) şi deci asupra servitorului acestuia (*servus*). Dacă principiul obedienţei nu suferă nici o excepţie, însăşi obedienţa are anumite limite (*limites*), în particular atunci cînd ordinele principelui merg împotriva cuvîntului lui Dumnezeu.

De remarcat că argumentele vizînd rezistenţa faţă de principele nedrept, la Gardiner şi la alţi apărători ai obedienţei, sînt abia schiţate. Această atitudine se explică prin faptul că Henric VIII nu este în general vizat ca tiran. Conduita regelui în politica sa de represiune sîngeroasă, de persecutări în ambele sensuri — împotriva catolicilor şi împotriva luteranilor — este lăsată în planul secund de către preocupările credincioşilor săi supuşi; ea păleşte în faţa cauzei comune şi naţionale, combaterea papalităţii.

În clamoarea discuţiilor şi în varietatea opiniilor din epocă, trebuie să distingem vocea gînditorilor a căror personalitate scapă tuturor categoriilor precise — este vorba de Tyndale şi Mair —, dar care nu încetează a fi mai puţin importanţi pentru contribuţiile lor la definirea obedienţei.

1528: Tyndale (cca 1477-1536)

O viaţă austeră şi aventuroasă a reformatorului exilat care va sfîrşi martirizat: iată biografia lui Tyndale, mort pe rug la Anvers în 1536, condamnat pentru erezie. Înflăcărat de ideile noi ale lui Luther, Tyndale a avut nenorocul de a le fi exprimat înainte de timp, în momentul în care Anglia era încă regatul "apărător al credinţei" catolice romane. În plus, predicînd obedienţa, el manifestă un anticlericalism dublat de un anticatolicism feroce, care-l vor face ţintă atacurilor ulterioare, el devenind subiectul unei *Confutatio* la fel de copleşitoare ca cea a celebrului Thomas Morus[1].

Tyndale, autor al versiunii engleze a *Bibliei*, a compus mai multe tratate controversate, printre care "Obedienţa omului creştin" (*The Obedience of a Christen man*, 1528). Scopul lucrării este de a îndepărta acuzaţia de trădare şi de răzvrătire contra ordinii publice constituite care apasă asupra reformelor. Sîntem imediat după insurecţia ţăranilor din Germania, din 1525, pe care Luther o condamnă cu severitate. Tyndale protestează împotriva sentimentului de supunere a reformaţilor, a căror obedienţă faţă de suveran este totală şi necondiţionată, fie că regele e bun sau rău. Tyndale încurajează poporul care este oprimat de tirania guvernanţilor săi şi obligat să suporte jugul, punîndu-şi întreaga speranţă în justiţia divină.

> Dumnezeu îi ţine pe toţi tiranii în mîna Sa; El nu-i lasă să facă tot ce ar vrea, dar atît cît le permite El, şi ceea ce e bine pentru noi... Deoarece Dumnezeu schimbă spiritul tiranilor, iar dacă ei se străduiesc a ne persecuta în continuare, Dumnezeu îi îndepărtează din calea noastră, conform exemplelor Sfintei Scripturi.[2]

---

1. Teza lui Tyndale asupra obedienţei e refutată de Thomas Morus, *The Complete Works*, *op. cit.*, t. 8: *The Confutation of Tyndale's Answer*, ed. Luis A. Schuster *et al.*, New Haven, 1973.

2. *The obedience of à Christen man, and how Christen rulers ought to gouverne, where in also (if thou marke diligently) thou shalt fynd eyes to perceave the crafty conveyaunce of all jugglers*, Marburg, Hans Luft, viii of Mai 1528; ed. The Parker Society, Cambridge, 1848,

Încrezător în Providenţa divină, Tyndale ajunge să considere persecuţia şi tirania (*persecution and tyranny*) ca fiind binefăcătoare, deoarece ele îl întăresc pe om în credinţă şi îl fac mai puternic şi înarmat împotriva păcatului. "Pentru moment e suficient, conchide el, în ceea ce priveşte obedienţa." Autorul nu furnizează, aşadar, nici un element care ar permite a legitima rezistenţa. În opinia lui Tyndale, orice reacţie a supuşilor la tiranie nu se poate exprima decît prin obedienţă pasivă şi totală. În revanşă, celor care-l acuză, pe el şi pe prietenii săi reformatori, că ar aţiţa rebeliunea şi nesupunerea, el le răspunde că nu ei sînt cei ce seamănă nesupunere, ci mai degrabă papa şi clerul, care îi împinge pe supuşi să nu asculte de suveranul lor legitim. Ei sînt cei care, pretinzînd a deţine o putere superioară celei a stăpînirii pămînteşti, îi excomunică pe regi şi aruncă interdicţii asupra naţiunilor. Anume ei, şi nu reformaţii, refuză să rămînă în limitele juridice impuse supuşilor fideli autorităţii constituite. Totodată, ei contrazic porunca apostolilor care afirmă că orice suflet trebuie să se supună autorităţii legilor.

1530: Mair (1469-1550)

John Mair (sau Major) este un teolog scoţian care se interesează de domeniile logicii, eticii, metafizicii şi istoriei. El predă la Glasgow şi la Paris, unde formează numeroşi studenţi (nu cunoaştem dacă tînărul Calvin a fost printre discipolii săi). Mair îşi expune reflecţiile asupra principiilor politice în "Istoria Marii Britanii", dar şi în "Comentarii pe marginea cărţii de sentinţe a lui P. Lombard" şi "Comentarii la Evanghelia după Matei".[1] Chiar dacă Mair dă dovadă de un ataşament de neclintit faţă de credinţa catolică, în politică, animat de un anticle-

---

pp. 196-198; cf. Carlyle, 6.287-292; Robert Demaus, *William Tyndale. A Biography, à Contribution to the early History of the English Bible*, ed. Richard Lovett, Amsterdam, 1971, p. 189; Christopher Morris, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford, 1953; *W. Tyndale and the Law*, ed. John A. R. Dick and Anne Richardson, Kirksville, 1994; David Daniell, *W. Tyndale: A Biography*, New Haven (Conn.), 1994.

1. Extrase din aceste două lucrări se găsesc în ed. lui Louis Ellies Du Pin a *Opera omnia* de Gerson, Anvers, 1706, t. 2, col. 1121-1130 (*"De statu et potestate ecclesiae"*, extras din *In quartum sententiarum quaestiones*, Paris, 1519, distinctio 24), col. 1131-1145 (*"De autoritate concilii supra Pontificem Maximum"*, extras din *In Mattheum ad literam expositio,*

ricalism foarte răspîndit în Scoţia, se arată ostil papalităţii şi critică regii foarte supuşi papilor. El se leagă de regele Ioan al Angliei (Ioan Fără de Ţară) pentru a fi înstrăinat o parte a ţării sale în favoarea papei (Innocentiu III), acordîndu-i dinarul sfîntului Petru. În 1521, Mair scrie în "Istoria" sa că

> regele deţine drepturile sale regale delegate de un popor liber. El nu le poate ceda nimănui fără asentimentul poporului. Iar dacă regele, fără consimţămîntul explicit sau implicit al poporului, îi impune o nouă povară acestuia din urmă, poporul nu este obligat să plătească această taxă.

Regele a primit din partea poporului său dreptul de a guverna. În consecinţă, poporul are puterea de a-l priva pe rege de orice autoritate, dacă regele se dovedeşte a fi nedrept. Mair afirmă: "Naţiunea e deasupra regelui, acesta din urmă există pentru binele poporului, şi nu poporul există pentru binele regelui".[1] Mair exprimă un raţionament analogic à propos de papă şi de conciliu. În "Discurs asupra autorităţii conciliului", el îi recunoaşte conciliului dreptul de a-l judeca şi de a-l destitui pe papa eretic.

Paris, 1518, ch. 18) şi col. 1145-1164 (*"De potestate papae in temporalibus"*, extras din acelaşi comentariu asupra Evangheliei după Matei, cap. 14). A se vedea A. Ganoczy, "Jean Major, exegete gallican", *Recherches de science religieuse*, 56, 1968, pp. 457-495; Francis Oakley, "Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of Reformation", *The American Historical Review*, 70, 1964-1965, pp. 673-690; *Id.*, "On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and Georg Buchanan", *The Journal of British Studies*, 2, mai 1962, pp. 1-31; cf. Thomas de Vio Cajetanus, *Scripta theologica*, I, *"De comparatione auctoritatis Papae et Concilii"*, ed. V. M. Pollet, Roma, 1936; Olivier de La Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, 1965; Enzo Sciacca, "Almain e Mair e la dottrina conciliare del XVI secolo", în lucrarea sa *Le radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese del Cinquecento (1498-1519)*, Milano, 1975, pp. 157-176.

1. Mair, *Historia Majoris Britanniae tam Angliae quam Scotiae*, Paris, I. Badius Ascensius, 1521; *History of Great Britain as well England as Scotland compiled from the Ancient Authorities by John Major*, ed. Archibald Constable, Edinburgh, 1892, cap. III, § 158, pp. 213-214, citat de Charles Martin, "De la genèse des doctrines politiques de J. Knox", *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 56, 1907, pp. 193-219.

> Al cincilea punct — papa poate fi destituit de către Conciliu din cauza crimei sale. În consecinţă, Conciliul posedă o superioritate faţă de papă; în fapt, cel inferior nu-l destituie pe cel superior. Ceea ce precedă e cu atît mai clar (*Antecedens patet*) dacă papa este eretic, în conformitate cu canonul *Si papa...* Al şaselea punct — regele care ruinează statul într-o manieră incorigibilă, despuindu-l de bunurile sale (*utilitatem Reipublicae dissipans et evertens incorregibiliter*), trebuie să fie demis de către Comunitatea căreia este prepus. În consecinţă, Pontifex Maximum, dacă trăieşte din viciu în viciu într-o manieră notorie şi manifestă, trebuie să fie destituit.[1]

Este important să remarcăm paralelismul celor două teorii asupra puterii conciliului, sau în general a unei adunări, în relaţie cu conducătorul: la fel cum comunitatea poporului este superioară regelui, care guvernează graţie poporului, Biserica este superioară papei, chiar dacă acesta din urmă şi-a primit puterea de la Dumnezeu. La fel cum poporul îl poate lipsi pe regele tiranic de putere, Biserica poate acţiona contra persoanei (*quoad ejus personam*) unui papă incorigibil, fără a atenta la demnitatea ministrului (*quoad dignitatem ipsam*).[2] În schimb, în ceea ce priveşte tiranicidul, Mair nu vrea să legitimeze asasinarea regelui nedrept. În acest caz, cea de a şasea poruncă nu poate fi încălcată.[3]

1. Major, *Disputatio de authoritate concilii supra Pontificem Maximum*, în Gerson, *Opera omnia*, *op. cit.*, 2.1134. În conformitate cu canonul *Si Papa* (*Gratiani Decretum*, I, dist. 40, can. 6; Friedberg, 1.146), papa ce-şi neglijează datoriile poate fi admonestat de comunitatea credincioşilor, dacă este surprins în starea de erezie (*nisi deprehenditur a fide devius*). Cf. Oakley, 1962, p. 13.

2. Mair, *op. cit.*, col. 1135-1139; Oakley, 1962, pp. 17-18. Referitor la acest paralelism, cf. J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, *op. cit.*, p. 48 ş.u.

3. Oakley, 1962, p. 17, n. 90, contrazice interpretarea lui Thomas McCrie (*The Life of John Knox*, New York, 1813, p. 405, n. 13), care vede la Mair aprobarea tiranicidului; cf. J. H. Burns, "*Politia regalis et optima*: The Political Ideas of John Mair", *History of Political Thought*, 2, 1981, pp. 31-61.

TEORETICIENII NESUPUNERII LEGITIME

Domnia Mariei Tudor a suscitat o proliferare a scrierilor care se ocupă atît de persoana, cît şi de guvernarea sa. Ea este asimilată celor mai tiranice regine din Vechiul Testament, cum ar fi Iezabel şi fiică-sa, Atalia. Aceste mărturii pasionale sînt opera englezilor şi a scoţienilor constrînşi la exil pe motiv de credinţă, printre aceştia numărîndu-se Ponet, Knox şi Goodman.

1556: PONET (1514-1556)

Autor, în 1556, al lucrării *A Shorte Treatise of Politike Power*, John Ponet (sau Poynet), episcop de Rochester şi de Winchester, expune o doctrină structurată în mod remarcabil, a cărei argumentare ţine atît de domeniul dreptului, cît şi al teologiei. Pledoaria sa se îndreaptă, în primul rînd, contra elementelor constitutive ale puterii absolute, înainte de a fi o apărare a adevăratei religii împotriva nedreptăţilor tiranului necredincios. Ponet îl glorifică pe Dumnezeu, sursa oricărei puteri şi a justiţiei, care consistă în respectul pe care toţi oamenii îl datorează lui Dumnezeu şi altor oameni.[1] Dumnezeu îi dă poporului autoritatea şi puterea a căror sursă este El. Anume poporului îi revine misiunea de a încredinţa regilor şi magistraţilor puterea, al cărei deţinător rămîne a fi, pentru ca aceştia să o folosească întru binele tuturor. În cazul în care conducătorii abuzează de autoritate, poporul are dreptul de a rezista şi de a revoca contractul (*trust*), prin care el se angajase mai înainte

1. *A Shorte Treatise of politike power, and of the free Obedience which subiectes owe to kynges and other civile Gouvernours; which an Exhortacion to all true naturall Englishe men, Compyled by DIPBRVV* [Dr. John Ponet, Bishop of Rochester and Winchester], f.l., 1556, nepaginată, repr. Menston, Yorkshire, 1970, fol. Biii *v*; cf. Winthrop S. Hudson, *J. Ponet (1516 ? - 1556) Advocate of limited Monarchy*, Chicago, 1942, p. 135 (conform listei de materii, tratatul lui Ponet ar fi trebuit să fie reprodus la sfîrşitul acestei monografii, dar el nu se găseşte în exemplarul consultat); Barret L. Beer, "John Ponet' s *Shorte Treatise of Politike Power* Reassessed", *Sixteenth Century Journal*, 21/3, 1990, pp. 373-383. — Cf. Christina H. Garrett, *The Marian Exiles*, Cambridge, 1938.

(fol. [Gvi] *r*). Ponet stabileşte limitele autorităţii civile şi în materie de conştiinţă. Într-adevăr, autoritatea nu se extinde asupra "acestei părţi a omului, care este cea mai bună, adică sufletul şi conştiinţa (*the one and best part of man, the soule and conscience*), ci doar asupra altor părţi, care sînt şi cele mai rele, adică asupra corpului şi a altor lucruri ţinînd de viaţa pămîntească a omului".

Statul poate exista graţie faptului că toţi membrii respectă autoritatea legitimă, la fel cum corpul uman se poate menţine într-o formă bună graţie faptului că toate părţile dau ascultare capului. Cu toate acestea, obedienţa trebuie foarte bine reglementată; atunci cînd e prea rigidă, ea incită guvernanţii la încălcarea drepturilor supuşilor lor; atunci cînd e prea laxă, ea induce poporului să uite de obligaţiile sale (fol [Cviii] *r*). Toţi supuşii sînt constrînşi la obedienţă. Dar dacă cel ce deţine puterea porunceşte "a-l dezonora pe Dumnezeu, a comite o idolatrie, a ucide un inocent, a combate împotriva patriei", sau încă "a întreprinde orice acţiune împotriva cuvîntului lui Dumnezeu sau contra legilor naturii", atunci supusul nu este obligat să-i dea ascultare; de asemenea, atunci cînd i se impune ordinul de a acţiona "contra justiţiei civile" (fol [Diiii] *r*). O atare atitudine constituie o dovadă a tiraniei, temă pe care Ponet o tratează în capitolul şase al cărţii sale: "Dacă este legal a destitui un conducător rău şi a ucide un tiran (*Wether it belaufull to depose an evil gouvernour, and kill a tyranne*)".

Tiranicidul

La întrebarea tradiţională dacă tiranii sînt trimişi de către Dumnezeu pentru a pedepsi un popor rău, Ponet răspunde în acelaşi sens ca şi contemporanul său, Thomas Starkey[1], excluzînd că Dumnezeu, chiar dacă este autorul tuturor lucrurilor, ar putea genera răul. La fel, Dumnezeu nu-l poate desemna drept conducător pe un tiran. Acesta din urmă îşi datorează poziţia sus-pusă poporului, care

1. Starkey, *England in the Reign of King Henry the Eight: A Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lapset, lecturer in rhetoric at Oxford*, London, 1871-1878 (Early English Text Society); Hudson, 1942, p. 158. A se vedea Carlyle, 6.259.263; Allen, 1977, pp. 142-153.

s-a înşelat alegîndu-l (fol. [Gi] *v*). În acest caz, tiranul ales în locul regelui nu este un rege propriu-zis. Şi deoarece nu este instituit de Dumnezeu, poporul nu-i datorează supunere. La fel, poporul nu trebuie să considere irevocabil pactul (*trust*) prin care tiranul îl supune autorităţii sale. Ponet revine la principiul că magistraţii sînt instituiţi pentru binele colectiv şi că ei trebuie să fie pedepsiţi de către comunitate atunci cînd se eschivează de la datoria lor. În acest caz, a-i aduce în faţa parlamentului sau în faţa înaltei curţi de justiţie nu constituie întotdeauna o măsură eficientă. Pe de altă parte, nu există lege în Sfînta Scriptură care ar justifica tiranicidul (fol. [Giii] *r*). Vechiul Testament ne învaţă că trebuie să tăiem membrul putred care riscă să ne infecteze întreg corpul. Prin analogie, putem considera că omul care ucide un tiran trebuie privit ca un eliberator al ţării şi, deci, primit cu toate onorurile (fol. [Gvii] *r-v*). Într-adevăr, în cazuri extreme, atunci cînd "principele împreună cu nobilimea şi consiliul unelteşte subversiunea sau alterarea ţării şi a poporului", numai în aceste cazuri, "omul particular are o anumită putere specială de natură interioară sau un semn primit cu siguranţă de la Dumnezeu (*any private man hase som special inwarde commaundement or surely proved mocion of God*), sau o autorizare venind de la autoritatea publică referitoare la ocazia justă şi necesitatea comună de a ucide" (fol. [Gviii] *v*). În toate celelalte cazuri, poporul nu are decît două arme pentru a-i distruge pe cei mai răi tirani: penitenţa şi rugăciunea (fol. [Hvi] *v*).[1]

1558: Knox (cca 1513-1572)

Elev al lui John Mair la Universitatea din Glasgow, tînărul Knox este familiar teoriilor rezistenţei, pe care nu le va pune în practică decît la maturitate. Trecut de partea Reformei pe cînd se apropia de treizeci de ani, devine capelan al lui Eduard VI, dar trebuie să se exileze la urcarea pe tron a Mariei Tudor. Începînd cu 1554, Knox reflectează la

1. Hudson, pp. 157-161; cf. Carlyle, 6.329-332; Allen, 1977, pp. 118-120; R. M. Kingdon, "Le Calvinisme et la théorie de la résistance", în *Histoire de la pensée politique moderne*, ed. J. H. Burns, Paris, 1997, pp. 176-178.

problema obedienţei. Cere sfatul lui Bullinger: 1. Dacă trebuie să te supui fiului regelui ca unui suveran de drept divin atunci cînd acesta este încă foarte tînăr? 2. Poate oare o femeie ca o suverană de drept divin să prezideze şi să guverneze un regat şi să-şi transfere drepturile de suveranitate soţului său? (Maria Tudor tocmai se măritase cu Filip II.) 3. Îi datorăm obedienţă unui magistrat care impune idolatria şi condamnă adevărata religie? Autorităţile ce deţin încă, prin forţă armată, fortăreţe şi citadele au oare dreptul de a respinge această putere nelegiuită cît mai departe de ei şi de prietenii lor? 4. De care parte trebuie să se alăture slujitorii cultului în cazul în care nobilii ataşaţi adevăratei credinţe rezistă unui suveran idolatru? Răspunsurile lui Bullinger sînt marcate de prudenţă.[1] Dat pentru Knox situaţia din Anglia a devenit comparabilă cu cea a lui Israel din perioada guvernărilor tiranice. Marchizul de Winchester s-a supus autorităţii unei regine idolatre. Maria Tudor este reincarnarea Ataliei, Irodiadei şi mai ales a Iezabelei. Knox încurajează tiranicidul.

> Fie ca Dumnezeu, în numele mizericordiei sale, să-i suscite pe Phinees (nepotul lui Aaron, va străpunge cu o lance un israelit şi o medianită care profanau cîmpul din Sittim, spintecînd astfel idolatria), Elie sau Iehu (distrugător al casei lui Ahab), astfel ca sîngele idolatrilor să potolească mînia lui Dumnezeu, şi ca acesta să nu piardă întreaga mulţime!

Anume astfel se exprimă Knox în "Dojană fidelă celor ce profesează adevărul divin în Anglia".[2] Devine mai moderat în scrisorile pe care le expediază, către sfîrşitul lui 1557, "Nobililor şi altor cîţiva ce profesează

1. După Bullinger către Calvin, Zürich, 26 martie 1554, *CO* (*Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, 59 vol., ed. Gulielmus Baum *et al.*, Brunsvigae, 1863-1900), 16.91-93, cf. *The Works of J. Knox*, ed. David Lang, Edinburg, 1854, t. 3, pp. 217-226 şi Charles Martin, *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin, 1545-1568*, Geneva, 1915, p. 162. — J. H. Burns, "John Knox and Revolution", *History Today*, 8, 1958, pp. 565-573; Richard Greaves, "J. Knox, The Reformed Tradition, and the Development of Resistance Theory", *The Journal of Modern History*, 48, 1976, pp. 1-35; Ian B. Cowan, *The Scottish Reformation*, New York, 1982; Richard G. Kyle, "The Church-State Patterns in the Thought of John Knox", *Journal of Church and State*, 1988, pp. 71-87.

2. *Works*, 3.295, citat de Martin, 1915, p. 35.

adevărul în Scoţia". El îşi îndeamnă compatrioţii să "caute favoarea autorităţii în toată simplicitatea şi legala obedienţă", fără a le diminua, totuşi, entuziasmul pentru cauza Evangheliei. În tot cazul, "dacă după ce i-aţi cerut cu umilinţă, nu puteţi obţine satisfacţie, protestaţi deschis şi solemn împotriva obedienţei în faţa autorităţilor". Dar, în cele din urmă, rezistenţa devine legitimă.

> În caz de insucces puteţi, în mod legitim, ba chiar sînteţi datori să vă apăraţi fraţii contra persecuţiilor tiraniei, fie că vin de la rege sau de la împărat, cu condiţia ca să nu-i refuzaţi acestuia din urmă obedienţa legitimă şi ca să nu-i susţineţi pe cei ce nu caută în autoritate decît propria lor glorie sau ruinarea şi distrugerea altora.[1]

Knox se ridică, în două reprize, împotriva guvernării femeilor. În 1557, în *Apology for the Protestants*[2], el o compară pe Maria Tudor cu Iezabel şi-l roagă pe Dumnezeu de a-l învia pe un Iehu pentru binele public general.

> În cîteva cuvinte, pentru a vorbi deschis, guvernarea principilor de astăzi a atins culmea nedreptăţii, astfel încît un om pios nu se poate supune autorităţilor fără ca, făcînd acest lucru, să nu fie obligat de a-i asupri pe inocenţi contra oricărei echităţi şi justiţii, şi în plus a-l combate pe Dumnezeu şi poruncile lui, cultivînd idolatria sau persecutîndu-i pe copiii aleşi de Dumnezeu. Ce altceva ar putea rezulta: fie că principii trebuie să fie reformaţi şi prin aceasta să fie obligaţi a reforma legile lor nedrepte, fie că toţi oamenii vor putea să-şi abandoneze obligaţiile cu tot ce rezultă din acest fapt.[3]

În 1558, în cartea sa intitulată *Primul sunet de trîmbiţă împotriva guvernării monstruoase a femeilor*, el susţine următoarea teză:

---

1. *Ibid.*, p. 41, *Works*, 4.284-285.

2. *Who are holden in prison at Paris*, translated from de French, wit Additions, 1557, *Works*, 4.287-348.

3. Knox, *An Apology for the Protestants in Prison at Paris*, *Works*, 4.327.

> A ridica o femeie la exercitarea superiorității, a dominației sau a autorității asupra unui imperiu constituie un act contrar naturii; el îl ofensează pe Dumnezeu dat fiind că se opune voinței revelate și ordinii stabilite; în cele din urmă, el este subversiv în ceea ce privește buna orînduială și justiția.[1]

Contrar învățămintelor *Bibliei* (*Deuteronomul*, 17:15), Anglia a violat legea divină, deoarece această femeie vrea să-i transmită o parte a puterii sale unui străin, unui dușman, în ciuda drepturilor națiunii.

> Nici tirania principilor, nici prostia popoarelor, nici legile rele contrare voinței lui Dumnezeu, nici chiar mîntuirea care ar putea decurge de aici nu fac legitim un lucru pe care Dumnezeu l-a condamnat deschis prin Cuvîntul său.[2]

Încurajarea tiranicidului este prezentă și ea în aceste pagini, în care Knox îi amenință cu mînia divină pe cei ce susțin o regină idolatră. "Iar acum, toată lumea să fie avertizată, deoarece trîmbița a sunat pentru prima oară".[3]

Sosit la Geneva la începutul lui 1558 cu manuscrisul său, Knox îl imprimă imediat în orașul lui Calvin.

1558: Goodman (cca 1520-1603)

Apropiat de Knox, Christopher Goodman este o altă figură singulară a protestantismului englez. Locuiește o vreme la Frankfurt și la Geneva, unde publică, în 1558, lucrarea care ne interesează nemijlocit: "Cum puterile superioare trebuie să se facă respectate de

1. Knox, *The first blast of the trumpet against the monstrous regiment of the women*, *Works*, 4.373; cf. ed. lui Roger A. Mason în J. Knox, *On Rebellion*, Cambridge UO, 1994; Martin, 1915, p. 173.

2. *Works*, 4.413.

3. *Ibid.*, 4.417 și 420. Cf. Carlyle, 6.396-399; Allen, 1977, pp. 106-116.

supuşii lor, şi cînd este legitim să nu le respecţi şi să le rezişti prin Cuvîntul lui Dumnezeu; în care de asemenea e adusă la zi cauza oricărei mizerii ce domneşte în prezent în Anglia, precum şi singurul mijloc de remediere". Dezvoltată după o predică pe care o pronunţă la tema dată: "Judecaţi voi înşivă dacă e drept în faţa Domnului să ascultaţi mai mult de Dumnezeu", cartea este destinată să circule printre reformaţii englezi, pentru a încuraja credinţa şi a deştepta dorinţa de rezistenţă. Goodman face deosebirea dintre obedienţa bună (faţă de voinţa lui Dumnezeu) şi obedienţa rea (faţă de voinţa coruptă a oamenilor). Aceasta din urmă este voinţa papiştilor, care-i asupresc pe adepţii Evangheliei prin numeroase persecuţii. Apostolii, cu care sînt comparaţi credincioşii Angliei, au găsit un răspuns atunci cînd şi-au pus întrebarea: "Trebuie să ascultăm de oameni mai mult decît de Dumnezeu?" (*Faptele*, 5:29). O doctrină falsă, susţinută de oameni inclusiv instruiţi şi credincioşi, circulă în Anglia: nu este în nici un caz legitim a nu asculta de puterile superioare, ci trebuie să te supui jugului, pedepsei, ba chiar tiraniei. În opinia lui Goodman, o doctrină ce admite că ar fi legitim să te supui puterilor superioare şi care vrea ca oamenii să rabde jugul, ba chiar tirania, este o doctrină falsă. Oamenii care o susţin uită că orice obedienţă faţă de puterea umană devine neascultare faţă de Dumnezeu, atunci cînd autoritatea umană se opune cuvîntului lui Dumnezeu.[1]

Există, totuşi, cazuri în care obedienţa, chiar dacă e greu de suportat, este justă şi necesară. Astfel, chiar dacă

> magistraţii sînt duri şi înăcriţi sau răi, impii şi damnaţi de Dumnezeu ca Saul, atît timp cît nu se ridică împotriva lui Dumnezeu şi contra legilor sale, dar le fac respectate de alţii, cît îi pedepsesc pe cei vinovaţi şi-i apără pe inocenţi, le datorăm obedienţă, la fel cum servitorii creştini o datorează stăpînilor severi şi răi. Să nu ne atribuim dreptul de a judeca

1. Goodman, *How superior power ought to obeyd of their subiects: and wherein they may law fully by Gods words be desobeyded and resisted: wherein also is declared the cause of all this present miserie in England, and the onely way to remedy the same*, Geneva, 1558, p. 33; Martin, 1915, p. 179.

> inimile oamenilor, dat fiind că ele nu aparţin decît lui Dumnezeu; dar să atragem atenţia asupra felului în care se manifestă actele exterioare ale celor puternici. Dacă, dimpotrivă, ei transgresează legile lui Dumnezeu şi-i obligă pe alţii să facă la fel, ei îşi pierd orice drept la onoare şi la obedienţă din partea supuşilor lor; ei nu mai pot fi priviţi ca magistraţi, ci ca vinovaţi care-şi merită pedeapsa. (pp. 118-119)

Şi iată punctul culminant al pledoariei lui Goodman care, vorbind în asemenea termeni despre dreptul la rezistenţă, vrea să inoculeze sensul datoriei de a rezista. Neascultarea trebuie să fie activă dacă inferiorul nu vrea să devină complice al faptelor rele ale superiorului.

> Nici o raţiune nu legitimează infracţiunea, oricare ar fi, faţă de voinţa lui Dumnezeu. Nimic nu-i poate scuza pe consilierii şi magistraţii superiori sau inferiori care, prin obedienţa lor faţă de ordinele venite de sus, participă la persecutările şi la cruzimile exercitate faţă de copiii lui Dumnezeu. Dacă ei nu se vor sustrage de la asemenea ordine, dacă nu vor face tot ce le stă în putinţă pentru a salva victimele persecuţiilor, ei vor deveni complici ai celor puternici şi vor contribui, la rîndul lor, la atragerea pedepsei lui Dumnezeu, gata să cadă asupra Angliei, ca o pedeapsă a crimelor acesteia. (pp. 62-63)

Poporul e chemat şi el la datoria rezistenţei active, dat fiind că formează acelaşi corp cu magistraţii şi regii. El devine, aşadar, responsabil, la rîndul său, "de transformarea regilor şi a conducătorilor săi în tirani şi în opresori cruzi" (p. 150), dacă nu se decide să acţioneze. Dar cum se poate acţiona fără mijloace faţă de un adversar superior, şi cum să ne dăm seama că a venit momentul acţiunii? Trebuie să ştii să aştepţi un semn de mizericordie de la Dumnezeu. Trebuie să te refugiezi în rugăciune, trebuie să te exilezi, dacă e necesar, pentru a fugi de compromisurile şi de remuşcările de conştiinţă. Dar credincioşii trebuie să caute fără încetare oameni capabili de a le veni în ajutor, chiar dacă uneori întreprinderile eroice nu au succesul pe care l-ar merita.

Astfel, Goodman nu dă înapoi în faţa tiranicidului, mai ales atunci cînd tirania este evidentă. Întreaga Anglie se face vinovată de a fi sfidat voinţa lui Dumnezeu atunci cînd a chemat o femeie, Maria, să-i succeadă lui Eduard, o femeie care este "exclusă prin sexul său pînă şi de la demnitatea regală" (p. 52).

În ceea ce-l priveşte pe Calvin, acesta condamnă opusculele lui Knox, dar nu pare să fi dezaprobat micuţa carte a lui Goodman ce tratează acelaşi subiect. Reformatorul îi reproşează acestuia din urmă unele afirmaţii, al căror adevăr, pentru a fi şi mai izbitor, ar fi trebuit prezentat cu o mai mare precauţie; cu toate acestea, el îi recunoaşte temeinicia concepţiei.[1]

1568: Buchanan (1506-1582)

George Buchanan s-a născut în Scoţia, dar intră în contact cu Reforma în Franţa. În 1560, atunci cînd se întoarce în Scoţia, el profesează calvinismul, totodată fiind preceptorul Mariei Stuart, care îl numeşte rector al Academiei St. Andrews. Poet şi dramaturg renumit, este cunoscut şi pentru "Parafrazele" sale ale Psalmilor. Cele mai importante lucrări politice ale lui Buchanan sînt *Rerum Scoticarum Historia* (1582) şi *De jure regni apud Scotos* (1579), pe care o dedică discipolului său, tînărului James VI. Această lucrare din urmă, scrisă în 1570 pentru a justifica destituirea Mariei Stuart, conţine un eseu legitimînd ridicarea supuşilor care au acţionat conform legilor Scoţiei şi ale naturii. Parlamentul Scoţiei condamnă, în 1584, *De jure*. Dialogul, care-l opune pe Buchanan lui Thomas Maitland, descrie formarea societăţii civile plecînd de la starea naturală. Indivizii care se reunesc în societăţi prin consimţămînt voluntar îşi aleg un conducător încredinţîndu-i legea "ca unui coleg", pentru a-şi înfrîna pasiunile. Regele e supus legii, legea fiind un decret alcătuit de popor în virtutea propriei sale autorităţi. El nu este decît împuternicit de societate, de care e legat printr-un

1. După Goodman către Petrus Martyr Vermigli, Geneva, 20 august 1558, *CO* (*Calvini Opera*), 17.297; cf. Allen, 1977, pp. 116-118. A se vedea Dan G. Danner, "Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Disobedience", *Sixteenth Century Journal*, 8/3, 1977, pp. 61-74; cf. Allen, 1977, pp. 116-118.

pact de reciprocitate (*mutua pactio*).[1] Istoriile antice şi, în prezent, istoria Europei ne demonstrează că regii nu au fost şi nici nu sînt întotdeauna regi buni. Astăzi, crede autorul, există două feluri de tirani: *a)* tiranii care încalcă drepturile poporului redus la sclavie şi a căror putere e împotriva naturii, violentă, egoistă etc., în conformitate cu descrierea lui Aristotel; *b)* tiranii care au obţinut puterea pe calea uzurpării. Aceştia din urmă nu sînt întotdeauna nişte conducători răi, şi în general ar fi mai bine să-i tolerăm (*tolerare*) dacă nu-i putem înfrunta fără a pune în pericol poporul.[2] În revanşă, tiranii care nu respectă nici legile divine, nici legile umane "trebuie număraţi printre duşmanii lui Dumnezeu şi ai oamenilor"[3].

De-acum înainte, cum poţi să te opui tiranului prin mijloace legitime? Buchanan aminteşte că în timpul încoronării regii se angajează prin jurămînt în faţa poporului să păstreze legile şi obiceiurile străvechi[4]. Deoarece suveranii sînt aleşi prin sufragiul poporului, Buchanan susţine în mod energic că "poporul are mai multă putere (*potentior*) decît regii, toate drepturile pe care şi le reclamă aceştia fiind delegate de popor; în consecinţă, totalitatea cetăţenilor are asupra regelui aceeaşi putere pe care o au aceştia asupra unuia dintre membrii poporului"[5]. Aceste drepturi sînt imprescriptibile, chiar dacă poporul, prin laşitate sau venalitate, nu face uz de ele. Pe baza acestui drept, este legitimă destituirea tiranului, chiar dacă acesta e disimulat, adică nemanifestat. Thomas Maitland obiectează că nimeni nu are dreptul de a-l

1. Buchanan, *Dialogus de Jure Regni apud Scotos*, în *Rerum Scoticarum Historia... accesserunt Index locupletissimus, Auctoris vita ab ipso scripta, & Dialogus de Jure Regni apud Scotos*, Abredoniœ, J. Chalmers, 1762, § 86, p. 45 (paginaţie separată); cf. J. H. Burns, "The Political Idea of George Buchanan", *Scottish Historical Review*, 30, 1951, pp. 60-68; Ian Darlymple McFarlane, *Buchanan*, London, 1981; Roger A. Mason, "*Rex Stoicus*: George Buchanan, James VI and the Scottish polity", în *New Perspectives on the Politics and Culture of Early Modern Scotland*, ed. John Dwyer *et al.*, Edinburgh, 1982, pp. 9-32; J. H. M. Salmon, "An Alternative Theory of Popular Resistance: Buchanan, Rossaeus and Locke", în *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, 1987, pp. 136-154; John Durkan, *Bibliography of George Buchanan*, Glasgow, 1994.

2. Buchanan, *De jure*, § 45-46, pp. 24-25.

3. *Ibid.*, § 48, p. 25.

4. *Ibid.*, § 57, p. 30.

5. *Ibid.*, § 72, p. 37.

judeca pe principe, care este un magistrat superior. Buchanan îi răspunde că inclusiv regii sînt citaţi şi condamnaţi în problemele ce ţin de bani; că seniorii trebuie să se prezinte în faţa judecătorilor de rang inferior şi că papii înşişi trebuie să se supună judecătorilor inferiori şi uneori sînt declaraţi destituiţi de către un Conciliu general. Pe de altă parte, dacă luăm în consideraţie rolul legii şi relaţia dintre rege, popor şi lege, ajungem la concluzia că poporul este superior regilor. Într-adevăr, regele este cel ce-şi trage întreaga autoritate de la lege, şi nu contrariul. "Legea este superioară regelui, deci ea este cea care guvernează şi moderează dorinţele şi acţiunile." Cît despre faptul dacă legea este superioară poporului şi *vice versa*, se poate răspunde că poporul în totalitatea sa (*universus*) este superior, deoarece el este "autorul legii şi cel care o poate promulga sau abroga"[1].

Buchanan îşi aprofundează analiza prin exegeza fragmentelor din Sfînta Scriptură care au servit la susţinerea obedienţei supuşilor în toate circumstanţele, inclusiv în cazurile guvernării despotice. Este unul dintre cele mai originale momente ale reflecţiei lui Buchanan. Atunci cînd sfîntul Pavel li se adresează romanilor pentru a le inocula datoria de obedienţă faţă de suveranii pămînteni, este vorba de monarhii legitimi, şi nu de tirani. De fapt, epistolele către Tit (3:1) şi Timotei (2:1) nu sfătuiesc decît obedienţa faţă de conducătorii buni[2]. Astăzi, principii creştini care se comportă ca nişte tirani îşi pierd din această cauză întreaga autoritate. În consecinţă, soluţia juridică e simplă, dat fiind că pactul mutual îl obligă în primul rînd pe rege, şi doar apoi poporul. Atunci cînd regele se preschimbă în tiran, el rupe pactul cu poporul, care acoperă libertatea pe care mai înainte o înstrăinase; "prin acelaşi drept, cu aceeaşi libertate"[3]. De-acum înainte tiranul încetează a fi un suveran uns la domnie, dimpotrivă, el devine duşman public (*populi hostis*). "Războiul pe care-l duce poporul contra duşmanului său din cauza injustiţiilor grave şi intolerabile este un război drept (*justum bellum*)".[4] Poporul va putea în mod legitim să pună mîna pe persoana

1. *Ibid.*, § 77, p. 40.
2. *Ibid.*, § 63-65, pp. 32-34.
3. *"Eodem plane jure, atque eadem libertate", ibid.*, § 86, p. 45.
4. *Ibid.*

sa, să-l destituie, să-l pedepsească pentru crimele sale. Anume aşa a procedat nobilimea scoţiană cu James III (1460-1488). Această acţiune fusese legitimă, deoarece "toate ordinele" sau statele Scoţiei, reunite într-o adunare publică, l-au judecat pe rege ca fiind vinovat[1].

La acest punct, Maitland obiectează că un astfel de obicei are drept consecinţă deschiderea porţii pentru mari dezordine, deoarece tiranicidul este un bun pretext pentru scelerați şi nemulţumiţi. Buchanan exprimă, în replică, fondul gîndirii sale asupra tiranicidului. Trebuie sa faci uz de răbdare, trebuie să-l suporţi pe tiranul *ex defectu tituli*, care poate deveni uneori un bun conducător. În cazul celorlalţi, poporul are dreptul să-i destituie şi chiar să-i ucidă. În tot cazul, precizează el, "în această materie, eu explic ceea ce se poate sau ar trebui să se facă, dar nu îndemn la aceasta (*non ad rem suspiciendam exhortor*)[2].

FRANŢA

CALVIN (1509-1564) ŞI NEASCULTAREA DE EDICTELE NERELIGIOASE

Gîndirea teologică a lui Jean Calvin are, pentru secolul al XVI-lea, o importanţă greu de exagerat. În revanşă, gîndirea sa politică, chiar dacă ocupă un loc important, nu constituie un adevărat punct de reper, deoarece autorul nu a avut grijă să extragă o teorie sistematică. Elementele politice ale gîndirii sale, semănate pe ici-colo, constituie totuşi un obiect de reflecţie din cauza autorităţii reformatorului, autoritate care, din domeniul teologic, va sfîrşi, în timpul său, prin a deborda asupra domeniului social şi politic. Ideile sale politice sînt de căutat nu

1. *Ibid.*, § 73, p. 38. Cf. Oakley, 1962, p. 18 (pentru Major) şi p. 25 (pentru Buchanan); Mesnard, 1936, p. 361.

2. *De jure*, § 88, p. 46. Cf. Carlyle, 6.332-334 şi 399-401; Mesnard, 355-362. Trad. engleză: *De jure regni apud Scotos, Or A Dialogue concerning the due Priviledge of Governement in the Kingdom of Scotland, s.l.*, 1680; Buchanan, *The Power of the Crown in Scotland*, ed. Charles Flinn Arrowood, Austin, 1949. Cf. *A critical Edition of Georg Buchanan's "Baptistes" and of its anonymous Seventh-Century Translation "Tyrannical-Governement Anatomized"*, ed. Steven Berkowitz, New York, 1993. — În general, cf. *Basileus und Tyrann. Zusatz Herrscherbilder und Bilder von Herrschaft in der englischen Renaissance*, Hg. Uwe Baumann, Berlin, 2000.

doar în opera sa de căpătîi, *Instituţia religiei creştine*, dar şi în scrierile polemice şi în predici, care jalonează, zi cu zi, viaţa şi relaţiile sale cu lumea înconjurătoare.

Rege şi tiran

De la primele experienţe literare, Calvin demonstrează că este la curent cu tirania şi cu dezbaterile pe care le suscită. În lucrarea sa "Comentariu pe marginea *De Clementia* de Seneca" (Paris, L. Cyaneus, 1532), el reflectează asupra diferenţei dintre regele bun şi tiran, diferenţă stabilită pornind de la fapte şi nu de la denumire (*factis non nomine*). Ceea ce-l frapează în mod deosebit pe Calvin este că tiranul se menţine la putere răspîndind teroarea. Doar un tiran poate proclama: "Să mă urască, cu condiţia să se teamă de mine!" "În realitate, afirmă Calvin, tiranul crede că totul se face spre bine dacă este temut de supuşi: ura nu-l atinge, deoarece păleşte în faţa terorii (*terror*)... Într-adevăr, principii buni fac şi ei uz de frică (*metus*) pentru a reprima criminalii." Dar principii buni fac uz de frică şi pentru a pune frînă criminalităţii, în timp ce tiranii "ce altceva fac decît să inspire teroare tuturor celor care, în ochii lor, agită sabia pentru a le ameninţa viaţa?" "Această teroare inspirată de către tiranie (*terror tyrannicus*), care nu cunoaşte nici răgaz, nici măsură, nici discernămînt, îi loveşte pe oameni în ce au mai sensibil, astfel încît mai mult îi irită decît îi asupreşte (*ita ad vivum pungit, ut magis irritet quam coerceat*)".[1]

---

1. *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, ed. Ford Lawis Battles and André Malan Hugo, Leiden, 1969, comentarii la cap. XI şi XII ale cărţii I; pp. 216-218. – Cf. H. Baron, *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter*, Berlin, München, 1924; M.-É. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Geneva, 1937; J. Bohatec, *Calvin et la procédure civile a Genève*, Paris, 1938; Walter Käser, "Die Monarchie im Spiegel von Calvinus Daniel-Kommentar. Ein historischer Beitrag zir reformierten Lehre vom Staat", *Evangelische Theologie*, 11, 1951-1952, pp. 112-137; Ernst Wolf, "Das Problem des Widerstandsrechts bei Calvin", în *Widerstandsrecht und Grenzen des Staatsgewalt*, 1956, pp. 45-58; Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, 1982; Patrick LeGal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1984; R. C. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca, 1989; I. John Jr. Hesselink, *Calvin's Concept of Law*, Princeton, 1992; Günther Haas, *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, Waterloo (Ontario), 1997; W. R. Stevenson Jr., *Sovereign Grace. The Place and Significance of Christian Freedom in J. Calvin's Political Thought*, New York, 1999.

Instituţia creştină şi edictele regale

Textul de referinţă rămîne a fi *Instituţia religiei creştine*, încheiat în 1536, dar pe care Calvin va continua să-l şlefuiască şi să-l dezvolte pe durata întregii sale vieţi pentru a clarifica punctele dificile. Referitor la obedienţa civilă, dedicaţia la adresa regelui Francisc I, precum şi partea finală a lucrării, *Despre guvernarea civilă*, edifică o doctrină prin care autorul vrea să demonstreze că reformatorii Bisericilor din Franţa îi sînt mai fideli regelui decît supuşii catolici; aşadar, protestanţii nu trebuie persecutaţi. Dar în ultima pagină a paragrafului final din ultimul capitol, Calvin formulează o excepţie care pune în chestiune doctrina sa laborioasă a obedienţei faţă de principe. Această "excepţie", pe care autorul o numeşte "mai degrabă o regulă care trebuie păstrată înainte de toate", spune că

> o atare obedienţă nu trebuie să ne deturneze cîtuşi de puţin de la obedienţa faţă de cel a cărui voinţă e rezonabil s-o conţină toate edictele regelui, toate poruncile lui urmînd să cedeze în faţa ordonanţei sale... Domnul este aşadar regele regilor; atunci cînd Îşi deschide gura sfîntă, El trebuie să fie ascultat înaintea tuturor altora: Noi trebuie apoi să fim supuşi oamenilor ce au preeminenţă faţă de noi, totodată rămînînd supuşii Lui. Dacă regii poruncesc ceva împotriva Lui, lucrul acesta trebuie să fie nul pentru noi: şi nu trebuie să avem în acest caz nici un respect faţă de demnitatea superiorilor. (IV, 32)[1]

Această "regulă" universală are toate motivele să-l lase perplex pe cititorul care, pe durata a zeci de pagini, urmărise o elaborare magistrală a unei teorii a obedienţei absolute faţă de superiori. În prezent, "toate edictele regilor" sînt subordonate voinţei Celui de Sus, în faţa căruia orice autoritate trebuie să se încline. La ce se gîndeşte autorul?

---

1. Calvin, *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres, et distinguee par chapitres, en ordre et methode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, Geneva, Jacques Bourgeois, 1561, pp. 1215-1216; CO, 4.1161 (ed. 1559); ed. Jean-Daniel Benoît, 5 vol., Paris, 1957-1963, 4.536. A se vedea Mesnard, 1936, pp. 269-308.

O comparaţie dintre ediţiile *Instituţiei religiei creştine* demonstrează că în 1541 şi în 1557, Calvin reflecta la "dorinţele tuturor regilor (*regnum omnium vota*)"[1], adică la diverse porniri şi capricii arbitrare ale superiorilor. Începînd cu 1559, Calvin este mai precis în formulări: el desemnează ordonanţele regale, edictele, legile pozitive care reprimă cultul adevăratei religii. El se gîndeşte, probabil, la ultimele edicte ale lui Henric II, la Edictul de la Compiègne din 27 iulie 1557 şi la teribilul Edict de la Écouen din 2 iunie 1559. În 1559 este lansat un prim Sinod Naţional al Bisericii Reformate şi, totodată, 1559 este anul Păcii de la Cateau-Cambrésis, "pacea exterioară care face să ne temem de un război intern contra «inocenţilor»"[2]. Calvin este profund tulburat de persecuţiile în pregătire contra adepţilor săi; edictele regale de persecutare sînt injuste şi contrare voinţei divine. Supuşii au dreptul de a-i rezista, adică de a nu asculta de rege. Să nu uităm că începînd cu vara aceluiaşi an se urzeşte complotul care va sfîrşi prin Conjuraţia de la Amboise.

Predicile şi datoria de obedienţă

În 1550, cu ocazia unei predici despre *Faptele apostolilor*, Calvin enunţă un principiu care, rămînînd un loc comun al teologiei practice, pare să autorizeze neascultarea civilă. Atunci cînd principii pretind a ne obliga să-l dezonorăm pe Dumnezeu, constrîngîndu-ne la idolatrie şi la superstiţii, "ei nu trebuie să aibă nici o autoritate între noi, nu mai mult decît broaştele, nu mai mult decît puricii şi nici chiar atît"[3]. Calvin e pe cale să predice despre preceptul sfîntului Petru: "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni!" (*Faptele*, 5:29). Că Jean Calvin s-ar fi gîndit la recentele edicte ale lui Henric II, în special la Edictul de la Fontainbleu (11 decembrie 1547) şi la cel de la Paris (19 noiembrie 1549), instituind o Cameră particulară pentru crimele de

1. Cf. *CO*, 1.1122 (ed. 1539 - 1554) şi 2.1116 (1-a ediţie definitivă, 1559).

2. Macard către Calvin, 13 mai 1558, *CO*, 17.163 ş.u.: *"Pertimescimus ne pax occasio sit belli periculosissimi contra innoxios"*.

3. Calvin, "Sermon 41 sur les *Actes* 7:41", 14 decembrie 1550, în *Sermons on the Acts of the Apostles* (*Supplementa Calviniana: sermons inédits*, 8), ed. Willem Balke et Wilhelmus H. Th. Moehn, Neukirchen-Vluyn, 1994, p. 376; citat de Max Engammare, "Calvin Monarchomaque? Du soupçon à l'argument", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 89, 1998, p. 213.

erezie ("Camera înflăcărată"), nu putem afirma cu certitudine. Dar nu este totuşi improbabil că situaţia dificilă a credincioşilor din Franţa, care continuă să fie persecutaţi, i-a inspirat, într-un fel sau altul, aceste predici.

Edictele de persecutare sînt agravate de edictele Inchiziţiei, cu care este însărcinat Mathieu Ory, confirmat ca "inchizitor general al credinţei"[1], edicte ce ameninţă ereticii cu pedeapsa cu moartea. Este cazul Edictelor din februarie şi iuie 1550, din 29 aprilie 1551, şi mai ales al Edictului de la Châteaubriand din 27 iunie 1551, care va fi descris ca un veritabil cod de persecuţie. Calvin nu ezită să reia comparaţia între regii Franţei şi regii răi ai Vechiului Testament într-o predică despre *Cartea lui Daniel*, unde se vorbeşte despre poruncile lui Nabucodonosor care constrîngeau la idolatrie. Şi Calvin aminteşte că atunci cînd principii "se ridică împotriva lui Dumnezeu... atunci cînd poruncesc să ne dedăm la idolatrie... ei trebuie doborîţi, şi să nu se mai ţină cont de ei mai mult decît de un pantof uzat"[2]. Comparaţia nu este flatantă, cu atît mai mult cu cît predicatorul, în indignarea sa, nu se mulţumeşte să autorizeze neascultarea, dar încurajează rezistenţa, "doborîrea" regelui necredincios.

Edictele se succed într-un ritm susţinut. În 1557, ca urmare a unei Breve a papei, regele semnează Scrisoarea patentă din 24 iulie, prin care trei cardinali de Lorena, de Bourbon şi de Châtillon sînt instituiţi "inchizitori generali" ai regatului. În aceeaşi zi, Henric II semnează Edictul de la Compiègne. Calvin tună şi fulgeră contra nedreptăţii tiranilor; pe data de 27 iunie 1558, el exclamă de la catedră: "Noi vedem de asemenea cum cruzimea se exercită contra sărmanilor copii ai lui Dumnezeu şi că în fiecare zi se organizează un nou complot pentru a făuri noi edicte, unul după altul, în scopul de a distruge cu totul această doctrină"[3]. La înscăunarea lui Francisc II, între septembrie şi noiembrie 1559, edictele regale devin ţinta aleasă a lui Calvin. În predicile sale

1. Prin edictul din 22 iunie 1550, *Recueil général des anciennes lois françaises*, ed. François André Isambert *et al.*, 29 vol., Paris, 1827-1833, 13.173.

2. Calvin, "Sermon 9 sur le Livre de Daniel 6:22-24", 1552, *CO*, 40.414 ş.u.; citat de Engammare, p. 214.

3. Calvin, "Sermon 262 sur Esaïe 53", *CO*, 35.616; citat de Engammare, p. 210.

asupra *Genezei*, din martie 1560, Calvin explică enoriaşilor că se impune să facem deosebirea între vexaţiile pe care supuşii trebuie să le îndure "cu răbdare" ("pe pielea lor") şi ordinele categorice ale regilor care-i obligă "pe supuşii lor să le urmeze superstiţiile şi idolatriile". Deosebirea este enormă: regii, în acest ultim caz, "nu mai sînt regi, deoarece Dumnezeu nu a renunţat la dreptul său, nici nu l-a părăsit, cînd a stabilit principatele şi senioriile în această lume"[1]. Prin această afirmaţie importantă, Calvin pare să împărtăşească teoria lui Vermigli conform căreia regele devenit idolatru încetează, *ipso facto*, de a mai fi rege.

> În plus, atunci cînd el va vedea că regii vor să perverteasscă adevărata credinţă, că părinţii vor să-şi îndrume copiii pe căi greşite şi să-i îndepărteze de supunerea faţă de Dumnezeu, pe care copiii îl disting aici: ... să ştie că ar fi mai bine pentru ei să moară de o sută de ori decît să decline adevărata slijire a lui Dumnezeu. Astfel, ei trebuie să-i dea lui Dumnezeu ce i se cuvine lui Dumnezeu, şi să dispreţuiască orice edict şi ameninţare, şi toate poruncile şi toate tradiţiile, să le trateze ca pe nişte scursuri şi murdării, cînd pînă şi viermii pămîntului îşi îndreaptă faţa spre Domnul, singurul căruia îi datorăm obedienţa[2].

Frază pătrunzătoare, prin care reformatorul îşi manifestă furia, şi cu cîtă imaginaţie!, contra edictelor care îi persecută pe credincioşii adevăratei religii. Din punctul de vedere al doctrinei, acest fragment este remarcabil, deoarece Calvin întreprinde o exegeză apropiată de cea a ultimului Melanchthon. Calvin interpretează preceptul de obedienţă pe care sfîntul Pavel îl dă efesenilor (*Efeseni*, 6:1) şi romanilor (*Romani*, 13:1) ca o poruncă de a asculta în primul rînd de Dumnezeu, apoi de autoritatea oamenilor, şi doar atunci cînd poruncile lor sînt în acord cu cuvîntul lui Dumnezeu. În caz contrar, neascultarea devine o datorie.

---

1. Calvin, "Sermon 76 sur la Genèse 16:5-9", Ms. Oxford Bodl. Library 740, fol. 494 *v* - 495 *r*; citat de Engammare, p. 210.

2. *Ibid.*

> Dumnezeu nu i-a ridicat într-atît de sus pe regii acestei lumi, şi nici pe magistraţi, încît să înceteze a fi supuşii lui... Sfîntul Pavel ne arată cum şi pînă unde trebuie să ascultăm de tată şi de mamă: doar crezînd în Dumnezeu, afirmă el, ne cunoaştem restricţiile pămînteşti, altfel spus, nu ne abatem de la autoritatea lui Dumnezeu, pentru a fi pe placul cutărui sau cutărui om, de orice statut, calitate sau demnitate ar fi el[1].

Problema rezistenţei active

Afirmînd că neascultarea nu constituie un păcat, Calvin autorizează neascultarea, civilă şi nu rezistenţa armată. Este un punct care trebuie precizat. Predica citată mai sus datează din 23 martie 1560; Calvin este, fără îndoială, la curent cu ceea ce s-a întîmplat la Amboise. În tot cazul, este puţin probabil ca el să fi încurajat conjuraţia. Dar se pune o altă întrebare: este oare la curent cu virajul "tolerant" al politicii guvernului care, prin cele două edicte de la Amboise[2] de la începutul lui martie 1560 (probabil, din 2 martie, înregistrate pe 11), decretează amnistia ("iertarea, mila şi abolirea generală") pentru acei "religioşi" care nu au intrat în conjuraţie, dar care nu s-au implicat decît în aparenţă? Prea multe întrebări, pentru o conjunctură atît de excepţională. Nu-i mai puţin adevărat că pe 16 aprilie, Calvin crede necesar să pună lucrurile la punct cu amiralul de Coligny: nu are de a face cu complotul[3]. Astfel, interpretarea calvinistă a preceptului lui Petru, oricît de îndrăzneaţă ar fi, nu merge în tot cazul pînă într-acolo încît să autorizeze rezistenţa activă. Dar oare Calvin exclude în toate cazurile recursul la arme?

Conflictul armat izbucneşte la sfîrşitul lui martie 1562. Pe 13 noiembrie 1562, într-o predică despre profetul Samuel, Calvin revine asupra temei respectului pe care toţi regii şi toţi principii îl datorează lui Dumnezeu. Dacă aceştia din urmă încep să neglijeze de a se arăta "adevăraţi locotenenţi şi ofiţeri ai Domnului", "Dumnezeu le va ridica orice libertate, iar cei care le sînt supuşi trebuie să se ridice şi să-i facă

---

1. *Ibid.*, p. 211.

2. *Les edicts et ordonnances des rois de France*, ed. Antoine Fontanon, 4 vol., Paris, 1611, 4.261-263. — În general, cf. A. Jouanna, *Le devoir de révolte, 1559-1661*, Paris, 1989.

3. Calvin către Coligny, Geneve, 16 aprilie 1560, *CO*, 18.425-431.

captivi"[1]. Cu toate acestea, nu-i putem atribui lui Calvin o doctrină a rezistenţei active, şi nici recunoaşterea dreptului individual la rebeliune, atît timp cît cel puţin un magistrat nu-şi dă autorizaţia. "Nu fiecărui i-i dat să ridice sabia. Trebuie, aşadar, ca autoritatea principilor noştri să ne ghideze"[2], afirmă pe 10 august 1562, gîndindu-se, probabil, la principele de Condé.

Afirmaţiile sale tranşante demonstrează cu claritate că reformatorul aprobă recurgerea la arme a hughenoţilor, sub conducerea lui de Condé în 1562. Trebuie să conchidem, o dată cu Max Engammare, că aceste fragmente de predici ne permit "să ne revizuim concepţia referitoare la gîndirea politică a lui Calvin în ceea ce priveşte rezistenţa. Principiul lui Petru, de la 1550 la 1562, domină în mod absolut reflecţia sa politică referitoare la problemele religioase: trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni; iar cînd principele este un tiran idolatru, ne putem opune activ, niciodată însă în calitate de persoană privată"[3].

În ce ne priveşte, vom sublinia că nu trebuie să uităm că Jean Calvin nu şi-a rezumat niciodată partea sa de teorie referitoare la rezistenţă într-o manieră sistematică. Teoria sa politică rămîne fluctuantă, în mişcare. Interpretul nu-i poate reproşa autorului că nu ar fi tratat problema *in extenso* într-o manieră coordonată, trăgînd toate consecinţele din reflecţiile sale asupra subiectului în cauză, reflecţii mai mult sau mai puţin fragmentare.

Martyr Vermigli (1499-1562) şi magistratul inferior

Florentinul Petrus Martyr, zis şi "Vermigli", stareţ al augustinienilor, trebuie să părăsească Italia în 1542 din cauza simpatiilor sale pentru ideile reformatorilor, în special cele ale lui Zwingli şi Bucer. În

1. Calvin, "Sermon sur 2 Samuel 19", *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, Hg. H. Rückert, Neukirchen-Vluyn, 1936-1961 (*Supplementa Calviniana*, 1), p. 551; Engammare, p. 215. – Cf. *Doctrine de Jean Calvin sur la sujettion et obeissance deuë aux rois et aux magistrats*, f. l., 1652.

2. Calvin, "Sermon 30 sur Samuel 10", *ibid.*, p. 268; citat de Engammare, p. 217.

3. Engammare, pp. 217-218; cf. *Id.*, Introducere la ediţia sa a lui Calvin, *Sermons sur la Genèse*, ch. 1, 1-11, 4, Neukirchen-Vluny, 2000, p. XLVIII ş.u.

timpul şederilor sale la Zürich, Basel, Strasbourg, Oxford, este apreciat pentru doctrina şi moderaţia sa, asigurîndu-şi totodată stima reformaţilor din Geneva. În lucrările sale, Martyr abordează adeseori problema rezistenţei, în special în *Comentariile* sale pe marginea Epistolei sfîntului Pavel către romani (1558), la *Cartea judecătorilor* (1560), precum şi în postumele *Loci communes*, un fel de rezumat sistematic al doctrinei sale. Martyr revine la preceptul obedienţei, pe care l-au predicat Petru şi însuşi Christ. Totuşi, el obiectează că dacă magistratul ne porunceşte să facem lucruri nelegiuite şi contrare cuvîntului lui Dumnezeu, "nu trebuie să-l ascultăm, fiindcă trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai mult decît de oameni". "Nu doar că nu trebuie să-i dăm ascultare, dar trebuie să protestăm în glas (*reclamare*) şi să ne opunem (*adversare*) unei impietăţi în măsura puterilor noastre, după exemplul lui Christ, al lui Ioan Botezătorul, al Profeţilor şi apostolilor, pe care ar fi injust să-i considerăm drept nişte tulburători ai ordinii".[1]

Trei feluri de a se elibera de tiran

Trecînd de la *Biblie* la istorie (*ad historiam*), Martyr îşi apropriază teoria magistratului inferior pentru a preciza un punct: Cine este în drept să-ţi permită a te opune principelui? Dacă exclude de la bun început ca oamenii particulari să se poată ridica împotriva principilor, Martyr admite totuşi că există anumite persoane în stat care trebuie să-l cheme la ordine pe principe şi să-l constrîngă a respecta pactul şi a-şi onora promisiunile (*pactis et promissis*). Este vorba de cei care, chiar dacă ocupă un loc inferior principelui în ce priveşte demnitatea funcţiei lor, aleg puterea superioară, cum ar fi Electorii Sfîntului Imperiu sau, altădată, eforii la spartani. Acestora din urmă le revine, aşadar, datoria de a-l admonesta pe suveran; dacă nu reuşesc să-l constrîngă, recursul

1. P. Martyr Vermigli, *Loci communes*, London, Thomas Vautrollerius, 1583, p. 964 (Classis IV, cap. 20, "De turbis & seditione; Adhaec de Tyrannide perferenda", § 11), Commentaire sur 1 R 18:15-18. A se vedea *The political Thought of Peter Martyr Vermigli. Selected Texts and Commentary*, ed. Robert M. Kingdon, Geneva, 1980, p. 97 (după ed. engleză a *Commons Places*, London, H. Denham, 1583); cf. R. M. Kingdon, "The Political Thought of Peter Martyr Vermigli", în *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, Joseph C. McLelland, Waterloo Ont., 1980, pp. 121-139.

la arme devine admisibil[1]. Totuşi, nu se pune problema ca particularii să poată avea asemenea iniţiative.

> Lui Dumnezeu îi revine puterea de a transfera imperiile şi regatele, cum ne aminteşte Daniel. Şi, chiar dacă este licit să rezişti tiranilor care uzurpă principatele, inclusiv atunci cînd au pus mîna pe putere şi guvernează, nu pare a fi licit ca particularii să-i poată alunga[2].

Odată reţinute principiile obedienţei, Martyr aprofundează problema tiraniei. Dincolo de remediul pe care magistratul îl poate aduce pe drept, "contra tiranului nu poţi face nimic, decît să organizezi o răzvrătire, o rebeliune sau o conspiraţie, cu condiţia să nu-l ucizi din propria ta iniţiativă; dar aceste lucruri sînt contrare Scripturilor". Într-adevăr, pentru a-şi elibera poporul de tiranie, Dumnezeu acţionează în trei feluri: face uz de miracole şi de forţa superioară, schimbă sentimentele regilor şi principilor, iar "uneori ridică din sînul poporului un salvator, care aduce libertatea, şi care pentru asta are o vocaţie certă, cum o putem citi în cartea Judecătorilor (2:18)"[3]. Dar, fără dovada certă a acestei vocaţii, trebuie să te supui poruncilor divine. Şi Martyr Vermigli îşi precizează opinia: "În consecinţă, dat fiind că toată puterea vine de la Dumnezeu, trebuie să suportăm tirania". "Nu se poate face apel la tribunalul lui Dumnezeu decît într-o singură circumstanţă: atunci cînd nu se găseşte nici o altă autoritate superioară sau majoră de care să asculte tiranul tău".[4] Această strigare la Cer este ultima resursă a poporului oprimat; dar autorul nu ne dă indicaţii mai precise şi nici nu ne încurajează să recurgem la ea.

Martyr Vermigli rămîne prudent în materie de tiranie, totodată aprobînd o rezistenţă cantonată în legitimitate.

---

1. Vermigli, *ibid.*, § 13, p. 965, "Commentaires sur Juges 3:29-30"; ed. Kingdon, pp. 99-100.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, § 19, p. 968, "Commentaires sur Genèse 34"; ed. Kingdon, pp. 107-108.
4. *Ibid.*, § 20, p. 968; ed. Kingdon, p. 108. "Appel au Ciel", cf. aceeaşi ideee la Locke.

Capitolul 17

TIRANOMAHI ŞI MONARCOMAHI

Cuvîntul "monarcomah"

De îndată ce Barclay publică, în 1600, cartea sa "Despre regalitate şi puterea regală, contra lui Buchanan, Brutus, Boucher şi alţi monarcomahi", noţiunea de "monarcomah" intră în terminologia politică. Ea desemnează autorii — atît protestanţi, cît şi catolici — care au exaltat suveranitatea poporului, ideea de contract, supremaţia stărilor generale pentru a marca astfel limitele puterii monarhice. În cazurile extreme de rea gestiune a treburilor publice, autorii au invocat dreptul la rezistenţă faţă de autoritatea regală, respectiv, dreptul de a merge pînă la tiranicid.

Dar autorii vizaţi nu sînt cu adevărat nişte monarcomahi, dat fiind că ei nu combat monarhia ca atare, ci doar monarhia care degenerează în tiranie. La drept vorbind, aceştia sînt "tiranomahi". Barclay, implicat pînă peste cap în polemică, nu are nici un interes să facă explicită o atare deosebire. Termenul "monarcomah" este, aşadar, abuziv, deşi fascinant şi deloc lipsit de eleganţă. Iată motivul din care, oricît de incorect ar fi din punct de vedere politic şi istoric, cuvîntul a intrat în vocabularul curent şi a fost consacrat printr-o întrebuinţare de durată. Acestea fiind spuse, nu vom încerca să schimbăm în lucrarea dată această practică în mod cert eronată, dar învederată. În fine, dacă vrem să fim precişi, va trebui să înlocuim în majoritatea cazurilor termenul *monarcomah* cu *tiranomah*, făurit după expresia lansată de Barclay.

DUPĂ NOAPTEA SFÎNTULUI BARTOLOMEU

Pentru a celebra reconcilierea naţională dintre protestanţi şi catolici prin căsătoria surorii sale, Margareta, cu Henric de Navarra, Carol IX îi invită la Paris pe principii ambelor confesiuni, garantînd securitatea reformaţilor. Dar asasinatul lui Coligny de către Guise declanşează un masacru general al hughenoţilor. Vărsarea de sînge nu se limitează la noaptea de 24 august 1572. Ea continuă în provincii pînă în septembrie (Bourges, Meaux, Orléans, Angers, Troyes, Rouen, Lyon etc.), ba chiar pînă la începutul lui octombrie în oraşele cu majoritatea papistă (Toulouse, Albi, Gaillac etc.). Cifra de 10.000 de victime nu este decît una aproximativă. Aceste evenimente marchează o răscruce în relaţiile dintre catolici şi reformaţi: ultimii şi-au pierdut definitiv încrederea în Carol IX, care, în ochii lor, nu este decît un rege al papiştilor, un tiran. Evaluarea politică ce se impune justifică mai mult ca oricînd rezistenţa armată din partea celor persecutaţi, punînd în cauză nu atît legitimitatea regalităţii franceze, cît forma pe care o îmbracă monarhia.

Politica şi *Discursuri*-le *politice*

Numeroase sînt textele publicate cu această ocazie, texte în care Carol IX este descris ca un tiran. Aluziile şi trimiterea la operele clasice ale literaturii referitoare la tiranie abundă. Astfel, în scrierea anonimă *Politica*, remarcele asupra servituţii nu sînt lipsite de interes. Servitutea este contrară dreptului natural, dreptului oamenilor şi dreptului civil.

> Iată cine e departe de opinia mai multor regi care cred că supuşii lor, cu tot cu bunurile şi vieţile lor, le stau la dispoziţie: care va readuce vechea servitute abolită printr-un consiliu sfînt, respectiv, o tiranie manifestă[1].

1. *Le Politique*, în *Memoires de l'estat de France sous Charles neufiesme*, III, Ediţia a doua, revăzută, corectată şi argumentată [ed. Simon Goulart], Meidelbouc, Henrich Wolf, 1578, fol. 88 *r*. A se vedea R. M. Kingdon, *Myths about the St. Bartholomew's Day Massacres 1572-1576*, Cambridge (Mass.), 1988, pp. 161-168. — Cf. R. Schnur, *Die französischen Juristen*

Chiar dacă "raţiunea servituţii (ca şi cea a războiului)" ar ţine de "constituţia dreptului oamenilor", ea este contrară dreptului natural[1]. Autorul stabileşte o legătură strînsă între sclavie, război şi tiranie, vorbind de "această servitute violentă a războiului", precum şi de "mijloacele războiului, cu care adeseori se instalează tirania". Regele şi-a demonstrat cruzimea făcînd război cu supuşii săi şi nerespectîndu-şi credinţa. Cu toate acestea, există o consolare:

> Întotdeauna anumite judecăţi ale Domnului îi ajung din urmă pe aceşti diavoli împieliţaţi, înainte de moarte; şi dacă veţi scruta cu atenţie, nu veţi găsi niciodată în istorie vreun tiran care, domnind mai mult de treisprezece ani, să nu fi luat sfîrşit, în special persecutorii bisericii. (fol. 106 *v*)

Asemănările cu ideile şi cu vocabularul lui Bèze (folosirea noţiunii de "tiranie manifestă" etc.) se fac remarcate pînă şi în respectul legitimităţii reclamaţiei formulate. Autorul detestă confuzia şi licenţa mulţimii abătute de la calea cea dreaptă. El nu cere decît restabilirea ordinii. El nu este împotriva principatului, dar cere ca un principe legitim să-l înlocuiască pe principele tiranic.

> Există o diferenţă între a suprima orice prinicipat sau a lăsa lucrurile să meargă de la sine; între ceea ce se face sub un principe rău, pe care-l destituim pentru a pune un altul mai bun în locul lui, sau cînd poporul îşi ridică un altul, pentru a se smulge din tirania unui principe sîngeros şi sperjur. (*ibid.*)

---

im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates, Berlin, 1962; Vincenzo Piano Mortari, "Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento", în *Storia delle idee politiche*, 3.411-509 (bibl.); M. Turchetti, "Une question mal posée: l'origine et l'identité des «Politiques» au temps des guerres de religion", în *De Michel de l'Hospital à l'édict de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, ed. T. Wanegffelen, Clermont-Ferrand, în curs de apariţie.

1. Cf. în general, G. Gorla, "«Iura naturalia sunt immutabilia». I limiti al potere del «principe» nella dottrina et nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVIII", în *Diritto e potere nella storia europea, Atti in onore di Bruno Paradisi*, 2 vol., Firenze, 1982, 2.629-684.

O altă cărţulie anonimă, intitulată *Discursuri politice despre diferitele puteri*, precizează că "prin însuşi dreptul natural, prin uzanţa lucrurilor obişnuite, prin întreaga echitate şi raţiune de a fi, după Dumnezeu autoritatea aparţine multitudinii poporului; ea este numită totuşi autoritate publică sau a popoarelor, care şi este comunicată principilor". Aceştia din urmă pot domina în trei feluri: "Într-un fel economic, altul politic şi cel de al treilea despotic sau seniorial. Primul e natural, cel de-al doilea este dat în vederea uniunii mai multor economii; cel de al treilea, pentru a pedepsi"[1]. Dat fiind că "cea mai mizerabilă servitute" "este cea voluntară", după cum afirmă Origene (fol. 269 *v*)[2], principele nu are dreptul de a reduce poporul la sclavie, servitutea împiedicînd mulţimea "să facă uz de comuniunea politică, deoarece aceasta din urmă există în măsura în care există libertatea". Un "atare principe este despotic, şi nu regal şi politic"[3].

Acestea sînt principalele argumente de care se servesc autorii pentru a combate tirania. Ele constituie tot atîtea motive pentru a preconiza destituirea tiranului, dacă nu chiar organizarea unui proces şi "execuţia cu moartea" (fol. 290-293). Folosirea calificativului "despotic" este foarte rară în acea epocă; trebuie să semnalăm neapărat acest lucru. Făcînd abstracţie de aceste cărţulii, gîndirea hughenoţilor apare cu toata claritatea atunci cînd este expusă într-o manieră sistematică în tratatele lui Hotman, Bèze şi Stephanus Iunius Brutus.

1573: Hotman (1525-1590) şi «Această libertate atît de frumoasă pentru a ţine adunări generale»

Atunci cînd, la sfîrşitul lui august 1573, celebrul jurist François Hotman îşi încheie redactarea lucrării *Francogallia (sive Tractatus de regimine regum Galliae et de jure successionis)*, Franţa este prada celui de al patrulea război civil. În opinia lui Hotman, monarhia, care nu

1. *Discours politiques*, în *Memoires de l'estat de France*, *op. cit.*, III, fol. 216 *v*.

2. Autorul pare să-l fi urmat pe Oresme care atribuie în mod eronat acest citat lui Origene în loc să i-l atribuie lui Seneca, după cum am văzut-o în lucrarea de faţă.

3. *Discours politiques*, fol. 259; Kingdon, 1988, pp. 173-182.

începe să degenereze de la domnia lui Ludovic XI încoace, se află în prezent într-o stare de extremă decadenţă. Pentru a demonstra acest lucru, autorul schiţează o istorie naţională a instituţiilor, care va deveni un model al genului. Pentru el, "singurul şi adevăratul remediu al tuturor relelor noastre" este de a ne gîndi la opera strămoşilor noştri, "oameni minunat de înţelepţi şi aplecaţi să amelioreze guvernarea politică", pentru a "reforma modul nostru de a trăi pe măsura virtuţilor acestor personaje măreţe, şi de a reduce statul nostru corupt, ca pe o muzică dezacordată, la acel acord minunat de pe timpurile strămoşilor noştri"[1].

"O aplecare naturală pentru tiranie"

Efortul său de reconstituire istorică vizează remodelarea monarhiei aşa cum a fost ea pe cînd puterea nu era exercitată de către o singură persoană, dar de către un monarh lucrînd mînă-n mînă cu un Consiliu format din cele trei ordine. Vechiul Consiliu constituie actualele state generale care ar trebui, prin statutul lor, să se reunească periodic, cel puţin o dată pe an, pentru a guverna regatul, împărţind suveranitatea cu regele. La fel cum "dominaţia regală, atunci cînd nu este ţinută din scurt, are o aplecare naturală pentru tiranie (*facillime in tyrannidem delabitur*)"[2], cea mai bună formă de guvernare se dovedeşte a fi, din acest motiv, "organizarea mixtă a statului nostru", adică un regim în care puterea monarhică, aristocratică şi democratică ar colabora armonios. Este exact ceea ce afirmă cei mai autorizaţi autori, Platon, Aristotel, Polibiu, la care se adaugă Cicero şi Tacit.

Cele trei însemne ale tiraniei

Coborînd la originile guvernării monarhice a Franţei, Hotman demonstrează că autoritatea supremă care conferea dreptul de a alege

1. *La Gaule Françoise de François Hotman jurisconsulte* [trad. S. Goulart], Cologne, Hierome Bertulphe, 1574, ed. Antoine Leca în facsimil, PU d'Aix-Marseille, 1991, prefaţa. — Cf. Myron P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought, 1200 to 1600*, Cambridge (Mass.), 1941; culegerea de documente a lui Gordon Griffiths, *Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century. Commentary and Documents for the Study of Comparative Constitutional History*, Oxford, 1968.

2. Hotman, *Francogallia*, 1573, p. 8; a se vedea introd. lui A. Leca la *Gaule Françoise*, p. XXIII.

şi a destitui regii aparţinea poporului. Doar această prerogativă ar trebui să fie de ajuns pentru a conjura tirania, fără a aduce atingere regatului. Hotman distinge trei însemne ale tiraniei: "În primul rînd, atunci cînd se poate vorbi de o dominaţie violentă şi forţată", adică atunci cînd "supuşii sînt constrînşi să asculte de un tiran contrar voinţei lor". Dar acest lucru nu se putea întîmpla, dat fiind că poporul avea pe atunci "toată puterea" atît în alegerea, cît şi în destituirea regilor. Cel de al doilea însemn al tiraniei ar fi mercenarii pe care tiranii îi au ca gardă de corp; şi în cazul acesta, regii de altădată nu aveau ce face cu aceşti protectori, dat fiind că erau iubiţi şi respectaţi de către supuşii lor. În al treilea rînd, există tiranie "atunci cînd orice lucru se raportează la comoditatea şi la plăcerea celui care domină, şi nu la securitatea supuşilor"; încă o circumstanţă care nu poate fi verificată, dat fiind că administrarea generală era încredinţată adunării celor trei stări. În consecinţă, nici un soi de tiranie nu putea ameninţa regatul vechi, deoarece "guvernarea politică" era compusă "din persoane de înaltă, medie şi joasă calitate". Într-adevăr, "cînd se reunesc diferite părţi, se leagă şi se compun împreună, nu există o armonie mai muzicală, o melodie mai bine acordată decît cea a concordiei, care vine de la unirea, claritatea şi amestecul de cetăţeni ai aceluiaşi oraş" (pp. 95-99).

Libertatea de a reuni stările generale

În concluzie, un stat se poate considera fericit atunci cînd oamenii sînt guvernaţi "nu prin cineva dintre ei", "dar de către cei care vor fi aprobaţi şi aleşi prin consimţămîntul general de tot poporul, ca fiind cei mai virtuoşi şi cei mai reprezentativi dintre toţi, pentru a alcătui un corp unitar al consiliului" (p. 101). În opinia lui Hotman, adevăratul semn ce deosebeşte o republică bună de una rea îl constituie libertatea, libertatea colectivă a cetăţenilor de a se întruni în adunări generale pentru a delibera despre treburile statului. El găseşte exemple istorice în alte state europene, cum ar fi Aragón, unde deputaţii Cortès-urilor au obiceiul de a le aminti regilor abia încoronaţi că autoritatea stărilor generale o echivalează pe cea a regelui. Hotman nu bănuia, probabil că acest avertisment solemn al deputaţilor (cf. lucrarea de faţă, p. 339) era apocrif şi inventat în secolul al XVI-lea; puţin importă! Ceea ce ne interesează e că Hotman formulează în această pagină chintesenţa

gîndirii sale cu privire la elementul fundamental care deosebeşte o tiranie de o guvernare dreaptă, "regală şi moderată": libertatea de a întruni stările generale.

> Or, dat fiind că acest obicei şi acest drept au fost mereu în uz la toate naţiunile, mă refer la cele care trăiesc sub o guvernare regală şi moderată, nu sub o dominaţie tiranică, se poate concluziona cu uşurinţă nu doar că această libertate atît de frumoasă de a se întruni în adunări generale ale consiliului este o parte a dreptului oamenilor, dar că pînă şi regii care prin practica rea şi tot felul de stratageme asupresc această sfîntă şi sacră libertate nu trebuie percepuţi în calitate de regi, ci de tirani, aidoma celor care violează cel mai sfînt dintre drepturi care a existat vreodată între oameni şi rup legăturile cu întreaga societate umană. (pp. 106-107)

Istoricul instituţiilor, cum este Hotman, ridicînd libertatea publică de a se întruni în stări generale la rangul unui articol primordial al dreptului oamenilor, a descoperit în "această libertate atît de frumoasă" însemnul fundamental care distinge tirania de "guvernarea politică"[1].

1574: Bèze (1519-1605) şi «tiranul manifest»

Vreme îndelungată considerat mai ales un discipol al lui Calvin, Théodore de Bèze e demn să ocupe un loc de frunte printre reformatorii cei mai importanţi, cum ar fi Luther, Melanchthon sau Calvin în persoană. Mai mult decît atît, el îi devansează datorită rolului pe care l-a jucat pe plan politic. Pe durata războaielor religioase din Franţa, Bèze a fost ideologul partidului hughenot. El este teoreticianul care a mers cel mai departe în elaborarea conceptuală a dreptului la rezistenţă. Dacă în 1560, în articolul 45 al *Confesiunii credinţei creştine*, el predică

1. Cf. articolul meu "Franco-Gallia", în *Hauptwerke des Geschichtsschreibund*, Hg. Volker Reinhardt, Stuttgart, 1997, pp. 290-293. Despre *Francogallia*, a se vedea ed. critică a lui R. E. Giesey şi J. H. Salmon, Cambridge, 1972. Cf. Donald R. Kelley, *François Hotman: A Revolutionary's Ordeal*, Princeton, 1973; D'Addio, "Il tirannicidio", p. 558 ş.u.

practic neascultarea pasivă la adresa edictelor de persecutare în vigoare în Franţa, în martie 1562, el justifică gestul hughenoţilor de a pune mîna pe arme pentru a rezista lui Guise, care pare să fi hotărît exterminarea reformaţilor.

Lucrarea care sintetizează cel mai bine gîndirea politică a lui Bèze este tratatul *Despre dreptul Magistraţilor asupra supuşilor lor*, pe care-l redactează imediat după zilele tragice ale Sfîntului Bartolomeu. După experienţa unui deceniu de războaie şi controverse, autorul îşi aprofundează cercetarea şi pe plan teoretic, studiind sursele clasice, greco-romane, dar şi cele medievale. Dacă autorul utilizează, fără să fi citat sursa, teoria lui Toma d'Aquino, care în materie de tiranie a deschis calea viitoarelor meditaţii, el împrumută deliberat de la Bartolo de Sassoferrato structura argumentaţiei juridice de bază. Bèze nu este primul care a profitat de acest autor, dar este primul dintre moderni care a înţeles profunzimea meditaţiei bartoliene asupra tiraniei; preferinţa manifestată pentru această sursă explică întrebuinţarea masivă şi sistematică a noţiunii de tiran "manifest", ce constituie punctul forte al argumentării lui Bartolo.

Două feluri de tirani

Obedienţa absolută faţă de Dumnezeu fiind considerată drept fundament, Bèze afirmă că trebuie să ascultăm de principi, "cu condiţia ca aceştia să nu poruncească lucruri împotriva credinţei sau nelegiuite"[1]. În acest caz, problema e de a şti dacă şi în ce măsură supusul, fie că e vorba de o persoană privată sau de un magistrat, poate pe drept şi "în

1. Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs subjets. Traitté très necessaire en ce temps pour advertir de leur devoir tant les magistrats que les subjets: publié par ceux de Magdebourg l'an ADL et maintenant reveu et augmenté de plusieurs raisons et exemples*, Magdebourg [Genève], 1574; ed. R. M. Kingdon, Geneva, 1971, p. 3; cf. *Id.*, "The first Expression of Th. Beza's Political Ideas", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 46, 1955, pp. 89-99; A. Picard, *Th. de Bèze, ses idées sur le droit d'insurrection et son rôle pendant la première guerre de religion*, Cahors, 1906; Mesnard, 1936, pp. 309-329; Madeleine Marabuto, "Théodore de Bèze et Jean Boucher, théoriciens de la résistance a la tyrannie", Gagny, 1963 (acest studiu dactilografiat se limitează la partea dedicată lui Bèze); Edward A. Gosselin, "David in Tempore Belli: Beza'a David in the Service of the Huguenots", *The Sixteenth Century Journal*, 7/2, 1976, pp. 31-54.

deplină cunoştinţă" să se opună poruncilor, edictelor regilor deveniţi nedemni şi tiranici. Bèze deosebeşte două specii de tirani: 1) cei care uzurpă puterea (*ex defectu tituli*, în terminologia lui Bartolo), şi 2) cei care, deţinînd legitim puterea lor, "îşi extind limitele în detrimentul libertăţii vecinilor lor" (*ex parte exercitii*) (p. 11). Toată lumea se poate opune tiranului uzurpator, fie că este magistrat sau un simplu individ particular, "deoarece este un lucru notoriu pentru orice drept divin şi uman, că orice particular trebuie să-şi apere patria ofensată de puterea acestuia, mai ales atunci cînd e vorba de religie şi de libertate, luate împreună" (p. 10). Dar titlul care lipseşte la origini poate, în anumite cazuri, deveni legitim, dacă ulterior poporul îi acordă "de bună voie consimţămîntul" celui care exercită de fapt puterea. Acesta din urmă poate, aşadar, deveni suveran în adevăratul sens al cuvîntului. În revanşă, cel care pune cele mai dificile probleme este suveranul legitim care devine un tiran manifest. Bèze insistă asupra calificativului "manifest", pentru ca nimeni să nu creadă că el "favorizează vreun anabaptist sau alţi răzvrătiţi şi insurecţi", demni "de pedepse grele pentru faptele lor", care se opun autorităţii constituite şi care sînt gata să declare tiran pînă şi un suveran legitim. Bèze vorbeşte de adevărata tiranie, recunoscută ca atare din motive religioase, juridice şi politice: în limbajul său, "tirania manifestă", "tirania notorie", "tirania manifestă pe deplin" (p. 8, 9,11 şi *passim*).

Bèze nu osteneşte să repete că "popoarele nu sînt create pentru magistraţi, dimpotrivă, magistraţii pentru popoare" (p. 9). Pe de altă parte, istoriile — sfîntă sau profană — ale tuturor naţiunilor ne confirmă că regatele, fiind ereditare, nu încetează a fi elective: ele rămîn succesive "în ce priveşte neamul", dar elective "în ce priveşte persoana". Îmbrăţişînd teza lui Hotman, Bèze vrea să demonstreze că, *volens-nolens*, consimţămîntul poporului constituie condiţia necesară pentru legitimarea oricărei autorităţi suverane. La învestirea sa, regele se angajează împreună cu poporul să-l guverneze respectînd anumite condiţii. Iată de ce se poate vorbi pe bună dreptate despre tirania manifestă din momentul în care regele "se abate în mod deschis de la condiţiile datorită cărora, şi nu altminteri, a fost recunoscut şi proclamat rege" (p. 20). Ideea contractuală reglînd raporturile de reciprocitate între

guvernanţi şi guvernaţi constituie cheia de boltă a raţionamentului lui Bèze. Problema centrală (punctul VI) este de a şti cum anume supuşii trebuie să se comporte vis-à-vis de "magistraţii suverani" care "devin tirani manifeşti".

Supuşii şi magistraţii inferiori

Bèze distinge trei feluri de supuşi: A) "Unii sînt persoane private şi nu au nici o funcţie de stat". Confruntaţi cu o tiranie manifestă, nu au decît o singură alternativă: să suporte tirania, "făcînd recurs la Dumnezeu", sau să se retragă aiurea, "dat fiind că nu este licit pentru nici un particular să se opună prin forţă forţei tiranului, de pe poziţiile autorităţii sale private" (pp. 15-16). Bèze este formal în această privinţă.

B) În cel de al doilea rînd se află magistraţii care, "sub suveran, şi în consecinţă subalterni sau inferiori", deţin funcţii publice în administraţia statului, justiţiei, războiului. Unii ocupă funcţii devenite demnităţi ereditare, cum ar fi "ducii, marchizii, conţii, viconţii, baronii, castelanii"; alţii sînt ofiţeri electivi ai oraşelor, cum ar fi "primarii, consulii şi alţii asemănători". Bèze ţine să precizeze că aceşti magistraţi sînt ceea ce sînt nu în raport cu regele, ci cu regalitatea. Ei se numesc "ofiţeri ai coroanei", deoarece "nu depind nemijlocit de suveran, ci de suveranitate" (pp. 18-19). Precizarea este una capitală pentru a înţelege teoria lui Bèze şi pentru a estima importanţa tratatului său în istoria gîndirii politice a epocii moderne. În vîrful ierarhiei puterilor se situează suveranitatea, nu suveranul care o reprezintă. Regii se schimbă, suveranitatea rămîne. Demnitarii îşi păstrează funcţiile, în timp ce suveranii se schimbă. Însuşi suveranul, la urcarea-i pe tron, "jură credinţă suveranităţii", pronunţînd jurămîntul ungerii la domnie. El se angajează să exercite datoria care-i revine conform legilor în faţa ofiţerilor şi a poporului, care-l confirmă în funcţia sa. Există aşadar "o obligaţie mutuală între rege şi ofiţerii regatului". În consecinţă, la fel cum suveranul are dreptul de a "demite şi a pedepsi" un magistrat inferior care nu-şi îndeplineşte datoria, "magistratul inferior al regatului" are dreptul de "a se opune conform rangului său violenţei manifeste" (p. 20). Bèze vorbeşte nu de "destituirea unui tiran de pe tronul său", ci de posibilitatea de a se interveni, în caz de necesitate, "inclusiv prin

arme dacă se poate", "contra unei tiranii manifeste astfel încît în urma deliberării comune a statelor generale" autoritatea publică să găsească soluţia adecvată. Această atitudine "nu se cheamă deloc că ar fi instigatoare sau neloială", conchide Bèze, sprijinindu-se implicit pe o teză celebră a lui Toma d'Aquino (niciodată menţionată, precum nu e menţionat nici Bartolo). În concluzie, adaugă Bèze pe margine, "magistraţii subalterni ai unei suveranităţi trebuie să recurgă în caz de tiranie manifestă la stările generale" (p. 18, n. 12).

C) Există o altă categorie de supuşi, "care chiar dacă nu au puterea suverană, în tot cazul sînt chemaţi să servească drept frîu şi frînă pentru magistratul suveran" (pp. 15-16). Această a treia specie constituie o noutate în repartiţia uzuală la reformatori ca Melanchthon şi Calvin (doar în parte) şi se dovedeşte a fi esenţială în sistemul lui Bèze. Autorul se gîndeşte la statele generale, după cum o explică pe margine: "Statele generale, chemate să servească drept frîne suveranilor, pot şi trebuie să-i reprime pe toate căile atunci cînd aceştia devin tirani" (p. 23). Este vorba de "popor", dar ca ansamblu al corpului reprezentativ sau ca "cea mai sănătoasă parte" a regatului. El citează exemple în partea istorică a textului: poporul şi Senatul la Roma, adunările populare la Atena, eforiile în Sparta, conducătorii de triburi în Israel şi, printre moderni, parlamentul Angliei şi al altor regate, Consiliul General al Veneţiei, Cortès-urile din Aragón, electorii din Sfîntul Imperiu etc.

Bèze împinge foarte departe gîndirea sa atunci cînd repetă formula, destinată să ajungă celebră, că "poporul este mai presus de orice magistrat şi că nu poporul este făcut pentru magistrat, ci magistratul pentru popor". Bèze se înscrie în fals contra teoreticienilor care susţin că "popoarele s-au supus în întregime puterii şi voinţei celor pe care i-au acceptat ca suverani, anume lor le-au delegat pe deplin şi fără nici o excepţie întreaga libertate". Dimpotrivă, naţiunile "nu şi-au creat şi nici nu şi-au acceptat regii decît cu anumite condiţii, care fiind violate deschis de către aceştia, se presupune că cei care au avut puterea de a le delega o atare autoritate, au şi puterea de a-i priva de aceasta" (p. 24). Concluzie îndrăzneaţă!

Tot atîtea principii fundamentale pe care se va clădi gîndirea politică modernă.

Stările generale, meterez contra tiraniei

Stările generale au aşadar dreptul de a rezista regilor, "atunci cînd aceştia se dovedesc tirani manifeşti", şi chiar de a-i pedepsi. Făcînd acest lucru, "ar fi fals să le considerăm nişte insurgente şi rebele; dimpotrivă, ele se achită de datoria şi jurămîntul date lui Dumnezeu şi Patriei" (p. 44). Pentru Bèze, există două principii de nezdruncinat care ţin de "însăşi echitatea şi de dreptul natural": *a)* unul e că "toate convenţiile care se contractează prin consimtămîntul părţilor, cele prin care obligaţia este contractată, se pot desface atunci cînd există un motiv; în consecinţă, acelea au puterea de a destitui un rege care au puterea de a-l crea". Stările generale au această prerogativă, din momentul în care se prezintă o tiranie manifestă. *b)* Cel de-al doilea vizează desfacerea contractelor: "Dacă există cel puţin o ocazie de a desface un contract sau o convenţie, prin care o obligaţie se anulează de la sine, şi cînd condiţiile esenţiale sînt violate în mod notoriu, cu ajutorul cărora şi întru respectarea cărora a fost contractată obligaţia propriu-zisă" (p. 45).

Violarea unei convenţii intră în calcul atît în dreptul matrimonial, cît şi în dreptul feudal, atunci cînd ea rupe raporturile de vasalitate, dezlegîndu-l pe vasal de jurămîntul de supunere faţă de suzeranul său. Acelaşi lucru se întîmplă cu supuşii faţă cu regele lor devenit tiran. Tiranul care violează "pe faţă" toate drepturile divine şi umane nu rupe doar contractul cu supuşii săi, dar se face vinovat de lezmaiestate. El este aşadar justiţiabil în faţa stărilor generale, adică "în faţa celor care, avînd puterea de a-l crea, au de asemenea puterea de a-l judeca, şi care sînt principalii protectori ai suveranităţii" (p. 48). Stările generale sînt, în aceste circumstanţe, superioare regelui, la fel cum "Conciliul universal este superior papei, încît îl poate chiar destitui, cel puţin în caz de crimă de erezie" (p. 53). Iar crima de erezie cu certitudine nu este inferioară crimei de tiranie.

De dreptul natural ţine de asemenea principiul conform căruia "cel care face legile trebuie să şi le respecte". Iar dacă acest lucru pare să contrazică dictonul jurisconsulţilor afirmînd că "Principele nu se supune legilor" (*Princeps legibus solutus est, Digesta*, I, 14, 4), prin acest lucru

trebuie să înţelegem legile civile ţinînd de dreptul privat, nu şi legile naturale şi divine obligatorii pentru toţi oamenii, oricare ar fi funcţia acestora în stat.

Tirania manifestă: mod de întrebuinţare

Care sînt măsurile ce se impun pentru a face faţă unei tiranii manifeste, "atunci cînd aceasta s-a fortificat în asemenea măsură, încît remediul stărilor generale pare a fi împiedicat prin conivenţă, sau frică, sau răutatea majorităţii sau a principilor"? Anume atunci magistraţii inferiori trebuie să se mobilizeze pentru a suscita întrunirea stărilor generale. În acest moment particularii au dreptul de a recurge la magistraţii inferiori care, singurii, îi pot autoriza să participe la o rezistenţă comună. Bèze precizează că această iniţiativă, atunci cînd nu este sprijinită de către o majoritate, poate fi luată în mod legitim de către "partea cea mai sănătoasă" a poporului, chiar dacă "cea mai mare parte se abţine". "Partea cea mai sănătoasă" poate, în acest caz, "cere ajutor aiurea, în special prietenilor şi aliaţilor unui regat"; acesta din urmă, chiar dacă străin, are de asemenea dreptul de a interveni (temă pe care o va dezvolta autorul lucrării *Vindiciae contra tyrannos*). În funcţie de caz, partea cea mai sănătoasă poate "să-l cheme la raţiune pe tiran", "fără a mai aştepta o adunare comună a tuturor stărilor generale atunci cînd aceasta nu poate avea loc" (p. 54).

Autorul descrie rezistenţa minorităţii reformate — partea cea mai sănătoasă —, care, între 1573-1574, avea dreptul de a rezista tiranului, chiar dacă majoritatea catolică se opunea, făcînd figură aparte. Cu toate acestea, Bèze nu uită să amintească regulile pe care le implică "manualul" său contra tiraniei manifeste.

> Cred că afirmaţia mea prin acest mijloc este suficient de argumentată, presupunînd întotdeauna trei puncte în toate rezoluţiile sale, cu condiţia ca tirania să fie într-adevăr notorie; să nu se ajungă niciodată la arme decît după ce au fost încercate toate alte remedii; şi în sfîrşit să se ia în consideraţie nu numai ceea ce e licit, dar şi ceea ce este util, de teamă ca remediul să nu fie mai rău decît boala propriu-zisă. (p. 55)

În concluzie, Bèze se ia de edictele regale, pentru a demonstra ceea ce constituie, probabil, raţiunea imediată a tratatului. "Ce vor face supuşii", "dacă se vrea forţarea conştiinţelor pentru a le supune la idolatrie"? Bèze preconizează răbdare şi resemnare în faţa persecuţiilor sau a exilului, dacă nu există în Franţa edicte de pacificare.

> Dar edictele fiind legitim alcătuite şi promulgate de către autoritatea publică, prin care va fi permis să se exercite adevărata religie, eu zic că principele este cu atît mai obligat să le respecte, că starea religiei are cea mai mare importanţă... În caz contrar, eu zic că el face uz de o tiranie manifestă, căreia se permite să ne opunem. (p. 66)

Bèze nu vrea să spună că ar fi "necesar ca religia autorizată de edicte să fie menţinută prin forţa armelor împotriva tiraniei manifeste". Mesajul pe care vrea să-l transmită, dincolo de chemările sale la moderaţie, este că ar trebui admiraţi ca martiri nu doar "cei ce au învins fără a opune rezistenţă, doar prin răbdare, tirania persecutorilor adevărului, dar şi cei care, fiind suficient de autorizaţi de legi, s-au implicat, trup şi suflet, întru apărarea adevăratei religii" (p. 67). Martirii care nu au opus rezistenţă se află în acelaşi rînd cu cei care au pus mîna pe arme.

Claritatea textului şi simplicitatea limbajului nu eclipsează munca considerabilă pe care Bèze a trebuit s-o facă atît pentru cercetarea surselor, cît şi pentru sistematizarea materialului adunat. Structura tratatului, simplu şi incisiv, a contribuit mult la succesul lucrării.

Dorinţele lui Bèze şi ale lui Hotman vor fi în curînd împlinite. În mai 1576, prin Edictul de la Beaulieu — cel mai favorabil pentru reformaţi — regele convoacă stările generale care se reunesc la Blois. Pe data de 17 septembrie 1577, regele promulgă Edictul de la Poitiers, şi el avantajos reformaţilor.

1574: *Ceasul deşteptător*

Din acelaşi cerc intelectual genovez apare, în 1574, *Ceasul deşteptător al francezilor şi al vecinilor lor. Compus de Eusebe Philadelphe Cosmopolite, în formă de dialog* (la Edimbourg [Geneva], imprimeria lui Jacques James). Pseudonimul autorului lasă să se întrevadă scopul: a căuta o ieşire războiului civil folosind argumentele ce ţin şi de politica internaţională, în special a celei din Anglia şi Scoţia. Trebuie aşadar de trezit "întreaga nobilime şi poporul francez căzut într-un somn profund" (p. 113), pentru ca toţi, reformaţi şi catolici, să organizeze o rezistenţă faţă cu regele devenit trădător şi tiran, cu atît mai mult cu cît "de la 24 august şi pînă în ziua de azi, sînt peste 100 000 de hughenoţi ucişi în toată Franţa, sub pretextul că ar fi conspirat" (p. 78). În cel de al doilea dialog (primul ieşind de sub tipar în 1573)[1], Istoriograful angajează o discuţie cu Politicianul pe marginea problemelor Franţei. Acesta din urmă expune într-o manieră succintă teoria obedienţei conform tezei tratatului contemporan *Despre dreptul Magistraţilor*, declarînd că se sprijină pe studiile istorice, cum ar fi *Francogalia* a "marelui Hotman" şi *Cercetările Franţei* ale "doctului Pasquier". Subiectul principal constă în a şti dacă "este permis supuşilor a rezista magistraţilor, şi pînă unde se extinde această licenţă". Argumentele răspunsului vizează neascultarea de edictele nedrepte, raţiunea instituţiei de magistrat, raportul contractual, autoritatea stărilor generale şi limitele dreptului la rezistenţă. În elogiul final adus libertăţii contra tiranului, în cazul dat, Carol IX, autorul inserează fragmente extrase din lucrarea lui Étienne de La Boétie, *Despre servitutea voluntară*, fără a cita sursa[2].

1. Fiecare dintre aceste două dialoguri imprimate împreună în 1574 are propria sa numerotare a paginilor. În cazul dat, mă refer la cel de al doilea dialog.

2 A se vedea Saffo Testoni Binetti, "Il mito repubblicano e l'orrore della tirannide. «Le Reveille-Matin des François» nella letteratura ugonotta dopo la strage di S. Bartolomeo", în *I percorsi della liberta. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, 1996, pp. 47-68.

Dreptul la neascultare în cazul edictelor "profane şi nelegiuite"

Se-nţelege că "îi datorăm singurului Dumnezeu întreaga ascultare, fără nici o excepţie, de aici rezultînd că nu trebuie să ascultăm cîtuşi de puţin de edictele profane sau nelegiuite ale vreunui magistrat sau principe, oricare ar fi acesta" (cel de al doilea dialog, p. 77). Acest principiu e de mare actualitate, "astăzi existînd principi profani, superstiţioşi şi tirani, al căror număr e foarte mare, care interzic predicarea cuvîntului lui Dumnezeu şi care ne ordonă să asistăm la slujba unor zei falşi izvodiţi în creierul omului" (p. 79). Iată un prim criteriu pentru a judeca dacă un principe este tiran. Apoi, dacă este licit să nu asculţi "cu bună ştiinţă" de edictele profane contrare primei Table de legi şi nelegiuite (opuse celei de a doua Table de legi), trebuie să ne întrebăm dacă este licit a rezista acestora, "dat fiind că a le rezista presupune mai mult decît pur şi simplu a nu asculta". Politicianul se fereşte de a împărtăşi atitudinea "acelor furioşi şi turbulenţi anabaptişti", precum şi a "părţii celor răzvrătiţi". Problema e alta şi vizează "originea, cauza şi scopul instituţiei magistraţilor". Într-adevăr, între magistraţi şi supuşi "există o necesitate şi o obligaţie mutuală şi reciprocă". "Cert e că magistraţii au fost creaţi pentru popoare şi nu popoarele pentru magistraţi; la fel cum tutorele este creat pentru orfan şi Păstorul pentru turmă" (p. 80-81). De aici şi pînă la a crede că puterea magistraţilor este fără limite e cale lungă: "Nu se va găsi niciodată un popor atît de prost şi de rău informat care şi-ar ridica un magistrat pe umeri, căruia să-i dea puterea şi autoritatea absolută de a-i porunci orice şi-ar fi dorit poporului care l-a ales". Aceste limitări se aplică de asemenea şi regilor, care trebuie să facă faţă unui număr de obligaţii şi de condiţii pentru a-şi exercita autoritatea. Printre acestea, obligaţia regilor Franţei de a obţine acordul celor trei stări generale de fiecare dată cînd vor să declare război sau să introducă noi impozite.

Dreptul de a-i destitui pe regi

După cum afirmă *Ceasul deşteptător*, autoritatea stărilor generale era altădată mult mai importantă decît în zilele noastre, dat fiind că au

putut "demite" opt regi, de la Childeric, în 462, şi pînă la Carol cel Prost, în 926. Aceeaşi soartă i-ar fi fost rezervată şi "lui Carol, trădătorul nostru", dacă stările generale ar fi avut aceeaşi libertate ca altădată. Oricum ar fi, drepturile stărilor generale sînt imprescriptibile, cum ar fi dreptul de a-l "dezlega" pe rege. "Lucrul acesta e mai presus de orice îndoială — cei care au puterea de a dezlega, au de asemenea şi puterea de a lega." (p. 88) În sfîrşit, stările generale au datoria de "a servi de stavile regilor şi de surori de gardă legilor".

> Eu zic că cei fără fisură pot şi trebuie să reziste ordinelor nedrepte sau profane ale regilor. Or, aceştia nu pot lăsa regatul şi legitima guvernare să degenereze în tiranie fără a comite o trădare pe faţă în raport cu poporul care a ales stările generale în mod principal în scopul de a împiedica tirania. Că atunci cînd nenorocirea se întîmplă (cum o vedem prin păcatele noastre atingînd apogeul...), este de datoria supuşilor privaţi să recurgă la ajutorul stărilor generale. (*ibid.*)

Stările generale, care "pentru o privire ordinară" sînt inferioare regelui, în cazul tiraniei "sînt ca nişte magistraţi superiori deasupra regelui", cu condiţia să acţioneze împreună, ca un tot întreg. În tot cazul, dacă se întîmplă că doar o parte a corpului suferă, ea le dă de ştire celorlalte. Şi chiar dacă rămîne singură,

> îi este permis şi îngăduit prin toate drepturile şi prin raţiunea divină, umană, politică şi a oamenilor nu să destitui tiranul, cu toate că prin drept el trebuie să fie demis, dar să se sustragă de la supunere şi să se apere contra tiraniei şi violenţei celui care, în loc să fie un păstor şi un părinte al poporului, este un hoţ şi un pungaş. (p. 90)

Tiranicidul

Politicianul face elogiul tiranicidului eventual, în speranţa că "s-ar găsi măcar cineva din acest număr atît de mare, ba chiar infinit, de sclavi şi ocnaşi, care, constrîns de ruşine sau de regret, ar fi gata să recucerească, cu preţul vieţii, libertatea lor şi a patriei lor". În replică,

Istoriograful aminteşte că "aceşti oameni ar merita, dacă Dumnezeu ar vrea să se găsească vreunul, să li se înalţe statui, ca unor eliberatori şi părinţi ai Franţei întregi" (p. 114). Dar adevăratul scop al autorului nu rezidă atît în a îndemna la tiranicid, cît a-i convinge pe bunii francezi şi mai ales nobilimea catolică de a se uni cu reformaţii persecutaţi pentru a lupta împreună, "acum", contra "acestor furioase, turbate bestii de Medici ale dinastiei Valois", contra acestor "valeţi florentini" (p. 113).

Alte texte de anvergură, adeseori anonime, ca *Anti-Machiavel*[1] şi *Discurs împotriva tiranilor*[2], susţin aceleaşi teze. Această propagandă hughenotă va obţine rezultatul scontat, surprinzător din mai multe motive, şi anume divizarea partidei catolice, o aripă importantă a căreia (François-Hercule, duce de Alençon, fratele regelui, şi ducele Henri de Montmorency Damville) semnînd în 1575 *Tratatul de Asociere semnat între catolici şi cei aparţinînd religiei reformate care urmăresc restabilirea Regatului Franţei, contra consilierilor răi şi pernicioşi ai Maiestăţii sale.*

1579: Stephanus Iunius Brutus şi «Revendicările (sale) contra tiranilor»

La Geneva, pe la sfîrşitul anilor '570, o echipă de istorici, teologi şi jurişti sub conducerea lui Théodore de Bèze lucrează asupra unui material imens adunat în vederea publicării viitoarei *Istorii ecleziastice a Bisericilor reformate în regatul Franţei*, apărută anonim în 1580. Din acelaşi laborator intelectual iese, în 1579, un tratat despre tiranie, probabil, cel mai bun din toată epoca modernă: *Vindiciae contra tyrannos*[3], sau "Revendicări contra tiranilor". Subtitlul, foarte explicit,

1. De Innocent Gentillet, dar apărut fără numele autorului sub titlul de *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume où autre Principauté. Divisez en trois parties: asavoir, du Conseil, de la Religion & Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, s. l., 1576, a se vedea ed. lui C. E. Rathé, Geneva, 1968; cf. Paula D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, Firenze, 1969; S. Mastellone, *Aspetti dell Antimachiavellismo in Francia: Gentillet et Languet*, Firenze, 1969.

2. *S'il est loisible resister par armes*, s. l., 1578.

3. *Vindiciae contra tyrannos, sive De Principis in Populum, Politique in Principem, legitima potestate, Stephano Junio Bruto Celta, Auctore*, Edimburgi, 1579.

este reluat în traducerea franceză din 1581: *Despre puterea legitimă a principelui asupra poporului, şi a poporului asupra principelui. Tratat foarte util şi demn de lectură în acelaşi timp, scris în latină de către Estienne Junius Brutus, şi de curînd tradus în franceză*[1]. O dezbatere seculară asupra paternităţii lucrării nu a sfîrşit prin nici o ipoteză acceptabilă. Atribuit succesiv lui Philippe Duplessis-Mornay, Innocent Gentillet, Hubert Languet[2] sau unei posibile colaborări între primul şi al treilea, problema rămîne deschisă. Dar interesul istoric al lucrării este suficient de mare în sine pentru ca să ne putem consola de a nu cunoaşte autorul; este suficient să reţinem esenţialul, adică originea intelectuală şi ideologică a tezelor principale: echipa genoveză reunită în jurul lui Théodore Bèze.

Chiar dacă ideile principale ale lui Brutus ar fi tributare *Francogaliei* sau *Despre dreptul magistraţilor*, lucrul acesta nu ştirbeşte cu nimic originalitatea *Vindiciae*-lor, care merge mai departe în ceea ce priveşte teoretizarea dreptului la rezistenţă ca afirmare a libertăţilor civile moderne. Altfel spus, argumentarea teologică se sudează cu demonstraţia juridică pentru a reuşi un raţionament funciarmente politic care ştie, sprijinindu-se pe principii, să analizeze raporturile de forţă între instituţiile statului. Întrebuinţarea unor surse numeroase şi diverse, între care Toma d'Aquino şi Bartolo, structurarea materiei în patru mari probleme, în maniera "sommes"-urilor medievale, dialectica deductivă riguroasă şi inflexibilă, toate concurează în a face din acest text ceea ce reformatorii au reuşit să articuleze mai desăvîrşit asupra libertăţilor şi drepturilor poporului contra tiraniei.

---

1. Am utilizat ediţia în facsimil al Arlette Jouanna *et al.*, Geneva, 1979; cf. ed. lui George Garnett, Cambridge, 1994, şi ed. lui Saffo Testoni Binetti, Torino, 1994. Cf. A. Cappa Legora, *I Monarcomachi. Saggio sulla teorica della resistenza nel secolo XVI*, Torino, 1913; Clémy Vautier, *Les théories relatives à la souveraineté et à la résistance chez l'auteur des Vindiciae contra tyrannos 1579*, Lausanne, 1947; *Beza, Brutus, Hotman: kalvinistische Monarchomachen*, Hg. Jürgen Dennert, Cologne, 1968; Ralph E. Giesey, "The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 32, 1970, pp. 45-51.

2. A se vedea Beatrice Nicollier-De Weck, *Hubert Languet (1518-1581). Un réseau politique international de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Geneva, 1995, pp. 465-488.

Ce se înţelege prin Popor?

Cum poporul, alături de tiran, este adevăratul protagonist al tratatului, autorul îi dă o definiţie care retează scurt pe doi orice echivoc. Poporul nu este "o populaţie, această fiară cu milioane de capete", şi nici "o mulţime nestăvilită". "Atunci cînd vorbim de tot poporul, înţelegem prin acest cuvînt pe cei care au în mîini autoritatea din partea poporului, respectiv magistraţii care sînt inferiori regelui, şi care reprezintă întreg corpul poporului. De asemenea, înţelegem stările generale, care nu sînt altceva decît rezumatul sau chintesenţa regatului, la care se raportează toate treburile publice." (pp. 61-62) Asemeni lui Bèze, cu mici diferenţe, autorul îi împarte pe supuşii regatului în trei niveluri. La un prim nivel se află supuşii care posedă, în calitate de corp, autoritatea pe care o încredinţează magistraţilor inferiori. Aceştia din urmă constituie al doilea nivel. Păstrînd ierarhiile, aceştia sînt ducii, marchizii, conţii etc.; în oraşe, primarii, magistraţii; sînt ofiţerii regatului, consilierii parlamentului etc. Aceşti magistraţi, pe care poporul i-a delegat drept reprezentanţii săi, au misiunea de a-l secunda pe rege, dar şi de a-i controla activitatea. La un al treilea nivel se află cele trei stări generale, adică deputaţii, "oamenii de rînd, nobilii, oamenii bisericii" (pp. 118-119), reprezentînd toate provinciile şi toate oraşele. Stările generale au cele mai grele responsabilităţi în ce priveşte treburile statului, cum ar fi ducerea tratativelor de pace, deciderea războiului, numirea unui regent, impunerea unui nou tribut şi, mai ales, misiunea de a se opune tiraniei.

Poporul, adevăratul deţinător al suveranităţii

Unul dintre punctele cele mai originale şi importante ale reflecţiei lui Brutus este afirmaţia că suveranitatea aparţine poporului (fără a utiliza expresia "suveranitate populară"). *Biblia* (*Deuteronomul*, 17:14-20; *I Samuel*, 8:5) ne învaţă că atunci cînd a trebuit să fie proclamat un rege pentru poporul lui Israel, regele a fost ales de Dumnezeu, în timp ce "înscăunarea" lui a fost încredinţată poporului. Or, dacă-i adevărat că "Dumnezeu este cel ce instituie regii, care-i alege şi le dă regatele", nu-i mai puţin adevărat că "poporul îi înscăunează pe regi, le pune

sceptrul în mînă şi este cel care prin sufragiile sale aprobă alegerea făcută. Dumnezeu a vrut ca lucrul acesta să se facă astfel, încît regii să recunoască că întreaga lor suveranitate şi putere o deţin de la popor, bineînţeles după Dumnezeu" (p. 96). Istoria profană ne demonstrează acelaşi lucru, iar dreptul natural ne-o confirmă; "deoarece nu există om care să se fi născut cu coroana pe cap şi cu sceptrul în mînă, la fel cum nimeni nu poate fi rege prin sine şi domni fără popor... este un lucru ştiut că toţi regii au fost la început stabiliţi de popor" (p. 102). Aceasta ne face să credem că "tot poporul considerat ca un corp unitar este deasupra regelui şi mai mare decît regele; că acest rege e doar primul şi suveran conducător şi servitor al regatului, care nu are un alt stăpîn şi Dumnezeu adevărat decît poporul" (p. 219).

Suveranitatea aparţine în întregime poporului, poporul aprobă alegerea regelui pe care-l urcă pe tron printr-un liber consimţămînt; astfel încît autorul vorbeşte de "Maiestatea poporului" (p. 103). Din acest principiu rezultă un triplu raport: între Dumnezeu şi rege, între Dumnezeu şi popor, între rege şi popor.

Cele două pacte

Cele două forme de pacte sînt de găsit în Sfînta Scriptură, care la început constituie o dovadă a alianţei între Dumnezeu şi popor. Poporul se obligă să menţină legea lui Dumnezeu, să păstreze Biserica şi să extermineze idolii (p. 48). Acest pact este reînnoit şi confirmat după instituirea regalităţii. În momentul ungerii la domnie, această alianţă (*foedus sive pactum*) este ratificată în mod separat, "respectiv între Dumnezeu şi Rege, şi între popor şi rege", altfel spus, între "Suveranul Sacrificator, popor şi rege" (p. 50), sacrificatorul ţinînd locul lui Dumnezeu. În acest prim pact, regele şi poporul se angajează faţă de Dumnezeu a respecta şi a face să se respecte legile divine din prima şi cea de a doua Table de legi. Prin popor se înţelege, în cazul dat, "întreg poporul", "toţi bătrînii", "căpeteniile de triburi", "magistraţii subalterni ai oraşelor" (cf. p. 184), care sînt reuniţi cu toţii în adunare.

Anume în cadrul adunării are loc cel de al doilea pact, între rege şi popor: "Poporul face regele, şi nu regele poporul. Cert e că poporul stipulează, iar regele promite. Or, în termeni de drept, cel ce stipulează

este deasupra celui ce promite". Regelui, care se angajează să guverneze cu dreptate şi în conformitate cu legile, poporul îi "promite cea mai fidelă obedienţă", dar "condiţionat; atunci cînd regele încalcă legile, poporul are tot dreptul şi toate motivele să nu-şi ţină promisiunea" (p. 185). Brutus atinge în cazul dat unul din punctele cele mai controversate ale problemei, respectiv dacă obedienţa din partea poporului, odată angajată, este sau nu reversibilă. Pe de altă parte, ea stabileşte condiţiile ce legitimează rezistenţa faţă cu tirania.

Într-adevăr, cele două pacte sau alianţe sînt de natură diferită. "În cazul primei alianţe există obligaţia de Pietate, în cazul celei de a doua, de Justiţie." Prin una, regele "se obligă să cîştige gloria lui Dumnezeu, prin alta, bunăstarea poporului". Problema e de a cunoaşte cine ar putea asigura respectarea acordului? Cine e garantul? Pentru autor, "însuşi Dumnezeu este protectorul şi răzbunătorul primei alianţe, în cazul în care nu este îndeplinită; cît despre cea de a doua, este legitim ca această autoritate de a reprima nedreptatea să-i aparţină întregului popor şi stările generale ce-l reprezintă şi trebuie să-l menţină". Printr-un excurs istoric, autorul verifică existenţa acestei instituţii la popoarele antice, cum ar fi perşii, spartanii (Efores-urile), romanii (Senatul şi poporul), şi la popoarele moderne, cum ar fi germanii, polonezii, ungurii, francezii, aragonezii, brabansonii etc. Concluzia confirmă în cazul unui număr mare de naţiuni avansate prezenţa unui corp de magistraţi sau a unei adunări, intermediare între rege şi popor; această prezenţă constantă indică asupra faptului că instituţia ţine de dreptul natural. "Eu afirm aşadar că există o obligaţie mutuală (*mutua obligatio*) între rege şi popor, care, fie că este civilă sau doar naturală, sau neexprimată, sau declarată în cuvinte exprese, nu poate fi abolită, nici înfrîntă în virtutea nici unei legi (*nullo pacto tolii, nullo jure violari*), nici încălcată printr-o oarecare violare; că această obligaţie are o forţă atît de mare încît principele care o violează din orgoliu devine tiran, iar poporul care o rupe de fapt (*qui ultro rumpat*) merită cu adevărat numele de răzvrătit." (pp. 194-195)[1] Iată-ne în chiar miezul problemei tiraniei.

1. Ediţia latină din 1579, p. 168: *"In summa: inter regem et subditos contractum mutuo obligatorium esse, nemo negare possit"*.

Cele două feluri de tirani

În conformitate cu învăţătura lui Aristotel şi a lui Bartolo, opusul regelui este atît "tiranul *ex defectu tituli*", care pune mîna pe putere "prin violenţă şi practici rele", cît şi "tiranul *ex parte exercitii*". Acesta din urmă este astfel dat fiind că "guvernează regatul ce i s-a încredinţat prin succesiune sau alegere, cu totul altfel decît o cere dreptul şi echitatea, dar şi contra legilor şi convenţiilor la respectarea cărora este chemat să vegheze de aproape" (p. 195). În ciuda defectelor pe care aceşti tirani le au în comun, Brutus face o deosebire între ei şi consideră că tiranul *ex parte exercitii* este mai vinovat ca tiranul *ex defectu tituli* şi că el pune mai multe probleme atunci cînd este vorba de a-l neutraliza.

Într-adevăr, pentru a se apăra de un tiran *ex defectu tituli*, se poate recurge la dreptul natural, care ne "învaţă şi ordonă să ne menţinem viaţa şi libertatea", la fel cum natura îi învaţă pe tauri să se apere de lei, "cu atît mai mult pe om contra omului însuşi, atunci cînd acesta devine lup (*longe vero magis homini adversus hominem ipsum, si ipsi fiat lupus*)". La dreptul natural trebuie adăugat dreptul oamenilor şi dreptul civil. În virtutea dreptului oamenilor, sîntem obligaţi să apărăm "posesiunile şi senioriile" împotriva invadatorilor acestora; totodată trebuie să rezistăm cu toţii faţă de cel ce violează societatea, cel ce vrea să ruineze patria, "la conservarea căreia sîntem obligaţi prin natură, prin legi, dar şi prin promisiuni solemne". Contra tiranului prin uzurpare, fiecare particular are dreptul de a rezista prin forţă, dacă e nevoie; "este permis celui mai mic popor să respingă o atare uzurpare", fără a putea fi acuzat de răzvrătire, dat fiind că el nu combate "ordinea şi disciplina publică", dimpotrivă, o apără. Prevalează, aşadar, "legea despre tiranicizi", cum ar fi "Harmodios şi Aristogiton în oraşul Atena, Brutus şi Cassius" la Roma, "în Grecia, la fel şi Aratus de Sicyone", cărora prin decret public li s-au înălţat statui (p. 211). Cu toate acestea, dreptul la rezistenţă îşi pierde raţiunea de a fi dacă poporul sfîrşeşte prin a-şi da consimţămîntul uzurpatorului, care dobîndeşte astfel titlul ce legitimează puterea sa.

Este mai dificil a preciza dreptul atunci cînd ne confruntăm cu tiranii *ex parte exercitii*. Înţelegîndu-se de la sine că ar trebui să ne ferim a califica cu prea multă uşurinţă un principe drept tiran, ar fi mai prudent

să ne luăm măsuri de precauţie înainte de a trece la acţiune, deoarece remediul se poate dovedi mai periculos decît boala în sine. Asemeni lui Bèze, Brutus recurge la noţiunea de "manifest" pentru a califica tirania sau violenţa notorie, contra căreia este valabil, în exclusivitate, dreptul la rezistenţă. Faţă cu "violenţa manifestă", reprezentanţii poporului trebuie mai întîi să adreseze mustrarea principelui, în timp ce stările generale "vor avea grijă să remedieze cît mai curînd" conflictul. Dacă principele rămîne surd la avertismente, el se face "vinovat de tiranie", care nu este doar "o crimă, ci capul relelor şi culmea tuturor crimelor".

> Tiranul răstoarnă statul, îşi tîlhăreşte supuşii, pune în pericol viaţa tuturor, este sperjur în raport cu toată lumea şi violează sanctitatea jurămintelor sfinte. Cu toate acestea el întrece în răutate pe cei mai oribili hoţi, tîlhari, ucigaşi şi sacrilegi pe care ni-i putem închipui, cu atît mai mult cu cît este o crimă mult mai gravă de a ofensa întregul corp al unui popor, decît pe cîţiva membri ai acestuia. (pp. 218-219)

Cît despre pedeapsa unui atare criminal, autorul se întreabă cu un dram de retorică: "Dacă tîlharii şi sacrilegii sînt consideraţi infami, fiind trimişi la moarte pentru relele lor, va fi oare inventată o pedeapsă pe măsura crimei de tiranie?" De-acum înainte, poporul are dreptul de a interveni; nu persoanele private, ci poporul "în general şi luat ca un corp", adică cei ce reprezintă poporul şi care îşi asumă, astfel, o autoritate superioară în stat. Aceştia sînt ofiţerii care au "în grijă întreg regatul, cum ar fi Conetabilul, Mareşalii, Pairii şi alţii de acelaşi fel", şi care au nu doar dreptul, ci şi datoria de a reprima tirania. Cît despre alţi ofiţeri, "care guvernează anumite provincii sau porţiuni de ţară ale regatului, cum ar fi ducii, marchizii, conţii, consulii, primarii etc., ei pot în conformitate cu dreptul lor să respingă tirania şi tiranul în afara oraşelor şi domeniilor lor" (p. 242).

Autorul cercetează diferite cazuri exemplare pentru a concretiza rezistenţa şi pedeapsa tiranului. Tiranul care se face vinovat de crima de lezmaiestate, deoarece "jigneşte Maiestatea regatului" sau "Maiestatea poporului", poate fi — conform autorităţii lui Bartolo — "destituit de Stăpînul Suveran sau doar pedepsit, urmînd *lex Julia* care

îi condamnă pe cei ce violentează publicul" (p. 219)[1]. Brutus afirmă în mod peremptoriu că "Suveran este întregul popor, sau cei ce-l reprezintă". Anume poporului îi revine aşadar să organizeze rezistenţa armată în anumite cazuri.

> Dacă tiranul a mers pînă într-acolo încît nu poate fi degradat decît punînd mîna pe arme, atunci este îngăduit ca poporul să pună mîna pe arme, să înroleze şi să ridice din rîndurile sale războinici şi să întrebuinţeze toate mijloacele de forţă şi de viclenie de război contra celui care va fi judecat ca duşman al patriei şi al statului public. (pp. 219-220)

Rezistenţa contra duşmanului public este o obligaţie pentru cei ce şi-au primit funcţia din mîinile poporului. "Datoria lor o cere într-un mod atît de expres, încît, dacă nu o fac, nu există nici o scuză care ar putea justifica laşitatea." "Dacă există o anumită legătură între ei şi el, ei sînt nişte prevaricatori... dacă nu garantează statul de orice fel de tiranie, ei înşişi trebuie puşi în rol de tirani." (p. 225)

La numeroase exemple de tiranicid, extrase mai ales din *Vechiul Testament*, şi la mărturiile adunate de istorici, Brutus adaugă destituirile papilor de către autoritatea superioară a Conciliilor.

În cele din urmă, pentru a se opune unei "tiranii manifeste", atunci cînd principalii ofiţeri ai regatului pun mîna pe arme, toţi supuşii trebuie să li se alăture acestora, "pentru a lua arma în mînă" şi a le da ajutor, "prin bunurile lor şi prin participarea nemijlocită", "ca şi cum Dumnezeu ar fi anunţat din cer că vrea să dea luptă tiranilor" (p. 239).

Dreptul la ingerinţă

Pentru a încheia, în cea de a patra parte Brutus abordează o problemă relativ nouă: "Dacă principii vecini pot sau au dreptul să le vină în ajutor supuşilor altor principi, persecutaţi din cauza adevăratei credinţe, sau oprimaţi de o tiranie manifestă". Răspunsul este pozitiv

1. Cf. Bartolus, *Tractatus de tyranno*, IX, ed. D. Quaglioni, 1983, p. 203. Cf. Mousnier, 1964, p. 67.

în ambele cazuri. Ceea ce numim astăzi dreptul la intervenţie, Brutus desemnează ca datorie de a veni în ajutor, datorie ce nu trebuie confundată cu datoria de "a nu ne amesteca în treburile altuia", de care nu trebuie să se ţină cont cînd se pune problema "binelui şi bunăstării societăţii umane" (p. 262). Cît priveşte religia, "principii creştini, care nu sar în apărarea credincioşilor persecutaţi pentru credinţa cea adevărată, sînt mult mai vinovaţi de omor decît oricare altcineva, înţelegîndu-se că ei ar putea salva o infinitate de oameni care, în lipsa unei mîini de ajutor, sînt omorîţi... Ba mai mult decît atît, greşeala lor e mai mare decît aceea a tiranilor înşişi" (p. 256). În acelaşi sens se pronunţă şi în domeniul politic la adresa principelui care "depăşeşte în mod ultragios limitele pietăţii şi justiţiei", împotriva căruia Brutus consideră că un principe vecin are dreptul legitim de a interveni.

> Dacă un principe tiranizează poporul, principele vecin trebuie să-i vină în ajutor poporului cu inima deschisă ca unui principe tovarăş al său, în cazul în care poporul s-a răzvrătit împotriva acestuia; şi trebuie să fie şi mai prompt în a-i veni în ajutor poporului, cu cît există mai multă milă în cei mulţi supuşi umilinţelor decît în unul singur. (p. 262)

Este o datorie de umanitate ce s-a impus pe durata unei îndelungate tradiţii şi pe care anticii au formulat-o printr-o întrebare retorică: "Dacă omul devine lup pentru aproapele său, cine-l împiedică pe om să nu devină un Dumnezeu pentru om?" (p. 262).

Autorul vrea probabil să justifice intervenţia reginei Angliei, a unor principi din Ţările de Jos şi ai Sfîntului Imperiu care au venit în ajutor reformaţilor persecutaţi din Franţa. Chiar dacă el nu face în mod explicit aluzie la realitatea contemporană, actualitatea unei atare probleme este evidentă pentru cititor. Numeroase exemple istorice şi biblice nu lasă nici o îndoială cu privire la legitimitatea intervenţiei principilor străini, aşa cum a fost practicată, de exemplu, în Imperiul Roman într-o epocă cînd principele "era chemat să salvgardeze toată lumea contra violenţei tiranilor" (p. 263). Şi Brutus conchide:

> Pe scurt, cum existau cîţiva tirani ici-colo, toţi istoricii arată că se găseau principi vecini pentru a se opune tiraniei şi a menţine drepturile poporului. Principii de azi care urmează asemenea exemple trebuie să-i reprime pe tiranii oamenilor şi ai sufletului, duşmani ai republicii şi ai gloriei Fiului lui Dumnezeu; în caz contrar ei înşişi merită pe bună dreptate numele de tirani. (p. 264)

Citînd numeroşi autori din vechime, cum ar fi Augustin şi Ambrozie, Brutus nu se referă şi la autori mai recenţi, cum ar fi Vitoria şi Cajetan, care trataseră, chiar dacă indirect, acelaşi subiect. Poate de aceea că ei erau "papişti", iar pe de altă parte, pentru că ei au luat în calcul tema războiului drept, care în *Vindiciae* rămîne pe planul secund. Această chestiune a legitimităţii dreptului la intervenţie a altor ţări[1] nu va rămîne literă moartă. Ea va fi reluată de Grotius, care o va insera în sistemul său juridic al relaţiilor internaţionale.

Succesul şi răsunetul *Vindiciae* în secolul al XVI-lea şi în secolele care vor urma nu se datorează faptului că tratatul încurajează o rezistenţă impulsivă şi nechibzuită, dar că acesta glorifică echilibrul şi moderaţia în măsurile ce se impun în cazul tiraniei. Cu argumente înrădăcinate în istorie, în teologie şi în drept, Brutus teoretizează nu atît tiranicidul, cît rezistenţa legitimă, adeseori legală, faţă cu tirania "manifestă", pentru a afirma valorile libertăţii civile. El sesizează un principiu important: "Că se poate ridica arma împotriva unui tiran nu doar pentru Credinţă, ci şi pentru patrie" (p. 234).

1. Cf. Adhémar Esmein, "La théorie de l'intervention internationale chez quelques publicistes français du XVIe siècle", *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 24, 1900, pp. 549-574.

Capitolul 18

SUVERANITATEA ŞI TIRANIA

1517: Seyssel (1450-1520) şi *Monarhia Franţei*

După studiile strălucite în domeniul dreptului la Universitatea din Torino, Claude de Seyssel urmează cu succes o carieră de diplomat şi de consilier pe lîngă ducele de Savoia şi regii Franţei Carol VIII şi Ludovic XII. Lucrările sale în domeniul istoriei, dreptului ("Adnotări pe marginea operei lui Bartolo") şi teologiei constituie tot atîtea mărturii ale unei culturi considerabile şi ale unei adevărate pasiuni pentru concordia civilă şi religioasă, încît Seyssel este considerat demn de a accede la episcopat, mai întîi ca episcop de Marsilia, iar mai tîrziu ca arhiepiscop de Torino. În lucrarea sa de căpătîi, *Monarhia Franţei* (1519)[1], Seyssel face elogiul regalităţii, dar precizînd limitele pe care o putere absolută nu trebuie să le depăşească. Disertînd într-o manieră elegantă asupra puterii absolute, el elaborează o teorie a moderaţiei, care conferă originalitate cărţii sale. "Această moderaţie şi reprimare a puterii absolute a regilor este spre marea lor onoare şi marele lor profit." Puterea absolută este cu atît "mai demnă, cu cît este mai bine reglată", deoarece "dacă ea ar fi mai amplă şi mai absolută, ea ar fi mai rea şi mai imperfectă". În consecinţă, regii care vor să trăiască sub autoritatea propriilor lor legi sînt "mult mai demni de laudă şi mai prizaţi" decît regii care fac uz "după bunul lor plac de puterea

1. Cl. de Seyssel, *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, ed. Jacques Poujol, Paris, 1961, a se vedea introducerea; E. Sciacca, "Claude de Seyssel e la teoria della «Monarchie réglée»", în cartea sa *Le radici teoriche dell'assolutismo*, *op. cit.*, pp. 87-156.

absolută". Astfel, regii buni dau dovada "bunătății și toleranței" lor (I, 12; p. 120). Din respect pentru tînărul rege Francisc I, cărui îi dedică tratatul, autorul utilizează arareori cuvintele *tiranie* și *tiran*. El se concentrează a vorbi prin aluzii à propos de "puterea absolută" ce se exercită fără limite și despre conduita unui rege "dezabuzat", adică fără piedici, nestăvilit. Totodată, trebuie considerat mai că nu o excepție capitolul 11 din cartea a II-a, capitol în care Seyssel își explică gîndirea, notînd că "puterea absolută a principelui sau monarhului... se numește tiranică atunci cînd se face uz de ea împotriva rațiunii". La fel, după ce descrie "cele trei frîne prin care puterea absolută este reglată", autorul îl blamează pe regele care "ignoră cele trei stavile și vrea să uzeze de voința dezordonată"; de unde "și reputația rea de tiran, crud și intolerabil" (p. 143).

Stavilele puterii absolute

Afirmînd superioritatea monarhiei asupra aristocrației și a democrației, Seyssel insistă asupra moderației de care trebuie să dea dovadă o guvernare monarhică, utilizînd un vocabular politic original: cuvintele "a înfrîna" și "a stăvili" primează asupra cuvintelor în uz "a regla", "a modera", "a înfrîna", "a reține" etc. În teoria celor trei stavile, religia constituie "prima frînă și stavilă a regilor și a monarhilor Franței". Din motiv de atașament față de credința creștină și de fidelitate față de Biserica Catolică și apostolică, regele este numit "Foartecreștinul Primul Fiu al Bisericii". "Or, trăind conform legii și religiei catolice, regele nu poate face lucruri tiranice", remarcă Seyssel. Dar "dacă face vreunul... este de datoria fiecărui prelat sau a oricărui om al bisericii... de a-i atrage atenția și a-l mustra", adică a-l apostrofa. Cît despre aceste mustrări, "regii sînt... instruiți și obișnuiți cu acest lucru din fragedă copilărie, printr-o respectare străveche a legilor" (I, 16; p. 116). Pe de altă parte, "întreținerea" religiei este principala datorie a monarhului care vrea să-și păstreze regatul. El trebuie "să aibă grijă ca credința și religia creștină să fie bine păzite în regatul său, iar orice manifestări de erezie și secte să fie dezaprobate și, dacă e cazul, extirpate" (II, 12; pp. 144-145). Acesta este unul din jurămintele pe care regele le pronunță cu ocazia ungerii la domnie.

Cea de a doua stavilă este justiţia şi administraţia sa, care deosebesc Franţa de alte ţări din lume. Ea este datornică pentru avantajele sale parlamentelor, "care au fost instituite în mod principal pentru această cauză şi în acest scop de a înfrîna puterea absolută de care ar vrea să facă uz regii". Seyssel remarcă faptul că în Franţa regii sînt supuşi justiţiei distributive "în materie civilă", în drept privat, la fel ca şi ceilalţi supuşi. Pe de altă parte, regele nu-i poate destitui pe judecători şi pe ofiţeri decît în cazul unor delicte grave. Perpetuitatea funcţiei lor le dă ofiţerilor justiţiei o importanţă graţie căreia "mai mult ca sigur se achită de exercitarea justiţiei sau, în cazul în care nu o fac, sînt de neiertat" (I, 10; p. 118).

"Cea de a treia stavilă este cea a poliţiei: respectiv, a mai multor ordonanţe făcute de înşişi regii, iar apoi confirmate şi aprobate din cînd în cînd, care tind la conservarea regatului în general şi în particular." Vechimea lor conferă autoritate legilor care sînt încă în vigoare, cum ar fi cele ce vizează inalienabilitatea domeniului regal. Regele nu se poate sustrage acestor legi, iar atunci cînd o face, supuşii pot să nu-l mai asculte (I, 11; p. 119). Este una din rarele ocazii pentru Seyssel de a contempla posibilitatea neascultării civile. "Poliţia" sau respectarea legilor se dovedeşte a fi esenţială în ceea ce priveşte "conservarea şi mărirea" monarhiei Franţei, care ar putea, în caz contrar, duce la "ruptură şi discordie: în timp ce cu uşurinţă s-ar ajunge la ruinarea monarhiei şi la disoluţia corpului mistic" (II, 18; p. 155). Şi în acest caz, regele "este constrîns prin jurămîntul pe care-l depune cu ocazia încoronării sale". Convins că "asemenea lucruri se cunosc mai bine în practică decît în teorie", Seyssel îi furnizează regelui modalităţi particulare, sugerate de "experienţa trecutului", pentru a ajunge "la conservarea şi mărirea" regatului.

Prin echilibrul şi înţelepciunea pe care o inspiră, opera lui Seyssel dă, probabil, cea mai bună descriere monarhiei moderate, aşa cum se păstra în Franţa în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Cartea, care se vrea "o instituţie şi un model de instruire" a principelui, se dovedeşte a fi un tratat contra tendinţelor absolutiste ale puterii regale. Nu este singurul în genul său, dacă ar fi doar să ne gîndim la lucrările lui Jean Ferrault (*Insignia peculiaria*, 1520), Charles de Grassaille (*Regalium Franciae*, 1538), Barthélemy de Chasseneuz (*Catalogus gloriae mundi*,

1528) şi alţii. Printre *specula principis*, opera lui Seyssel se înscrie în linia Instituţiilor Principelui publicate rînd pe rînd de Erasm (1519), Guillaume Budé (1547), Claude d'Espence (1548) etc.[1] În ciuda celor trei ediţii din 1519, 1541 şi 1557, *Monarhia...* lui Seyssel nu a avut un mare răsunet în prima jumătate a secolului; abia începînd cu anii '569 lucrarea devine un punct de reper inconturnabil, în momentul în care declanşarea războiului civil va pune în chestiune temeinicia instituţiilor regatului, ale cărui "conservare şi mărire" devin incerte. Le Roy, Belleforest, Hotman, Bodin şi alţii vor trebui să recurgă la reflecţiile lui Seyssel, chiar şi pentru a le refuta, în încercarea lor de a redefini o concepţie a monarhiei temperate care pare zdruncinată pentru totdeauna.

1553: La Boétie (1530-1563)

şi lucrarea sa *Descriere vie a tiraniei & a tiranilor*

Étienne de la Boétie, tînăr consilier în Parlamentul din Bordeaux, are puţin peste 20 de ani atunci cînd îşi redactează disertaţia *Despre servitutea voluntară*, cunoscută de asemenea sub titlul *Contr'un*, a cărei

1. Cf. D. Quaglioni, "Il modello del principe cristiano. Gli *specula principis* fra Medioevo e prima età moderna", în *Modelli nella storia del pensiero politico*, ed. Ivo Comparato, 2 vol., Firenze, 1987, 1.103-122; *Id.*, "*Rex e tyrannus* nel «*Repertorium*» di Pietro del Monte (*ca.* 1453)", *Quaderni catanesi di studi classici medievali*, 3, 1981, pp. 425-444; E. Sciacca, "Guillaume Budé: l'affermazione della razionalità della legge", în cartea sa *Le radici teoriche dell'assolutismo*, *op. cit.*, pp. 69-86; *Id.*, "*Imperator in suo regno*: Jean Ferrault", *ibid.*, pp. 51-69; David O. McNeil, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Geneva, 1975; Gilbert Gadoffre, *La Révolution culturelle dans la France des Humanistes, G. Budé et François I-er*, Geneva, 1997; Herbert Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtilen des Mittelalters und der englischen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen, 1973 (bibl. surselor, pp. 245-351); *Das Herrscherbild im 17. Jahrhundert*, Hg. Konrad Repgen, Münster, 1991; Isabelle Flandrois, *L'institution du prince au début du XVIe siècle*, Paris, 1992; Marie-Madeleine de La Garanderie, *Christianisme et lettres profanes. Essai sur l'Humanisme français (1515-1535) et sur la pensée de G. Budé*, Paris, 1995; Michael L. Monheit, "Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre de L'Estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law", *Journal of the History of Ideas*, 58/1, 1997, pp. 21-40.

primă ediţie completă apare anonim, în 1577, sub titlul de *Descriere vie a tiraniei & a tiranilor, cu mijloacele de a se proteja de jugul lor* (Reims, Jean Mouchar)[1]. Numele său este legat de cel al lui Montaigne, care-i consacră cîteva pagini tulburătoare într-unul din *Eseuri*-le sale, "Despre prietenie". Disertaţia lui La Boétie este remarcabilă din mai multe puncte de vedere. Data scrierii, în jurul anului 1553: în timp ce încoronarea lui Henric II întăreşte prestigiul monarhiei Franţei, este surprinzător ca un ofiţer al regelui să rişte a celebra libertatea contra tiranilor; stilul său: elanul retoric juvenil e temperat de un spirit de analiză de mare fineţe care nu se lasă sedus de luxurianţa materiei; subiectul său predilect: caracterul voluntar al servitutii. Anume aici trebuie căutată originalitatea opusculului.

1. 96 de pagini in-16 (urmate, după logica războinică a epocii, de *Resolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inferieurs: où il est monstré...* [atribuită lui Odet de La Noue], *ibid.*). Prima ediţie franceză completă e practic necunoscută; ea este uneori atribuită lui François de La Noue sau lui Marnix de Sainte-Aldegonde. În acelaşi an, textul a fost imprimat în cel de al treilea volum al primei ediţii a *Memoires de l'estat de France*, *op. cit.*; fragmente au apărut în anonimul *Reveille-Matin* (a se vedea mai sus) în 1573, în latină, şi în 1574, în franceză. Nici o ediţie modernă a *Contr'un* nu ţine cont de *Vive description*, nici măcar de cea apărută după 1989, dată la care Claude Barmann informa publicul că ar fi descoperit o ediţie a acestui text în biblioteca de la Grenoble [res. E 28606] ("Exemplaires uniques où rarissimes conservés à la B. M. de Grenoble. I. La première édition séparée du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 51, 1989, pp. 139-146). Am utilizat exemplarul de la Trinity College din Dublin (Fag. D. 68). — Cf. Louis Delaruelle, "L'inspiration antique dans le *Discours de la Servitude volontaire*", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 17, 1910, pp. 34-72; Henri Weber, "La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran", în *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, ed. F. Simone, Turin, 1974, pp. 354-374; Anne-Marie Cocula, *Étienne de La Boétie*, Bordeaux, 1995; D. Quaglioni, "Tirannide e servitù volontaria: rileggendo il *Contr'uno* di Estienne de La Boétie", în *Politique et littérature en France aux XVIe et XVIIe siècles*, Actes du Colloque de Monopoli, ed. Giovanni Dotoli, Bari, Paris, 1997, pp. 341-353; Sébastien Charles, "La Boétie, le peuple et «les gens de bien»", *Nouvelle Revue du seizieme siècle*, 17/2, 1999, pp. 269-286; Nicola Panichi, *Plutarcus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti, seguito da Discurso di Stefano della Boétie Della schiavitù volontaria o il Contra Uno*, Napoli, 1999, p. 29 (bibl.).

Caracterul voluntar al servitutii

De unde a scos el această idee? În secolul al XIV-lea, în comentariul său pe marginea *Cărţii de Politică a lui Aristotel*, Nicole Oresme reflectase asupra acestei idei, inserînd în textul său următorul citat: "Nu există o servitute mai rea decît cea voluntară", pe care i-l atribuie mai degrabă lui Origene decît lui Seneca[1]. Că La Boétie a cunoscut sau nu remarcele lui Oresme, nu se cunoaşte, dar anume el a ştiut să extragă din această idee toate consecinţele în materie de politică. Într-adevăr, La Boétie izolează veritabilul suport al tiraniei, situîndu-l nu în insaţiabila sete de putere a tiranului — cum au făcut-o nenumăraţi autori —, ci în acceptarea pasivă, respectiv vinovată, a celor ce i se supun. Autorul se indignează

> de a vedea un număr infinit nu ascultînd, ci servind, nu guvernaţi, ci tiranizaţi, neavînd nici bunuri, nici părinţi, nici copii, nici propria viaţă care să fie numai a lor. A suporta jafuri, glume fără perdea, cruzime, nu din partea unei armate, nu din partea unei tabere barbare, contra căreia trebuie să-ţi jertfeşti sîngele şi chiar viaţa, ci din partea unui singur: nu din partea unui Hercule, nu din partea unui Samson, ci din partea unui omulean, de cele mai multe ori a celui mai laş din întreaga naţiune. (*Vive description*, pp. 9-10)

Faţă cu un asemenea fenomen paradoxal, autorul încearcă să găsească o explicaţie în faptul că oamenii s-au obişnuit să suporte jugul tiraniei.

> Ei afirmă că au fost întotdeauna supuşi, că părinţii lor au trăit la fel. Ei cred că au fost făcuţi să îndure zăbala şi se justifică prin exemple, ei înşişi punînd temei pe lungimea şi posesiunea celor care-i tiranizează. (p. 52)

1. A se vedea mai sus, p. 335 şi 457. O idee asemănătoare, de "tiranie voluntară", se găseşte în Dionysios din Halicarnas, *Antiquités romaines*, V, 70, 1 (ed. Adolph Kiessling şi Victorius Prou, Paris, 1886, p. 309; cf. mai sus, p. 173). Delaruelle, 1910, p. 36, furnizează referinţe mult mai indirecte.

Dincolo de obişnuinţă, La Boétie vede o cauză a servituţii voluntare în vicleniile tiranului care ademeneşte mulţimile prin intermediul "teatrelor, jocurilor, farselor, spectacolelor, gladiatorilor, animalelor sălbatice" şi altor "instrumente ale tiraniei" (pp. 55-56, fol. e1 *r-v*)[1], cu ajutorul cărora tiranul cumpără la un preţ de nimic libertatea supuşilor săi "laşi şi înţepeniţi".

Libertatea ca un drept de la natură

Cu toate acestea, libertatea este cel mai mare dintre bunuri cu care natura l-a înzestrat pe om. Urmînd "drepturile pe care ni le-a dat natura", noi sîntem "ascultători cu părinţii, supuşi raţiunii şi sclavi ai nimănui" (p. 25). Singura autoritate pe care oamenii trebuie s-o recunoască este autoritatea părinţilor. În rest, ei trebuie să urmeze raţiunea, singura care îi luminează asupra datelor naturii, care este "absolut rezonabilă". Aceasta, "ministru al lui Dumnezeu şi guvernanta oamenilor", ne învaţă că sîntem cu toţii egali, deoarece ea "ne-a făcut avînd aceeaşi formă, şi se pare, urmînd acelaşi tipar". Şi "dacă ea a încercat prin toate mijloacele de a strînge şi a lega mai puternic nodul alianţei şi societăţii noastre, dacă ea a arătat în toate lucrurile că nu vrea să ne facă atît uniţi, cît un tot întreg, nu trebuie să ne îndoim că noi nu am fi liberi de la natură, deoarece sîntem cu toţii tovarăşi. Şi nu putem cădea în sclavia nimănui, dat fiind că natura nu a lăsat pe nimeni în servitute, făcîndu-ne pe toţi tovarăşi". La fel cum "nimeni nu poate fi ţinut în servitute fără a i se face un rău", "libertatea este naturală" (p. 28). Puţin lipseşte ca La Boétie să nu spună că libertatea este un drept natural. Ea este un bun pe care oamenii îl primesc la naştere "cu condiţia să-l apere". Ea este de asemenea "naturală", la fel cum contrarul său, tirania, este antinaturală.

1. În ediţia utilizată, există de două ori paginile 55-64; pentru a le deosebi, adaug indicele caietului.

Tirania la rădăcina tuturor guvernărilor

Declarînd că nici o formă de autoritate, afară de autoritatea părintească, nu este naturală, La Boétie merge foarte departe în afirmaţiile sale. El remarcă de la bun început că pentru om "este un exemplu nefericit de a fi supus unui stăpîn, de care niciodată nu poţi fi sigur că ar fi bun... Iar a avea mai mulţi stăpîni este la fel cum ai avea mai multe credinţe, un lucru deosebit de rău" (p. 4). Monarhică sau aristocratică, autoritatea este greu de suportat. Fiind vorba despre un punct delicat, el îşi rezervă dreptul de a se ocupa de această chestiune "altădată", pentru a nu aprinde "toate disputele politice". Nu-i mai puţin adevărat că abordează problema atunci cînd vorbeşte despre tiranie. În perfectă coerenţă cu sistemul său, La Boétie concepe ca fiind tiranică orice guvernare exercitată de către o singură persoană, oricare ar fi originile puterii.

> Există trei feluri de tirani. Vorbesc de principii răi. Unii au regatul în urma alegerii poporului, alţii prin forţa armelor, alţii prin succesiunea neamului lor. Cei care au cucerit regatul prin drept de război se poartă astfel încît se cunoaşte bine că ei sînt, cum s-ar zice, pe pămînt cucerit. Cei care se nasc regi nu sînt în genere cu nimic mai buni: fiind născuţi şi hrăniţi în sîngele Tiraniei, sug o dată cu laptele matern natura tiranului... Cel căruia poporul îi încredinţează statul ar trebui să fie (aşa îmi pare) mai suportabil... În genere, acesta face uz de puterea pe care i-a conferit-o poporul, pentru a o transmite copiilor săi. Astfel, la drept vorbind, eu văd că există între ei anumite deosebiri, dar nu văd din ce aş alege: fiind diverse felurile în care regii ajung să domnească, întotdeauna felul lor de a domni e cvasiasemănător. (pp. 33-35)

Critica pe care autorul o face instituţiei monarhice este univocă şi nu admite nuanţări. Din acest punct de vedere, La Boétie poate fi considerat primul "monarcomah" în adevăratul sens al cuvîntului.

Ştiinţa istorică, remediu contra tiraniei

Puterea monarhică, adică tiranică, este cu atît mai redutabilă, cu cît se sprijină pe o reţea deosebit de vastă de interese, deoarece regele ştie să-şi creeze complicităţi şi solidarităţi nu doar printre favoriţii săi, ci şi într-o pătură cît mai extinsă a populaţiei. "Există mereu patru sau cinci care îl susţin pe tiran... Cinci sau şase sînt sfetnicii tiranului... Aceşti şase au şase sute care profită pentru ei... Aceşti şase sute ţin sub stăpînirea lor şase mii... Creşte şi suita celor care vin în urma acestora." (pp. 72-74) Care ar fi remediile din moment ce libertatea pare a fi pierdută pentru totdeauna? După cum promite subtitlul lucrării sale, autorul propune o ieşire. Recăpătarea libertăţii aparţine spiritelor celor mai nobile, "care nu suportă povara servituţii şi care simt greutatea jugului şi nu se pot abţine să nu-l scuture". Aceştia sînt umaniştii care, "avînd cap pe umeri, îl şi mai şlefuiesc prin studii şi cunoştinţe. Atunci cînd libertatea este în întregime pierdută, şi în afara acestei lumi, aceştia, imaginîndu-şi-o şi simţind-o în spiritele lor, şi încă savurînd-o, nu vor gusta niciodată servitutea" (pp. 53-54).

Antidotul împotriva tiraniei este cunoaşterea istoriei, care ne permite "să ne amintim de predecesorii noştri", precum şi de "privilegiile naturale". "Cărţile şi doctrina le dau oamenilor, mai mult decît orice alt lucru, şansa de a se recunoaşte şi de a urî tirania." Este motivul din care tiranii, ca fel ca "marele turc", interzic cercetarea. Angajat în căutarea unui remediu, La Boétie sfîrşeşte prin a face elogiul tiranicizilor, care şi-au riscat viaţa pentru a doborî tirania.

> Harmodios, Aristogiton, Trasibul, Brutus cel Bătrîn, Valerius şi Dion, dat fiind că au gîndit virtuos, şi-au executat tiranii. În acest caz, aproape niciodată bunei voinţe nu-i lipseşte norocul. Brutus cel Tînăr şi Cassius au înlăturat într-un mod fericit servitutea, dar aducînd libertatea, ei au murit, totuşi nu într-un mod mizerabil... Dar cert, spre marele regret şi perpetua nefericire, precum şi ruinarea Republicii. (pp. 56-57; fol. d4 *v* - d5 *r*)

Arătînd aceste modele, autorul nu indică totuşi calea de urmat pentru a scăpa de tiran. Cititorul nu trebuie să se mire de această lacună

aparentă, care demonstrează că este vorba, în cazul dat, de o disertaţie umanistă pe o temă clasică, al cărei scop nu este de a schiţa un program revoluţionar, nici de a furniza sisteme alternative de guvernare. S-ar putea ca, sensibil la tensiunile sociale ale anilor '550 şi imediat următori, autorul să fi încercat să prezinte un conflict viitor, dar acest lucru ar însemna să forţăm interpretarea, considerînd acest text ca un preludiu al războaielor religioase şi al unei discuţii asupra puterii regale mergînd pînă la a avea în vedere rezistenţa faţă de suveran.

La Boétie nu transmite un mesaj de libertate, care este un strigăt de eliberare. Poporului asuprit, "care se supune, care îşi taie gîtul, care... părăseşte calea cea dreaptă, îmbrăcînd jugul, care consimte la răul ce i se face", autorul nu-i cere decît să înceteze a-l susţine pe tiran. Nu e nevoie de gesturi eroice, de acţiuni implicînd mari riscuri: poporul îl poate distruge pe tiran, retrăgîndu-i susţinerea. Anume acesta e sfatul, pe cît de simplu, pe atît de genial, pe care-l dă La Boétie.

> Cît despre acest tiran, nu e nevoie de a-l combate, nu este nevoie de a se apăra: el este prin sine însuşi vulnerabil, cu condiţia ca ţara să nu consimtă la servitute. Nu trebuie să-i iai nimic, ci să nu-i dai nimic. Nu este nevoie ca ţara să-şi iasă din piele pentru a face ceva pentru sine, e suficient să nu facă nimic împotriva sa (pp. 15-16).

Rezistenţa pasivă ar fi suficientă pentru a-l slăbi pe tiran. Poporul trebuie să fie conştient că el este cel care face posibilă asuprirea de care suferă, refuzînd libertatea pentru a consimţi în mod voluntar la servitute. La Boétie pare a sugera neascultarea civilă, dar el nu merge în tot cazul pînă la a îndemna la tiranicid.

> Fiţi hotărîţi de a nu mai asculta, şi iată-vă liberi! Eu nu vreau ca voi să-l puneţi pe fugă, nici să-l zdruncinaţi, ci doar să nu-l mai susţineţi, şi veţi vedea cum un mare colos, căruia i s-a luat postamentul, se va prăbuşi sub propria greutate, şi se va frînge (pp. 23-24).

Prin această recomandare, autorul îşi încheie expunerea, în acelaşi timp îşi completează sistemul său de gîndire în materie de tiranie.

"A-l repune pe om în dreptul său natural"

La Boétie nu caută să meargă mai departe discutînd despre formele de guvernare apte a înlocui tirania disimulată sub orice monarhie: "Respectiv, dacă alte feluri de Republică sînt mai bune decît Monarhia. La care dacă aş vrea să ajung, aş dori mai întîi să ştiu, înainte de a o pune la îndoială, ce rang trebuie să aibă Monarhia între Republici, dacă ea trebuie să aibă vreunul: fiindcă e greu de crezut că nu există nimic public în această formă de guvernare, unde totul aparţine unui singur om" (p. 5). Atunci cînd vorbeşte de monarhie, La Boétie este elocvent pînă şi în reticenţe. El vrea să-l "preseze" pe om să-şi recapete libertatea naturală, altfel spus, "de a se repune în dreptul său natural" (p. 16).

Fără a intra în precizări istorice, La Boétie schiţează un portret pătrunzător al puterii: oamenii suportă autoritatea prin aservire benevolă. Viziunea sa este tragică, nu şi pesimistă.

1576: Bodin (1537-1596)

Jean Bodin este unul dintre cei mai mari jurişti şi gînditori politici din Franţa secolului al XVI-lea. În ale sale *Şase cărţi ale Republicii* (1576; ediţia latină, 1586), el descrie instituţiile din Franţa, sistemul şi istoria lor, atunci cînd ele păreau zdruncinate de către hughenoţi după noaptea Sfîntului Bartolomeu. Bodin deosebeşte formele de stat de formele de guvernare. Forma de stat depinde de numărul celor ce guvernează, şi nu de forma de guvernare. Avem de a face cu o Monarhie, Aristocraţie sau Democraţie în funcţie dacă unul singur, o parte a poporului sau tot poporul posedă suveranitatea; acestea sînt cele trei forme ale statului. Filozofii au adăugat altele, amestecîndu-le şi combinîndu-le pe acestea trei[1]. În ceea ce priveşte prima deosebire dintre forma de stat şi forma de guvernare, Bodin face cîteva remarce originale.

---

1. Bodin, *Les six livres de la République*, s.l. [Lyon], Gabriel Cartier, 1599, II, 1 (p. 253): "Platon a adăugat pe bună dreptate o a patra formă, respectiv aceea în care oamenii de bine deţin suveranitatea, care este în termenii proprii cea mai pură Aristocraţie: dar el nu a reţinut amestecul acestor trei ca formă a Republicii. Aristotel a preluat forma de la

> Statul poate fi o Monarhie, şi totuşi să fie guvernat popular, dacă principele face parte dreaptă stărilor generale, magistraţilor, ofiţerilor şi este loial în egală măsură fără a ţine seama de nobleţe, de bogăţii, nici de virtute. Se poate întîmpla ca monarhul să conducă în mod aristocratic, atunci cînd principele nu guvernează decît în beneficiul nobililor, sau doar al celor mai virtuoşi, sau al celor mai bogaţi: totodată senioria aristocratică poate guverna statul în mod popular, distribuind onorurile tuturor supuşilor în egală măsură; sau în mod aristocratic, distribuindu-le nobililor sau doar celor înstăriţi; care varietate de guvernare a indus în eroare pe cei care au amestecat Republicile, fără a ţine cont de faptul că forma unei Republici este diferită de guvernarea şi administrarea acesteia. (II, 2; p. 272)

Platon, inclusiv amestecul acestor trei, obţinînd cinci forme. Polibiu distinge şapte, trei lăudabile, trei vicioase, şi una compusă din primele trei. Dionysios din Halicarnas întrevede, dincolo de cele trei, o a patra, un amestec al primelor trei: în acelaşi timp Cicero, iar după el Thomas Morus în *Republica* sa, Contarin, Machiavelli şi mulţi alţii au avut aceeaşi opinie, care este de fapt veche de cînd lumea, şi nu aparţine lui Polibiu, nici lui Aristotel, dat fiind că înaintea lui cu cel puţin patru sute de ani Herodot o adusese la lumină, afirmînd că mai mulţi o consideră cea mai bună: doar că el afirmă că nu există decît trei forme, toate celelalte fiind imperfecte". A se vedea Mesnard, 1936, pp. 473-546; W. F. Church, *Constitutional Thought in sixteenth-Century France*, Cambridge, 1941; G. Cotroneo, *J. Bodin teorico della storia*, Napoli, 1966; J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutism Theory*, Cambridge, 1973, trad. fr. J.-F. Spitz, Paris, 1993; A. Tenenti, "Teoria della sovranità e ragion di Stato nella *République* de Jean Bodin (1576)", în *Diritto e potere nella storia europea*, *op. cit.*, 1.419-438; M. Isnardi Parente, "Jean Bodin: tirannide e signoria", *ibid.*, pp. 439-449; J. H. M. Salmon, "Bodin and the Monarchomachs", în *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Hg. Horst Denzer, München, 1973, pp. 359-378; Helmut Quaritsch, "Staatsraison in Bodins *République*", în *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Hg. R. Schnur, Berlin, 1975, pp. 43-64; fundamental, D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, 1992; James Russel Major, *From Renaissance Monarchy to the Absolute Monarchy: French Kings, Nobles and Estates*, London, 1994; *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, dir. Y. C. Zarka, Paris, 1996; M. Turchetti, "Nota su Bodin e la tirannide: il diritto di revoca e gli editti «irrevocabili»", *Il pensiero politico*, 30, 1997, pp. 325-338; J.-F. Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, 1998; Thomas Berns, "La souveraineté saisie par ses marques", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 62, 2000, pp. 611-623.

Această deosebire între stat şi guvernare are consecinţe directe asupra înţelegerii diverselor tipuri de monarhie, regală, seniorială şi tiranică.

> Monarhia regală, sau legitimă, este cea în care supuşii ascultă de legile Monarhului, iar Monarhul de legile naturii, libertatea naturală şi proprietatea asupra bunurilor rămînînd în posesia supuşilor. Monarhia seniorială este cea în care Principele este făcut senior asupra bunurilor şi a persoanelor prin dreptul armelor şi al războiului, guvernîndu-şi supuşii asemeni unui tată de familie sclavii. Monarhia tiranică este acolo unde Monarhul dispreţuieşte legile naturii, abuzează de persoanele libere ca de sclavi şi de bunurile supuşilor săi ca de propriile bunuri. (p. 273)

Făcînd deosebirea între stat şi guvernare, Bodin poate explica faptul că tirania nu este doar o degenerescenţă a monarhiei, după cum o credea tradiţia, dar că ea se poate întîmpla în orice formă de stat. Într-adevăr, "Aceeaşi diferenţă se găseşte în statul aristocratic şi în cel popular, deoarece şi unul şi altul poate fi legitim, seniorial sau tiranic, aşa cum am spus-o; iar cuvîntul tiranie se potriveşte de asemenea unei stări turbulente a unui popor", independent de forma de stat.

În această perspectivă, nouă din mai multe puncte de vedere, monarhia seniorială trebuie studiată înaintea monarhiei tiranice, ca şi cum aceasta ar fi o etapă intermediară între monarhia regală şi monarhia tiranică.

Monahia seniorială

Să remarcăm vocabularul: Bodin traduce prin "seniorial" termenul aristotelic "despotikos", pe care Louis Le Roy îl tălmăcise deja prin "seniorial" — refuzînd traducerea lui Oresme — în propria sa versiune franceză a *Cărţilor politice* de Aristotel, în 1564; *seniorial* echivalează aşadar cu *despotic*, care diferă de *tiranic*. În opinia lui Bodin, monarhiile senioriale sînt primele care au apărut în Orient; grecii le numeau barbare, cum ar fi cele din Persia şi din Asia. Acestea sînt monarhii arhaice, unde regele este stăpîn asupra bunurilor supuşilor săi şi unde nu se

face nici o deosebire între public şi privat, între puterea publică şi puterea privată. În acest sens, monarhia seniorială este un stat legitim, a cărui formă de guvernare se aseamănă cu cea dintr-o familie, în care tatăl exercită o putere absolută asupra fiilor şi robilor săi. Nu trebuie, aşadar, confundată monarhia seniorială cu tirania, "deoarece nu este inconvenient ca un principe suveran, învingîndu-i într-un război drept pe duşmanii săi, să se proclame senior al bunurilor şi al persoanelor în virtutea dreptului de război, guvernîndu-şi supuşii ca pe nişte sclavi, astfel cum tatăl familiei este stăpîn al sclavilor şi al bunurilor sale şi dispune după bunul său plac de drepturile oamenilor. Dar principele care, în urma războiului sau a altui mijloc nedrept face din oamenii liberi sclavi ai săi şi pune mîna pe bunurile lor, nu este un monarh seniorial, ci un adevărat tiran" (II, 2; p. 274).

În epoca noastră, afirmă Bodin, există "puţini monarhi senioriali, în schimb, mai mulţi tirani". Totuşi, "încă mai există dintr-aceştia în Asia şi în Etiopia, şi chiar în Europa, principi ai Tartariei şi ai Moscoviei". În opinia lui Bodin, anumiţi monarhi contemporani sînt senioriali, cum ar fi Marele Negus al Etiopiei şi împăratul Carol Quintul în domeniile sale din Peru. Pe de altă parte, diferenţa dintre drepturile naturale şi drepturile pe care le dobîndeşte un învingător în urma unui război drept ne permite să distingem mai bine monarhia seniorială de monarhia tiranică.

> Aici, probabil, va spune cineva că monarhia seniorială este tiranică, dat fiind că este de-a dreptul contra legii naturii, care îi dă fiecăruia libertate, în senioria bunurilor sale. La care eu voi răspunde că nu este defel împotriva legii naturale de a-i face pe oamenii liberi sclavi şi a pune mîna pe bunurile altora; dar dacă consimţămîntul poporului a vrut ca ceea ce a fost cucerit prin război drept să devină un bun al cuceritorului şi ca învinşii să fie sclavi ai învingătorilor, nu se poate spune că monarhia astfel stabilită ar fi tiranică. (II, 2; p. 278)[1]

1. Uneori, în versiunea latină a lucrării sale, Bodin demonstrează că gîndirea sa a evoluat în raport cu textul său original francez: *"Hic tamen dubitet aliquis, num tyrannidis appellatione veniat etiam rerum ac personarum dominatus, quod naturam ipsam & hominum societatem quae uniuscujusque libertatem ac rerum dominia tuetur, oppugnet. Id quidem quodammodo cum natura, cumque ispa hominum consociatione pugnare videtur. Sed cum ea sit*

Deoarece supuşii monarhiei senioriale devin umili şi laşi, "avînd inima servilă", "Monarhia seniorială este mai durabilă decît altele", în care oamenii, "care sînt deschişi şi stăpîni ai bunurilor lor, atunci cînd vrei să-i aserveşti... se revoltă şi se răscoală lesne, avînd inima generoasă, hrănită în libertate, şi nu alterată prin servitute" (p. 279). De remarcat observaţia realistă conform căreia forma de stat influenţează în mod direct asupra caracterului şi a psihologiei supuşilor, dar mai ales că marea diferenţă dintre monarhia regală şi monarhia seniorială ţine de libertatea supuşilor de a dispune de propriile lor persoane şi bunuri. Nu-i mai puţin adevărat că monarhia seniorială trebuie considerată ca o formă legitimă de stat, chiar dacă ea contravine anumitor legi ale naturii, cum ar fi cea a proprietăţii private.

Monarhia tiranică

Bodin defineşte monarhia tiranică drept cea "unde Monarhul calcă în picioare legile naturii, abuzează de libertatea supuşilor săi drept-credincioşi, ca de nişte sclavi, şi de bunurile altora, ca de propriile bunuri" (II, 4; p. 287). Cu toate acestea, caracterul tiranic nu este propriu doar unei forme de guvernare. Într-adevăr, "se poate întîmpla ca acelaşi principe să fie monarh seniorial pentru anumiţi supuşi, regal pentru alţii şi tiran pentru alţii, sau ca el să-i tiranizeze pe bogaţi şi pe nobili, arătîndu-se favorabil poporului. Şi între tiranii există mai multe forme şi mai multe grade; şi, la fel cum nu există un principe atît de bun încît să nu aibă nişte vicii notabile, nu se găseşte un tiran atît de crud care să nu aibă şi anumite virtuţi, lăudabile sub anumite aspecte" (II, 4; p. 289). Această remarcă nu este lipsită de originalitate. Bodin ia în consideraţie tirania sub formele sale aparente şi disimulate cele mai variate, aşa cum ar putea fi aplicate, chiar şi parţial, în administraţia publică în detrimentul unei clase sociale şi în folosul alteia. Tirania devine, aşadar,

---

hominum seu vis, seu innanta cupiditas, ut in otio ac tranquillitate diu vivi non possit et identidem bella gerantur magnam partem injuste illata, nonne aequum est eos qui aliis inique bellum inferant, victos vel rerum suarum damno, vel morte, vel servitute coërcerit? Haec justa dominandi lex est..." (Cea de a 2-a ed. latină, Paris, J. Du Puys, 1591, pp. 252-253). De remarcat întrebuinţarea pe care le-o dă unor termeni ca *societas* şi *consociatio*, care subliniază ideea de consimţămînt (cf. Althusius).

relativă, astfel încît este de cele mai multe ori riscant, dacă nu chiar "foarte periculos", de a lansa împotriva unui principe acuzaţia de tiranie.

Pentru a-l deosebi pe rege de tiran, Bodin dă o listă lungă de exemple, punînd "în contrapondere cele două extreme", pe de o parte, un rege bun şi drept, pe de alta, un tiran detestabil.

> Or, cea mai nobilă deosebire dintre rege şi tiran constă în faptul că regele se conformează legilor naturii, pe cînd tiranul le calcă în picioare; unul întreţine pietatea, justiţia şi credinţa, altul nu are nici Dumnezeu, nici credinţă, nici lege; unul face tot ce crede că va servi binelui public şi protecţiei supuşilor, altul nu face nimic altceva decît ceea ce este pentru profitul său particular, răzbunare sau plăcere; unul se străduieşte de a-şi îmbogăţi supuşii prin toate mijloacele, altul nu-şi înalţă casa decît pe ruinele celorlalţi; unul răzbună injuriile publicului şi-i iartă pe ai săi, altul răzbună cu cruzime injuriile la adresa sa şi le iartă pe cele aduse altora; unul păstrează onoarea femeilor pudice, altul triumfă de căderea acestora; unul are plăcere de a fi avertizat în toată libertatea şi corectat cu înţelepciune atunci cînd greşeşte, celuilalt i se pune greu pe inimă de omul grav, liber şi virtuos; unul se străduieşte să-şi ţină supuşii în pace şi unire, altul introduce zîzania pentru a-i ruina, unii după alţii, şi a le confisca avuturile; unul are plăcere de a fi văzut uneori şi a fi ovaţionat de supuşii săi, altul se ascunde mereu de aceştia, ca de duşmani; unul dă dovadă de dragoste faţă de poporul său, altul — de frică.
>
> Unul nu are grijă decît de supuşii săi, altul nu se teme de nimic mai tare decît de aceştia. Unul nu-i împovărează pe supuşi decît cît se poate de puţin, şi doar în vederea necesităţii publice, altul le suge sîngele, le roade oasele, înghite măduva supuşilor pentru a-i slăbi. Unul caută pe cei mai destoinici oameni de bine pentru a le încredinţa funcţii publice, altul nu numeşte în funcţii decît nişte hoţi şi pe cei mai răi, pentru a se servi de ei ca de nişte bureţi. Unul încredinţează oficiile pentru a preîntîmpina răzmeriţele şi tulburările din sînul poporului, altul le vinde cît poate de scump pentru a slăbi poporul prin intermediul acestor administratori, iar apoi le taie gîtul hoţilor, pentru a fi reputat

ca justiţiar. Unul îşi măsoară obiceiurile şi manierele în funcţie de legi, altul face ca legile să servească intereselor sale. Unul este iubit şi adorat de toţi supuşii, altul îi urăşte pe toţi şi este urît de toţi. Unul nu recurge la război decît pentru a-şi apăra supuşii, altul nu face război decît împotriva supuşilor. Unul are gardă de corp şi garnizoană alcătuită din supuşii săi, altul din străini; unul se bucură de o odihnă liniştită şi binemeritată, altul trăieşte într-o perpetuă frică. Unul trăieşte o viaţă foarte fericită, altul nu poate evita supliciul etern. Unul este onorat în timpul vieţii şi dorit după moarte, altul este defăimat în timpul vieţii şi sfîşiat după moarte. Nu e neapărat să verificăm cele spuse prin numeroase exemple, care sînt la îndemîna fiecăruia. (II, 4; pp. 289-290)

Lista se înscrie în tematica tradiţională, Erasm dînd un exemplu în *Instituţia Principelui creştin*. După moralist, juristul şi omul de stat este cel ce vorbeşte în aceste pagini. Printre nenumăratele cazuri de tiranie, Bodin le evidenţiază pe unele: atunci cînd "omorurile, exilările, rapturile şi alte execuţii sau fapte de arme se fac întru schimbarea Republicii sau întru restabilirea acesteia, deoarece nu se face niciodată, şi nici nu se poate face altfel, cînd schimbarea este violentă". În timpul revoluţiei, atrocităţile perpetuate nu pot fi considerate, "în termeni de drept", ca acte de tiranie. La fel, putem avea o tiranie "a unui principe faţă de poporul dezlănţuit, pentru a-l ţine în frîu cu o zăbală puternică şi neînduplecată; la fel cum se face o dată cu schimbarea unui stat popular în monarhie; or, aceasta nu este tiranie, dimpotrivă, Cicero numeşte tiranie licenţa mulţimii dezlănţuite. Totodată, tirania poate fi a unui principe contra marilor seniori, cum se întîmplă mereu atunci cînd au loc schimbări violente ale unei Aristocraţii în Monarhie, după ce noul principe ucide, exilează şi confiscă bunurile celor mai-mari" (p. 295). Bodin recunoaşte că tirania este o noţiune fluctuantă în caz de criză, de schimbări violente ale guvernării şi ale statului.

Diferenţa dintre monarhia seniorială şi monarhia tiranică apare mai clar atunci cînd Bodin ia în discuţie legitimitatea tiranicidului.

Împotriva hughenoţilor

Bodin ştie că pune degetul pe problemele cele mai sensibile ale dezbaterii contemporane: autoritatea stărilor generale şi legitimitatea tiranicidului. El meditează timp îndelungat pe marginea tratatelor publicate de hughenoţi după noaptea Sfîntului Bartolomeu (*Francogallia, Despre dreptul Magistraţilor, Ceasul deşteptător al francezilor* etc.); răspunsul său îl constituie *Republica*. Bodin respinge principiul fundamental care pretinde că stările generale ar fi superioare autorităţii regale.

> Cît despre cei care au scris despre datoria magistraţilor şi alte cărţi asemănătoare, aceştia au abuzat susţinînd că stările poporului sînt superioare principelui: lucru care îi revoltă pe adevăraţii supuşi în ceea ce priveşte obedienţa pe care o datorează Principelui suveran.

Pe de altă parte, principiul contrazice teoria suveranităţii, şi o face nu doar de nesusţinut, dar şi "absurdă şi incompatibilă".

> Deoarece dacă principele suveran este supus stărilor generale, el nu este nici principe, nici suveran; iar Republica nu este nici regat, nici Monarhie, ci o pură Aristocraţie a mai multor seniori cu puteri egale... ar trebui aşadar ca edictele şi ordonanţele să fie publicate în numele stărilor generale şi comandate de stări... lucruri absurde şi incompatibile. (I, 8; pp. 137-138)

Dezacordul său cu reformaţii este la fel de tangibil în ce priveşte chestiunea tiranicidului, chiar dacă în anumite privinţe teoriile lor se apropie.

Despre tiranicid: două legi contrare

Bodin abordează două cazuri emblematice, referindu-se la două legi: Legea Valeria, de Publius Valerius Publicola, care legitimează recursul imediat la acţiune contra celui ce aspiră la tiranie; şi o lege a

lui Solon (după Plutarh, *Publicola*) care, dimpotrivă, interzice recurgerea la fapte, adică asasinarea celui ce aspiră la tiranie, înainte ca acesta să fie supus unui proces în toată legea. Recunoscînd că tiranul uzurpator poate fi ucis "fără a i se intenta un proces", chiar dacă a fost ales de popor după ce va fi dat lovitura, Bodin precizează că adevărata întrebare constă în a deosebi "Principele absolut suveran de cel care nu este absolut suveran". În cazul principelui care nu este absolut suveran, trebuie să se facă apel la justiţie, recurgînd la autoritatea superioară, cu condiţia ca acest lucru să fie posibil. În caz contrar, recurgerea la acţiune este autorizată, după exemplul Senatului care se ridică împotriva lui Nero, apoi împotriva lui Maximin (p. 238).

> Dar principele este absolut suveran, cum sînt adevăraţii monarhi ai Franţei, Spaniei, Angliei, Scoţiei, Etiopiei, Turciei, Persiei, Moscoviei, a căror putere nu este pusă niciodată la îndoială, nici suveranitatea împărţită cu supuşii; în acest caz nu ţine de competenţa unui subiect în particular, nici a tuturor în general de a atenta la onoarea, nici la viaţa Monarhului, fie prin acţiune, fie pe cale juridică, chiar dacă ar fi comis toate răutăţile, impietăţile şi cruzimile imaginabile. (II, 5; p. 302)

Bodin denunţă formal orice pretenţie la legitimitatea omorului, atunci cînd este vorba de un suveran adevărat. Un supus nu poate, în nici o circumstanţă, să-şi atace regele în justiţie, şi nici vasalul pe seniorul său. Mai mult decît atît, este ilicit "de a proceda astfel; deoarece aici nu se pune problema de a şti cine e mai puternic, ci doar dacă este licit din punctul de vedere al dreptului, şi dacă supusul are puterea de a-l condamna pe principele său suveran".

> Or, nu numai supusul care şi-a ucis principele suveran se face vinovat de lezmaiestate, dar şi cel ce a atentat, care a dat sfatul, care a vrut acest lucru, care l-a gîndit. (p. 303)

Bodin se referă la *Lex Julia de majestate*, care "desemnează ca vinovat de lezmaiestate pe cel care a dat sfatul să fie omorît magistratul sau pe comisarul care a avut căderea de a-l comanda" (p. 78). Această lege

B.C.U. „M. EM[illegible]SCU" IAŞI
ISTORIE

face ecou celei pe care Dumnezeu o dă în Exodul (22:27). Convergenţa dintre legea umană şi legea divină îl convinge pe Bodin de temeinicia acestui principiu, astfel încît "ar fi timp pierdut" să "răspunzi la obiecţiile şi argumentele frivole ale celor ce afirmă contrariul", "punînd la îndoială un lucru atît de limpede, respectiv publicat prin cărţi tipărite, că supuşii pot pe bună dreptate să pună mîna pe arme îndreptîndu-le contra principelui tiran, şi să-l omoare într-un fel sau altul". Dacă aluzia la protestanţi este limpede, autorul lasă să se înţeleagă că ar fi vorba de discipoli, deoarece maeştrii, Luther şi Calvin, "teologii lor cei mai de seamă şi savanţi afirmă că nu este niciodată licit nu numai de a omorî, ci chiar de a te ridica împotriva principelui suveran; dacă nu au în acest sens un mandat special, de la Dumnezeu, un mandat indubitabil" (p. 306).

Conform interpretării lui Bodin, atunci cînd Calvin se referă la eforii spartani, la tribunii romani şi la legislatorii greci ca la magistraţii autorizaţi "să stăvilească licenţa regilor", el nu vorbeşte "decît despre Republicile populare şi Aristocratice" şi "demonstrează că nu este niciodată licit într-o monarhie dreaptă [ca cea a Franţei] de a ataca sau a se apăra, nici de a atenta la viaţa sau onoarea regelui său suveran". Calvin este totodată prudent "atunci cînd vorbeşte despre stările generale", adică despre autoritatea pe care stările generale o pot opune regelui: "El spune «posibil», neîndrăznind să afirme nimic: deoarece există o diferenţă notabilă între a atenta la onoarea principelui său şi a rezista la tiranie, a-ţi ucide regele sau a te opune cruzimii sale" (p. 306).

La fel şi în cazul lui Luther, atunci cînd principii germani îi întreabă părerea asupra legitimităţii de "a ridica armele împotriva Împăratului", "el răspunde sincer că nu ar fi licit, oricare tiranie sau impietate s-ar invoca; nu trebuie să fim cruzi, în caz contrar, sfîrşitul va fi mizerabil şi va atrage ruina marilor şi ilustrelor case ale Germaniei" (p. 79).

Din aceste citate aparţinînd unor autori contemporani şi din numeroase exemple scoase din istoria romană şi din istoria europeană recentă, Bodin conchide că "principele patriei este întotdeauna mai sfînt şi trebuie să fie mai inviolabil decît părintele, dat fiind că este poruncit şi trimis de Dumnezeu".

> Eu zic, aşadar, că nu se admite defel ca supusul să atenteze contra principelui suveran, oricît de rău şi crud tiran ar fi acesta. Este licit să nu-l asculţi atunci cînd este vorba de lucruri care merg împotriva legii lui Dumnezeu sau ale naturii, să fugi, să te ascunzi, să parezi loviturile, să mori mai degrabă decît să atentezi la viaţa sa sau la onoarea sa. (p. 307)

Opinia lui Bodin asupra tiranicidului este de o importanţă majoră atît pentru competenţa autorului în materie juridică, cît şi pentru autoritatea sa în materie de teorie politică. Pe de altă parte, felul în care explică opiniile echilibrate ale lui Luther şi Calvin cu privire la subiectul în cauză nu a pierdut nimic din interesul său, chiar dacă anumite interpretări de azi par să-l neglijeze.

1589: Boucher (1548-1644) şi tirania lui Henric III

Criza principiilor şi a instituţiilor

În 1584, ca urmare a dispariţiei ducelui de Anjou, François-Hercule, Henric de Navarra, şeful reformaţilor, devine moştenitor al tronului. Acest fapt provoacă imediat o răsturnare a anumitor teorii politice: pînă de curînd hughenoţii susţinuseră un sistem de alegere a regelui şi ideile contractuale, în timp ce catolicii ţineau la sistemul tradiţional de succesiune regală ereditară. În prezent, catolicii membri ai Ligii Catolice încep să realizeze importanţa alegerii, pe cînd protestanţii revin la legea salică, respingînd pînă şi limitarea consangvinităţii care rămîne, în principiu, pe planul doi: de fapt, Henric de Navarra, descendent din cel de al şaselea fiu al sfîntului Ludovic, nu este înrudit cu Henric III decît în gradul douăzeci şi doi. Catolicii, apropriindu-şi doctrinele politice ale hughenoţilor, se vor bate pentru a le apăra cu aceeaşi îndîrjire ca şi aceştia din urmă. Acelaşi lucru se întîmplă şi în cazul hughenoţilor: teoreticianul lor cel mai titrat, François Hotman, face stînga-mprejur şi abandonează ideea de alegere a unui nou rege care — după cum afirma în 1573 — revenea de drept adunării stărilor generale. În prezent — sîntem la 1586 — trebuie respectat vechiul obicei de succesiune în funcţie de primogenitură. În absenţa unui fiu moştenitor, rudele pe linie masculină ai regelui îi succed în funcţie de gradul de consangvinitate; anume astfel

trebuie să se întîmple, precizează Hotman, "doar în virtutea legii imuabile a regatului (*solum virtute legis immutabilis regni*)"[1], aceasta fiind cea de a treia lege fundamentală.

Rezultă din această răsturnare de opinii că principiile date, mai întîi prezentate ca intangibile de către catolici şi protestanţi, nu sînt în ochii lor chiar aşa, deoarece şi unii şi alţii, îmbrăcînd cojocul pe dos, se servesc de ele ca de argumente politice după cum le convine — o teorie nu se erijează în "principiu" decît în măsura în care ea este independentă de conjuncturile şi de avantajele de moment.

Două evenimente legate unul de altul au loc între luna mai 1588 (pe data de 12, baricadele pariziene îl forţează pe Henric III să părăsească oraşul) şi august 1589. Primul este asasinarea celor doi Guise; ducele Henric şi fratele său, Ludovic, cardinal de Guise, sînt executaţi la Blois între 23 şi 24 decembrie 1588, din ordinul regelui. Acesta din urmă îşi pierde definitiv autoritatea şi credibilitatea. Desemnat drept tiran, trădător al stărilor generale şi al Bisericii, în calitate de ucigaş sacrilegiu al unui principe al Bisericii, regele este declarat lipsit de coroană, la 7 ianuarie 1589, de Sorbona, care îi dezleagă pe supuşi de jurămîntul de obedienţă. Parlamentul ratifică decizia. Redus la starea de duşman public, de persoană privată, regele nu mai este la adăpostul funcţiei sale — oricine ar putea să atenteze la viaţa sa de criminal de drept comun. În mai, papa îl loveşte pe Henric III cu excomunicarea; viaţa regelui nu a fost niciodată într-un pericol mai mare. Pe data de 1 august 1589, dominicanul Jacques Clément îl răneşte mortal pe ultimul dintre Valois care, înainte de a muri, are exact răgazul de a-l desemna pe Henric de Navarra ca succesor. Este cea de a doua turnantă a istoriei Franţei în aceşti ani tulburi. Pentru unii, este vorba de un regicid; pentru alţii, de un tiranicid. Numeroase broşuri, în special de partea catolică, discută despre pericolele la care se expun statul şi Biserica Catolică.

---

1. Hotman, *Francogallia: nunc quartum ab autore recognita, & praeter alias acceßiones, sex novis capitibus aucta*, Francofurdi, apud heredes Andreae Wecheli, 1586, ch. 25 (unul dintre capitolele noi inserate în această a patra ediţie), p. 193, urmînd părerea lui Jean de Terre-Rouge (jurist francez din secolul al XV-lea); a se vedea André Lemaire, *Les lois fondamentales de la Monarchie de France d'après les théoreticiens de lancien régime*, Paris, 1907, p. 99, şi precizările lui Giesey şi Salmon în ediţia lor citată a *Francogallia*, 1972, pp. 100-102.

"Dreptul şi maiestatea poporului"

Tratatul cel mai reprezentativ al Ligii Catolice este opera unui număr de intelectuali, jurişti, teologi. Publicat anonim, este redactat de un predicator de mare anvergură, redutabilul Jean Boucher: "Patru cărţi despre dreapta abdicare a lui Henric III" (*De justa Henrici tertii abdicatione e Francorum regno*, 1589)[1]. Informat despre asasinarea regelui pe cînd era pe cale să-şi încheie lucrarea, autorul reuşeşte în ultimul moment să insereze o concluzie şi o prefaţă conţinînd un elogiu la adresa gestului lui Clément. Fiecare carte dezvoltă o problematică ţinînd de originea puterii şi de dreptul la rezistenţă. Prima sarcină constă în a demonstra că dreptul de a destitui un rege este dublu; el aparţine atît bisericii, cît şi poporului, adică statului (*respublica*). Boucher apare în această pagină mai degrabă galican decît papist. Vorbind despre dreptul Bisericii, el nu vrea să lase să se înţeleagă — cum îl acuză în mod calomnios ereticii — că papa sau autorităţile ecleziastice îi pot destitui pe principi, pot schimba instituţiile unui regat, pot exercita asupra principilor "o jurisdicţie deplină şi directă ca asupra episcopilor şi oamenilor Ordinului Ecleziastic" (fol. 7 *v*). El vrea să spună că vicarul lui Christ poate în mod licit interveni în regatele creştine atunci cînd se dovedeşte că autoritatea în vigoare împiedică mîntuirea poporului prin erezie, prin schismă sau prin alte păcate grave. În acest caz Biserica, dacă admonestările se dovedesc a fi inutile, îl poate destitui pe rege, dezlegîndu-i pe supuşi de jurămîntul de fidelitate. După Biserică, poporul este cel în drept să destituie suveranul, deoarece anume poporului îi aparţine suveranitatea şi facultatea de a-şi alege regii; alegerea este superioară dreptului ereditar (fol. 18 *v*). Prin popor, trebuie să înţelegem notabilii şi senatorii care se disting graţie autorităţii virtuţii lor. A vorbi despre

1. Paris, la Nicolas Nivelle. A se vedea Charles Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841 (1971), pp. 88-99; cf. Frederic J. Baumgartner, *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*, Geneva, 1976; Isabelle Bouvignies, "La résistance comme cadre de la mutation théologico-politique du droit", în *Le droit de résistance*, 1999, pp. 105-138; *Id.*, "Monarchomachie: tyrannicide où droit de résistance?", în *Tolérance et réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, ed. Nicolas Piquet et Ghislain Waterlot, Paris, Montreal, 1999, pp. 71-98, despre diferenţa dintre hughenoţi şi membrii Ligii Catolice referitor la acest subiect.

popor e ca şi cum ai vorbi despre republică sau despre regat, în sensul în care dreptul poporului este superior dreptului regelui. Chiar dacă regii legitimi au autoritatea supremă, "dreptul şi maiestatea poporului şi a statului" rămîne la principi atît timp cît ei sînt integri (fol. 12). Regalitatea nu este un fapt al naturii, ci al oamenilor, liberi prin natură, consimţînd să-i încredinţeze unui singur om puterea politică (*politica potestas*) pe care ei o deţin într-un mod nemijlocit. La toate acestea Boucher adaugă o remarcă importantă făcînd trimitere la Sfînta Scriptură: după ce a constituit regii, poporul sau statul îşi păstrează asupra acestora puterea şi maiestatea (*potestas ac majestas*), chiar dacă unii afirmă contrariul, respectiv că poporul, odată regele constituit, îşi pierde şi se leapădă completamente de suveranitatea sa (*majestas*, fol. 19 *r-v*). Autorul se explică, evocînd pactul pe care poporul şi regele l-au stipulat cu Dumnezeu. După modelul contractelor (*contractibus*) dintre particulari, regele are dreptul de a-şi obliga supuşii să-şi păstreze credinţa jurată lui Dumnezeu şi faţă de aproapele său; la fel, poporul are obligaţia de a-l constrînge pe rege la respectarea pactului pe care l-a stipulat cu Dumnezeu. Lucrul acesta este atît de adevărat, încît poporul are puterea de viaţă şi de moarte asupra regelui, dacă acesta din urmă nu-şi îndeplineşte datoriile. Dacă nu ar fi anume aşa, nu ar mai exista religie în mai multe ţări; cum se întîmplă în Anglia, care este pe cale de a experimenta nenorocirea "de a tolera un rege duşman al adevăratei pietăţi".

Contractul mutual şi dreptul la destituire

Faptul că poporul are tot dreptul de a se opune unui rege nelegiuit este un principiu demonstrat de numeroase exemple istorice care abundă în toate ţările Europei. Boucher supralicitează afirmînd că pînă şi războiul este drept atunci cînd este dus împotriva unui rege care asupreşte religia. "Prin forţa contractului cu Dumnezeu, poporul este obligat de a-l constrînge pe rege recurgînd la arme." Acest adevăr este cu atît mai convingător, cu cît este vorba de Franţa lui Henric III. Boucher îşi consacră cea de a doua carte celor zece motive pe care le are Biserica pentru a-l destitui pe rege. El recunoaşte că regele se face vinovat de zece crime grave: este sperjur, asasin şi paricid, ucigaş, uneltitor de erezii, schismatic, simoniac, sacrileg, magician, nelegiuit

şi dat anatemei, adică lovit de excomunicare (fol. 127 *v* - 130 *v*). Cea de a treia carte dezvoltă cele opt cauze legitime pe care le are statul de a-l destitui pe Henric III, "deoarece a violat credinţa publică, a lezat maiestatea regatului şi a stărilor generale, a risipit averea publică; deoarece este tiran, incapabil de a domni, ipocrit, dedat unor vicii infame şi, în fine, condamnat mai mult de o dată de propria sa mărturie" (fol. 140). Toţi autorii, de la Cicero la sfîntul Cyrille din Alexandria, subliniază într-un glas că "credinţa publică constituie liantul fundamental al oricărei societăţi umane" (fol. 144). Cuvîntul dat este temelia prieteniei; cu atît mai mult, "credinţa publică este indispensabilă în cazul unui rege, care fără aceasta nu poate fi rege". Acest lucru depinde de contractul mutual (*ex mutuo contractu*) prin care regele şi poporul se angajează reciproc. Promisiunea mutuală este deosebit de importantă: în timp ce poporul îi conferă principelui puterea absolută (*summum imperium*), rugîndu-l să facă uz de ea pentru binele public, principele "îşi dă cuvîntul de rege" că-şi va ţine promisiunea. Anume aici se află sursa suveranităţii. Or, Henric III, ale cărui sperjururi sînt de nenumărat, nu şi-a ţinut promisiunile decît în raport cu ereticii. În plus, el se face vinovat de crimă de lezmaiestate şi se expune rigorilor *Lex Julia majestatis*.

Cum poate fi un rege vinovat de lezmaiestate, un delict care-l vizează personal? Într-unul dintre cele mai interesante capitole, Boucher lămureşte că orice *majestas* a regatului rezidă în ordine şi adunări (*comitia*), adică în stările generale. Iată de ce cel care aduce atingere stărilor generale se face vinovat de lezarea maiestăţii publice. În tradiţia lui Gaule, adunarea stărilor generale se reuneşte pe 1 mai pentru a încheia decretele (*placita*). De unde şi vine expresia: *Tale enim est nostrum placitum*, traducerea corectă fiind "aceasta este hotărîrea noastră". Dar anumiţi legişti foarte complezenţi la adresa puterii au vrut să traducă şi să impună expresia: "Aceasta-i plăcerea noastră", ceea ce constituie "o versiune franceză tiranică" care "le-a deschis regilor o fereastră cu adevărat mare către tiranie" (fol. 154 *v*). Or, Henric III se face vinovat de numeroase crime împotriva stărilor generale, în special prin asasinarea ducelui de Guise, pe care stările generale îl considerau "public ca un părinte al patriei". Cu toate acestea, respectiva crimă e mai nimic în comparaţie cu cea de care este acuzat, crima de tiranie.

Tirania

Boucher se delectează citînd numeroase surse pentru a descrie mai întîi tirania, apoi tiranul, pe care nimeni nu-l poate incarna mai bine decît Henric III. Cert este că tiranul, de orice specie ar fi, prin uzurpare sau *ex parte exercitii*, trebuie expulzat din stat. Cît despre faptul dacă este licit de a-l ucide, problema este ceva mai gravă. Majoritatea autorilor profani, inclusiv Cicero, evocă numeroase tiraniciduri pentru a pune capăt regimului de tiranie (fol. 166 *r-v*). Cît despre teologi, aceştia fac o distincţie triplă. A) Prima vizează tiranul, respectiv dacă acesta este un invadator care face uz de o putere nedreaptă sau dacă este dotat cu o autoritate legitimă. B) Cea de a doua vizează puterea tiranului: dacă acesta o foloseşte împotriva particularilor sau pentru binele comun; dacă face uz de ea împotriva religiei şi contra statului, el devine duşman public. C) Cea de a treia se referă la facultatea de a ucide (*potestas occidendi*), care poate fi atît publică, cît şi privată. A) În opinia lui Boucher, este licit a-l omorî pe uzurpatorul puterii; dacă recursul la forţă este întotdeauna licit împotriva hoţului care intră noaptea la particulari, cu atît mai mult va fi licit a-l ucide pe cel care invadează republica pentru a pune mîna pe putere sau pentru a semăna răzmeriţă prin comploturi. Noi avem în epoca noastră, scrie Boucher, exemple de "tirani faimoşi, cum ar fi Coligny în Franţa şi Guillaume d'Orange în Ţările de Jos, care au fost stîrpiţi, primul din ordinul lui Carol IX, cel de al doilea, din porunca lui Filip al Spaniei" (fol. 168). B) Cît despre tiranul a cărui putere este legitimă şi care în consecinţă nu poate fi considerat drept un "duşman public", particularilor nu le este în mod cert permis de a-l ucide, nici de a-l destitui, cel puţin dacă o judecată publică nu ia această decizie. Împotriva persoanei sacre a regelui, singurul remediu este de a recurge la autoritatea superioară a statului sau la mila lui Dumnezeu. Anume în acest sens trebuie înţeles decretul celei de a XV-a Sesiuni a Conciliului de la Constanţa (*Quilibet tyrannus*). C) Dar dacă un asemenea tiran îşi exercită puterea împotriva religiei şi a patriei, atunci statul îl poate ucide (*hunc occidere respublica possit*), ca şi cum ar fi vorba de o fiară feroce ce ameninţă securitatea publică. Într-adevăr, atunci cînd un stat consideră că tiranul este un

duşman public, orice particular are permisiunea de a-l ucide (fol. 170). Boucher nu recurge în cazul dat la noţiunea bartoliană a tiranului manifest, dar citează alte numeroase surse, în sprijinul tezei sale, cea a lui John de Salisbury, din *Polycraticus*, pe care autorii protestanţi nu au utilizat-o, texte de Gerson, Buchanan, Bodin etc. El se ia mai ales de tiranul opresor al religiei şi al patriei, pe care-l consideră ca fiind mai periculos şi mai manifest decît uzurpatorul.

Dacă statul are puterea de a se opune tiranului, cu atît mai mult Biserica dispune de acest drept, deoarece ungerea sacerdotală este superioară ungerii la domnie (fol. 176 *v*).

Tirania lui Henric III

De la teorie, Boucher trece la practică de îndată ce-i aplică regelui domnind caracteristicile unui tiran autentic, a căror listă exhaustivă o dă în continuare. Henric III este în primul rînd un uzurpator, deoarece şi-a otrăvit ("nu suflu nici un cuvînt despre şiretlicul său") fratele Carol pentru a accede la coroană; dar cel ce accede la tron prin paricid (regicid) va fi la rîndu-i victimă a unui paricid. Apoi, el este tiran din mai multe motive: este nelegiuit, "iar regele nelegiuit este un tiran", conform unei constatări a papei Clement V (cartea 8, cap. 2); el contravine legilor şi guvernează în funcţie de capriciile sale; el asupreşte religia, patria şi pe cei săraci, avînd grijă doar de avantajele sale personale; el impune taxe peste măsură; el face uz de averea publică în exclusivitate în folosul său; el asupreşte justiţia, acordînd libertate criminalilor celor mai periculoşi, dînd bani ereticilor şi aruncîndu-i în închisori pe inocenţi; el îi dispreţuieşte pe cei mai demni servitori ai patriei, principi sau prelaţi, consilieri sau parlamentari; el umileşte toată lumea cu insulte, persoane publice şi private; el le poartă ură celor ce-i spun adevărul; el unelteşte la ruinarea statului: el l-a asasinat pe părintele patriei, ducele de Guise; el îi execută, apelînd la ucigaşi plătiţi, pe cei mai buni fii ai patriei, urmînd sfatul lui Machiavelli; el îşi bate joc de ofensele aduse lui Dumnezeu, dar îi pedepseşte sever pe cei care îl ofensează pe rege; el asmuţă familiile nobile, cum a făcut-o cu Bourbonii şi Guise-ii, pentru a juca rolul de arbitru; el le-a încredinţat guvernarea provinciilor unor oameni sceleraţi, cum ar fi Epernon şi fratele acestuia, La Valette; el

este temător şi pradă halucinaţiilor; el consideră de datoria sa să imite gesturile unor tirani ca Abimelec care, pentru a domni, şi-a ucis fraţii, sau ca Herod, Sylla, Nero şi atîţia alţii.

În concluzie, situaţia este într-atît de critică, încît trebuie să se acţioneze imediat pentru a preveni manevrele tiranului, fără a mai aştepta decizia autorităţii superioare, adică a stărilor generale. "La fel cum rapiditatea este necesară pe timp de război, ea este firească în războiul împotriva tiranului." (fol. 225 *v*) Punerea mîinilor pe arme, care se impune împotriva tiranului, este "defensivă, nu ofensivă", deoarece acesta din urmă este un agresor. Este drept de a şterge numele lui Henric şi cuvintele *"Et rege nostro"* din canonul liturghiei, chiar dacă trebuie să continuăm a ne ruga pentru necredincioşi în particular şi pentru eretici în public. Condamnarea lui Henric III este ireversibilă, cum o demonstrează jurămîntul sfintei Ligi Catolice şi mai ales Bula de excomunicare de la Sixte-Quint. În consecinţă, "Henricianii sau partizanii lui Henric" trebuie să-l abandoneze pe rege, la fel cum catolicii trebuie să se îndepărteze de oamenii excomunicaţi. Această cerinţă devine un ordin intimat ecleziaştilor care aderă la facţiunea lui Henric. La fel, Boucher face apel la nobilime, la ordinul senatorial şi la "ordinul plebei", pentru ca aceştia să-l lase pe vinovat în plata domnului. Dar iată că destinul se împlineşte "în timp ce scriam aceste lucruri": un iacobin, "într-un fel admirabil", tocmai îl omorîse pe rege. Acest tînăr călugăr de 23 de ani nu are decît un ideal: "Trebuie ucişi tiranii care asupresc religia, şi împreună cu ei, susţinătorii lor politici" (fol. 282). Totuşi, acest semn providenţial nu este încă suficient pentru a garanta restauraţia bisericii şi a statului, deoarece există un alt Henric care, excomunicat ca şi precedentul, a căzut în erezie; trebuie să terminăm şi cu acesta!

Este remarcabil faptul că în ceea ce priveşte tema tiraniei, teoriile hughenoţilor şi ale papiştilor converg, în ciuda utilizării pe care fiecare tabără o face urmărindu-şi propriile scopuri, şi în pofida autorităţii pe care ultimii o atribuie Bisericii Romane. Fie că se vorbeşte de teoria contractului sau de dublul aspect al tiraniei, *ex defectu tituli* sau *ex parte exercitii*, analogia celor două gîndiri pare a prima asupra diferenţelor. Şi unii şi alţii sînt îndatoraţi aceleiaşi tradiţii juridice, teologice şi politice.

1590: «Despre autoritatea statului creştin contra impietăţii regilor»

În 1590, o altă carte anonimă reia acelaşi subiect, în siajul tratatului lui Boucher. Aceasta se ia de Henric de Navarra, eretic şi nelegiuit: *De justa reipublicae christianae in Reges impios authoritate, justissimaque catholicorum ad Henricum Navarrenum et quemcumque haereticum a regno Galliae repellendum confœderatione* (Paris, G. Bichon)[1]. Atribuită cînd membrului Ligii Catolice Guillaume Rose, episcop de Senlis, cînd scoţianului William Raynolds, respectiv altor autori, această carte reafirmă cu vigoare că poporul este depozitarul suveranităţii atît prin natura sa, cît şi prin voinţa lui Dumnezeu.

Niciodată poporul n-a renunţat la puterea sa de a schimba guvernarea în funcţie de necesităţi şi de circumstanţe (p. 10). Anume natura raţională a omului este cea care primează în formarea societăţilor, în timp ce prin voinţa şi consimţămîntul indivizilor republica îşi organizează justiţia, ordinea civilă şi guvernarea politică. Societatea creştină trebuie să vegheze la păstrarea religiei catolice la adăpost de contaminările păgîne, ale căror purtătoare sînt atît religia luterană, cît şi cea calvinistă. Henric de Navarra este un eretic cu atît mai periculos, cu cît este un duşman al adevăraţilor francezi, fie că aceştia aparţin clerului, nobilimii sau burgheziei. În plus, el pretinde a introduce libertatea religiei (*libertas religionis*), o noutate extrem de periculoasă pentru Franţa (p. 277). El nu poate în nici un caz să devină "un rege foarte creştin" din cauza excomunicării sale, care-l exclude din comunitatea creştină, dar şi de la succesiunea tronului. Adevăraţii catolici trebuie să se opună ereticului, punînd mîna pe arme şi îndreptîndu-le împotriva tiranului. Altminteri, înşişi protestanţii

1. Cf. Labitte, 1841, p. 295-304; a se vedea J.H.M. Salmon, «An Alternative Theory of Popular Resistance: Buchanan, Rossaeus and Locke», *op. cit.*, care se găsesc de asemenea în *Diritto e potere nella storia europea, Attin Onore di B.Paradisi, op.cit.*, p. 823-850; cf. Orest Ranum, «The French Ritual of Tyrannicide in the Late Sixteenth Century», *Sixteenth Century Journal*, 11, 1980, p. 63 ş.u.

împărtăşesc "opinia detestabilă (*furiosa*)" că "în tot cazul, un adevărat tiran poate fi ucis pe bună dreptate (*jure et recte*) de către o persoană privată". În opinia lor, "tirani" sînt "regii creştini ostili Evangheliei". Iată de ce ei au aplaudat la asasinarea ducelui de Guise şi a reginei Maria Stuart. Autorul respinge anumite teorii eronate ale protestanţilor, cum ar fi cea răspîndită de Buchanan, totodată admiţînd că, în materie de tiranicid, opiniile lor nu sînt completamente false. Dacă este adevărată deosebirea dintre un tiran *ex parte exercitii* de un tiran *ex defectu tituli* — pe care oricine este în drept de a-l omorî nepedepsit, toată lumea cade de acord în acest sens —, autorul aduce două precizări în ce priveşte tiranul *ex exercitio*. Într-adevăr, pentru ca un particular să fie autorizat de a-l ucide sînt obligatorii două condiţii prealabile şi necesare: *a)* voinţa republicii care decide, pe baza unei raţiuni sigure şi evidente, că nu mai trebuie să ascultăm de rege, ci că urmează să-i rezistăm ca unui tiran; *b)* sentinţa de destituire a regelui tiranic emisă de Biserică (pp. 394-395). Nu există un exemplu mai bun decît gestul "eroic şi aproape divin" al lui Jacques Clément, care trebuie glorificat în pofida opiniei calomniatorilor, a "Politicienilor doar cu numele, iar în fapt, a calviniştilor şi ateilor" (p. 589). Pentru a face acest lucru, trebuie ca toată lumea, simpli supuşi şi nobili, să se reunească în Liga Catolică, singura ce-i poate apăra pe francezi împotriva acţiunilor secrete ale hughenoţilor care urăsc aristocraţia şi care vizează instaurarea unei republici populare după modelul Republicii Elveţiene (p. 521).

1596: Grégoire (cca 1540 - cca 1597)

şi noua sa noţiune a tiraniei

Profesor de drept la Cahors, Toulouse şi la Pont-à-Mousson, Pierre Grégoire, zis şi Gregorius Tolosanus, este un catolic moderat care, în timpul războaielor civile, a ştiut să se ţină la egală depărtare de reformaţi, de membrii Ligii Catolice şi de iezuiţi. El se interesează de problema tiraniei şi a tiranicidului dintr-un punct de vedere juridic şi istoric, după ce va fi asimilat lecţia lui Bodin, fără a-l imita totuşi pe acesta.

Împotriva tiranicidului

Într-o parte a monumentalei sale *Syntagma juris civilis* (Lyon, A. Gryphius, 1582)[1], Grégoire se întreabă "dacă este licit a ucide sau a izgoni tiranul principe sau Domnitor". Autorul cercetează relaţiile de fidelitate care îi leagă reciproc pe vasal şi pe suzeran, precum şi crima de trădare, de care şi unul şi altul se poate face vinovat dacă nu mai fac faţă angajamentelor respective. Printre sursele alese, Grégoire pare să adere la decizia Conciliului de la Constanţa referitoare la tiranicid: *Quilibet tyrannus*. El refuză, aşadar, orice legitimitate tiranicidului şi le încredinţează decizia unei eventuale destituiri a regelui stărilor generale şi suveranului pontif, consultat în calitate de autoritate superioară[2]. Grégoire compătimeşte, "în aceste vremuri deosebit de triste", condiţia mizerabilă a principilor care, oricît de puţin riguroşi ar fi în represiunea crimelor, îşi atrag ura răufăcătorilor, punîndu-şi astfel viaţa în pericol. Aceste vremuri sînt cu atît mai mizerabile, cu cît "supuşii vor din proprie iniţiativă să-l domine pe rege, să-l supună, şi nu să se supună regelui". Această "democraţie", pe care ei pretind s-o constituie pe locul "monarhiei", este "mai rea decît domnia spartanilor, în care eforul putea în mod legal să-l arunce pe rege în închisoare". Totuşi, ţine de competenţa oamenilor particulari să-şi aroge autoritatea ce-i revine magistratului: "Altele sînt remediile prin care, salvgardînd persoana seniorului, se poate elibera de tirania şi de despotismul (*dominio*) stăpînului rău"[3]. "Nu e cazul să urmăm exemplele de tiranicizi"

1. Utilizăm aici ediţia *Syntagma Juris Universi, atque legum pene omnium gentium, et rerum publicarum, praecipuarum, in très partes digestum*, Aureliae Allobrogum, Philippus Albert, 1611. La p. 124 (cartea VI, cap. 20), se găseşte "Anacephalœosis eorum, quae ingratitudinem excusant vassallorum, & culpabilem et ingratum reddunt dominum". — Cf. Edmond Joucla, *Les doctrines politiques de Grégoire de Toulouse*, Toulouse, 1889; Claude Collot, *L'école doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson (Pierre Grégoire de Toulouse et Guillaume Barclay). Fin du XVIe siècle*, Paris, 1865.

2. *Syntagma* I, VI, 20, p. 124, a se vedea D. Quaglioni, "Tirannide et tirannicidio nel tardo Cinquecento francese: l'«Anacephalaeosis» di Pierre Grégoire detto il Tolosano (1540-1597)", *Il pensiero politico*, 16, 1983, p. 351.

3. Grégoire, *Syntagma*, p. 125. Cf. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, 1992, p. 272. Am tradus *dominium* prin despotism.

ale căror fapte sînt proslăvite de autorii antici, deoarece s-a recurs la acest remediu într-o epocă revolută şi într-o societate fără constrîngeri (*libera*), nefiind supusă regelui. După ce va fi consultat istoriile străvechi şi va fi reflectat la cazul Franţei contemporane, autorul rămîne convins că remediul războaielor civile trebuie căutat în moderaţie, legitimitate şi legalitate.

Numele tiranului

Grégoire se angajează a-i reda strălucire blazonului monarhiei, în momentul în care urcarea pe tron a lui Henric IV pare a fi reaprins în inimile tuturor fancezilor moderaţi speranţa unei restauraţii a valorilor tradiţionale, care constituie temelia instituţiilor statului. Anume aceasta este speranţa pe care încearcă s-o răspîndească, înainte chiar ca Henric de Navarra să-i succeadă ultimului Valois, autorul anonim al cărţii intitulate *Le Restaurateur de l'Estat François*[1]. El îşi adresează mesajul de pace sub forma unui "avertisment tuturor francezilor în general, şi fiecărei stări generale în particular, precum şi Maiestăţii sale, pentru a rezolva treburile statului şi tulburările vremurilor noastre". Printre aceşti francezi convinşi că menţinerea instituţiilor constituie singura garanţie a supravieţuirii statului, Grégoire îşi face cunoscute opiniile de teoretician politic moderat printr-un tratat, *De republica libri sex et viginti* (Pont-à-Mousson), pe care-l publică în 1596, atunci cînd regele Bourbon a avansat de-a binelea în opera sa de "restaurator".

Grégoire se concentrează "asupra numelui tiranului" pentru a propune o nouă interpretare. Aderînd la opinia tradiţională ce autorizează rezistenţa faţă cu un tiran prin uzurpare, *ex defectu tituli*, Grégoire se arată foarte prudent atunci cînd este vorba de un suveran legitim, *ex parte exercitii*, chiar şi atunci cînd acesta din urmă îşi administrează puterea într-o manieră atît de abominabilă, încît poate trece drept tiran. La acest capitol, el nu este de acord cu Aristotel, nici cu cei care-i calcă pe urme, care îi consideră "tirani răi (*tyrannos reprobos*)" pe "toţi cei care guvernează în pofida poporului (*invito populo*)".

1. *Où sont traittees plusieurs notables questions, sur les Polices, la Justice et la Religion*, s.l., 1588.

> Într-adevăr, dacă acesta era cazul, nu ar fi existat niciodată domnii care să se fi chemat "monarhie". De fapt, ceea ce depinde de bunul-plac (*arbitrium*) al poporului nu trebuie să se numească nici domnie, nici monarhie, ci democraţie, formă de guvernămînt în care puterea supremă nu este în mîinile principelui, ci în mîinile poporului. În mod cert, nu se poate nega faptul că cel care nu respectă legile naturale şi legile divine şi care acţionează împotriva acestora este un tiran; dar nu este acelaşi lucru în cazul celui ce acţionează contra legilor politice şi civile. La fel, noi nu contestăm faptul că poporul îşi poate alege regele, atunci cînd este liber şi nu supus, şi că poate să se supună regelui; dar contestăm faptul că toţi cei ce-şi exercită autoritatea (*imperantem*) împotriva voinţei poporului sînt tirani[1].

Opus ideii conform căreia consimţămîntul poporului este necesar pentru legitimarea autorităţii monarhului, Grégoire se ridică împotriva opiniei "monarcomahilor" ce pare a se răspîndi şi a se impune atît în tabăra hughenoţilor, cît şi în tabăra papiştilor. Mai ales împotriva acestora din urmă, fie că se numesc Boucher, sau Rose, sau Raynolds, Grégoire atrage atenţia savanţilor responsabili de treburile publice.

> Noi admitem totodată că cel care se debarasează (*obtruncat*) de regele legitim şi de succesorii săi de drept prin înşelăciune, prin lipsă de loialitate, printr-un război nedrept, printr-o rebeliune sau alte fraude sau prin violenţă, este demn de numele de tiran. Dimpotrivă, cel care supune poporul agresiv şi violent (*offendentes populos vel injurantes*) printr-un război drept sau prin alte mijloace legitime, şi-l pune în jug, nu cred că trebuie numit tiran, ci stăpîn drept, senior drept, rege drept, chiar dacă el guvernează în pofida supuşilor săi. (*ibid.*)

---

1. Gregorius Tolosanus, *De republica libri sex et viginti in duos tomos distincti*, Pontimussani, 1596, I, VI, 18, fol. 354 (*"Si hoc verum esset, nullum esset aut fuisset regnum quod monarchiae nomen habuerit..."*), citat de Quaglioni, 1992, p. 263. Cf. Luigi Gambino, *Il* De republica *di Pierre Grégoire. Ordine politico e monarchi nella Francia di fine Cinquecento*, Milano, 1978, pp. 45-46.

Necesitatea, pe care o exprimă oameni ca Grégoire, de a vedea restaurată o autoritate solidă în regatul sfîşiat, o autoritate de felul celei încarnate de Francisc I sau Henric II, corespundea exigenţei unei reconcilieri interne şi unei împăcări cu Spania, pe care doar un rege puternic le putea obţine; un rege ce şi-ar impune voinţa pacificatoare diferitelor facţiuni, un rege victorios pe cîmpul de bătălie. Nu sînt nişte visuri deşarte, ci speranţe cît se poate de realiste, pe care Henric IV este pe punctul de a le concretiza. Cu toate acestea, ideile referitoare la tiranie şi la tiranicid nu se lasă îmblînzite. Ele îşi urmează calea: ba inflamează spiritele fanatice, ba inspiră gînditorii binevoitori în Franţa şi aiurea, în special în Spania.

1599: Mariana (1535-1624)

Juan de Mariana este o figură marcantă a gîndirii politice a iezuiţilor. Ca istoric (*Historia de rebus Hispaniae*, publicată la Toledo între 1592 şi 1605), Mariana se interesează cu pasiune de principiile politice fundamentale ale statului, cărora le consacră un tratat, *De rege et regis institutione* (Toleti, P. Rodericus, 1599), destinat tînărului principe Filip, viitorul Filip III. De la primele capitole, Mariana abordează problema tiraniei ca pericolul cel mai redutabil pentru un principe în exerciţiul puterii. În acelaşi timp, el dezvoltă concepţia sa despre starea naturală şi despre organizarea societăţii.

Starea naturală şi pactul societăţii

Omul, care "prin natura sa este un animal sociabil (*sociabile*)", trăia "la origini ca animalele care rătăcesc fără adăpost". "Felul său de viaţă era liniştit, fără preocupări grave." "Nu exista nici escrocheria, nici minciuna", şi "nici un sunet de război nu tulbura această viaţă liniştită", pînă-n momentul în care "o avariţie sordidă şi insaţiabilă a perturbat această bunăstare divină"[1]. Pentru a se proteja împotriva pericolelor exterioare, oamenii sfîrşesc prin a se uni şi a forma grupuri avînd

1. Mariana, *De Rege et Regis institutione libri III, Ad Philippum III. Hispaniae Regem Catholicum*, Moguntiae, Balthasar Lippius, 1605, lib. I, cap. I, pp. 12-13; "divina beneficia"

interese şi scopuri comune. Formele vieţii asociative se dezvoltă în virtutea unui pact de reciprocitate (*mutuum fœdus societatis*)[1], prin care oamenii le conferă unor reprezentanţi ai lor puterea de a comanda. Într-o primă perioadă, valorile morale sînt cele ce determină alegerea conducătorului, în persoana unui înţelept sau a unui preot, apoi a unui suveran, care capătă funcţii regale. Într-o a doua perioadă, apare legea scrisă ce se impune pentru a pune frîu răutăţii oamenilor şi a defini limitele puterii regelui. În cea de a treia perioadă ajung la putere indivizii ambiţioşi, în detrimentul poporului liber, a cărui putere legitimă o uzurpă şi pe care-l supun prin dorinţa lor de a domina. Dacă monarhia pare să se fi impus ca forma de guvernămînt cea mai conformă cu legile naturale, ea nu este singura valabilă, deoarece forma democratică prezintă, la rîndu-i, anumite avantaje. Nu-i mai puţin adevărat că monarhia rămîne forma cea mai stabilă a puterii din cauza vechimii sale şi graţie faptului că centralizează puterea. Sistemul ereditar, în plus, este preferabil sistemului electiv dat fiind că asigură o anumită continuitate a liniei politice şi a nivelului moral al succesorilor, în special deoarece "defectele unui principe pot fi corectate încă din vîrsta cea mai fragedă printr-o educaţie aleasă" (p. 34).

Regele nu este *"legibus solutus"*

Urmînd opinia împărtăşită de alţi teoreticieni iezuiţi ai epocii sale, Mariana îşi întemeiază argumentele pe ideea de contract ce susţine formarea societăţii. Dacă se admite că regele este superior tuturor supuşilor, suveranitatea nu este fără limite, deoarece regele nu este scutit de respectarea legilor (*"Princeps non est legibus solutus"*, cap. IX),

---

devin "los beneficios de la naturaleza", în trad. spaniolă, în *Obras del Padre Juan de Mariana* (Bibliotheca de Autores Españoles, 31), 2, Madrid, 1872, p. 467. A se vedea Mariana, *La dignidad real y la education del rey*, ed. Luis Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981. Joao Quartim de Moraes, *A justificaçao do tiranicídio no pensamento proto-liberal de Juan de Mariana*, Campinas, 1993; Pedro Jiménez Guijarro, *Juan de Mariana (1535-1624)*, Madrid, 1997; Henry Méchoulan, *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du XVIIe siècle*, Paris, 1985; *Id.*, "Rivadeneira et Mariana: deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel", *Corpus*, nr. 31, 1997, pp. 9-30.

1. Mariana, *De Rege*, 1605, p. 16. A se vedea G.Nicoletti, *Sul diritto di resistenza*, Milano, 1960, pp. 69-120.

cu atît mai mult cu cît nu este deasupra dreptului divin şi a dreptului natural, nici deasupra legilor fundamentale. Acestor legi le aparţin legile ce reglementează succesiunea la tron, legile fiscale şi legile vizînd forma de religie; este vorba, în cazul dat, de legile dictate prin voinţa întregii republici (*universae reipublicae*). Regele trebuie să asculte de legi fără a avea măcar dreptul de a le modifica (p. 81), deoarece "puterea monarhică (*regia potestas*), dacă este legitimă, îşi trage originea de la cetăţeni" (p. 69). Comunitatea are o putere şi mai mare, atunci cînd reprezentanţii săi, reuniţi în adunare, împărtăşesc o opinie unanimă (p. 70). În asemenea cazuri, "autoritatea republicii este superioară celei a principelui" (p. 72). O atare superioritate este dată peste cap atunci cînd principele depăşeşte limitele puterii sale. Spartanii încredinţaseră eforilor funcţia de a împiedica prevaricaţiunile regilor; în Spania contemporană această sarcină le revine episcopilor, care sînt "nu doar conducătorii bisericii, dar şi primele persoane în stat, comparabile cu principii" (p. 76). Mariana concepe un stat clerical, unde episcopii exercită funcţia de magistraţi, deoarece ei sînt mai competenţi decît aceştia din urmă în problemele religioase. În consecinţă, autorul retrage regelui orice competenţă în domeniul religios (*"De religione nihil princeps statuat"*, cap. X).

Procedura împotriva tiranului

Mariana reia distincţia tradiţională dintre tiranul prin uzurpare, care a pus mîna pe putere prin forţă, şi principele legitim, pe care avariţia, destrăbălarea şi cruzimea l-au transformat în tiran. Cît despre uzurpator, "teologii şi filozofii[1] cad de acord" în a-l priva atît de viaţă, cît şi de principat, la fel cum este omorît un duşman public, fără proces, nici aprobare publică. În revanşă, "dacă principele deţine puterea în

1. Mariana se gîndeşte la sfîntul Toma (a se vedea în special *Scriptum super librum Sententiarum P. Lombardi*, II, dist. 44, qu. 2, art. 2; cf. S. Tommaso, *Scritti politici*, ed. A. Passerin D'Entrèves *et al.*, Milano, 1985, pp. 166-169) şi, probabil, la scriitori ca Bartolo şi Salutati; Mariana a putut de asemenea să se servească de vechiul Cod spaniol, *Las Siete Partidas*, promulgat în 1348 (cf. II, I, 10, ed. Samuel Parsons Scott, Chicago, 1931, pp. 274-275); cf. Guenter Lewy, *Constitutionalism and Statecraft during the "Golden Age" of Spain. A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.*, Geneva, 1960, p. 68.

urma unui consimţământ popular sau a dreptului ereditar, trebuie să suportăm viciile şi dorinţele sale", cel puţin într-un prim moment, dat fiind că orice schimbare a principelui poate antrena nenorociri mai grave. "Dacă, pe de altă parte, el distruge statul, jefuieşte bunurile publice şi private, sfidează legile publice şi sfînta religie", trebuie mai întîi — dacă lucrul acesta este posibil — convocată comunitatea, consultată opinia generală (*communis sententia*). Abia apoi urmează a se proceda gradual. A) A-l admonesta mai întîi pentru ca el să-şi corecteze greşelile şi să remedieze nenorocirile pe care le-a cauzat statului. B) Dacă principele refuză, fără a lăsa nici cea mai mică speranţă de amendament, comunitatea are tot dreptul de a-l declara destituit din funcţia sa. C) Din acel moment, invocînd dreptul de apărare în virtutea autorităţii publice, se poate declara război principelui care devine astfel duşman public. Omul particular poate face acelaşi lucru, cu riscul vieţii, nepedepsit, dacă el se angajează să salveze statul. Atunci cînd este imposibil a reuni comunitatea, o atare cauză cere şi justifică reprimarea tiraniei şi a crimelor manifeste ale principelui, care striveşte valorile sacre ale patriei (*sacra patria*) şi îi atrage pe duşmani în interiorul ţării. În opinia explicită a lui Mariana, cel care atentează la viaţa unui tiran nu acţionează într-un mod nedrept, deoarece el exprimă doleanţele naţiunii (*votis publicis favens*, p. 60). În rezumat, adunarea are dreptul să-l destituie pe tiranul ce refuză a se corecta, şi chiar să-l constrîngă prin forţa armelor să abandoneze puterea. Orice cetăţean îl poate ucide nepedepsit pe cel care a fost redus la rangul de duşman public[1]. Într-adevăr, tiranul astfel recunoscut nu se deosebeşte de o fiară sălbatică, de care comunitatea are datoria de a se debarasa.

Cine este tiran?

Mariana face deosebirea între fapt şi drept. "Chestiunea faptului este una controversată: Cine trebuie, la drept vorbind, să fie considerat tiran? În conformitate cu dreptul, este clar că se permite suprimarea tiranului" (*juris in aperto, fas fore tyrannus perimere*, p. 61). Autorul nu vrea să lase acest raţionament la voia particularului sau a mulţimii:

1. Mariana, *De rege*, pp. 59-61, cf. D'Addio, 1987, p. 584.

"Cel puţin pînă ce opinia publică nu se manifestă (*nisi publica vox populi adsit*), oamenii luminaţi şi înţelepţi sînt convocaţi să-şi spună părerea (*viri eruditi et graves in consilium adhibeantur*)"[1]. Această frază pare să trădeze o anumită ezitare[2] a autorului cu privire la rolul pe care îl are *vox populi*. Mariana acordă o importanţă fundamentală comunităţii ca sursă a puterii legitime. Anume acesteia îi revine în ultimă instanţă să hotărască dacă principele este sau nu tiran. În opinia lui Mariana, principii trebuie să fie convinşi de un singur lucru: dacă ei asupresc republica, dacă se arată intolerabili prin viciile şi mîrşăveniile lor, ei pot fi ucişi nu doar pe bună dreptate, din cauza modului lor de a trăi, dar şi pot acoperi de glorie pe asasinii lor (p. 61). Frica de o atare soartă poate constitui, ea singură, o măsură de descurajare a tiraniei.

Favorabil tiranicidului

Mariana consacră cel de al cincilea capitol al cărţii sale definirii diferenţelor dintre rege şi tiran. El schiţează o listă a calităţilor şi neajunsurilor conform unei viziuni tradiţionale, ce aminteşte de fragmentele asemănătoare ale *Instituţiei principelui* de Erasm şi ale *Republicii* de Bodin. Pentru Mariana, care urmăreşte cu consecvenţă ideea sa despre originea comunitară a autorităţii politice, diferenţa capitală se situează la nivelul gestiunii puterii. Contrar regelui, tiranul face uz de puterea sa supremă pentru a asupri poporul prin forţă şi violenţă, în vederea interesului său personal, în detrimentul utilităţii publice (p. 48). Numeroase exemple de tiranie oferite de istorie îl fac să se întrebe "dacă este legitim a-l ucide pe tiran (*An tyrannum opprimere fas est*)", problemă căreia îi consacră întreg capitolul VI. Mariana nu ascunde ce gîndeşte despre tiranicidul sau regicidul Jacques Clément. Asasinul lui Henric III ar fi acţionat în acest fel deoarece i-ar fi auzit pe teologii colegiului său dominican spunînd "că, pe bună dreptate, tiranul poate fi ucis" (p. 53). Cu toate acestea, merită oare să aprobăm gestul

1. După traducerea spaniolă: "Dar noi am dori ca el [tiranul] să fie recunoscut în mod oficial şi proclamat prin autoritatea adunării şi ca această părere să fie împărtăşită de înalţi demnitari şi de eruditi" (pp. 482-483).

2. Lewy, 1960, p. 73.

tiranicidului? Mariana îşi exprimă admiraţia pentru acest act eroic comparabil cu tiranicizii de care vorbeşte istoria antică à propos de Aristogiton şi de Brutus.

> Regele Henric, al treilea purtînd acest nume, a fost ucis de mîna unui călugăr, cu un cuţit înfipt în măruntaie: crimă oribilă, dar graţie căreia principii nelegiuiţi pot întrezări pedeapsa ce-i ameninţă. Puterea unui principe nu este nimic, dacă respectul a părăsit sufletele supuşilor săi... Aşadar, trebuie să discutăm fondul acestei chestiuni: se permite oare a ucide un tiran?...
>
> Atunci cînd un număr oarecare de oameni virtuoşi găsesc în inima lor suficientă forţă pentru a apăra, cu riscul vieţii lor, mîntuirea patriei, lucrul acesta poate fi lăudat, dar nu putem ignora faptul că, în multe cazuri, cei care acţionează astfel sînt mai degrabă mînaţi de ambiţie sau de atracţia cîştigului. Cu toate acestea, atunci cînd orice speranţă a dispărut, cînd izbăvirea publică este ameninţată, cînd religia este distrusă sau persecutată, cine ar îndrăzni să pretindă că nu ar fi legitim de a-l elimina pe tiran, prin judecată sau prin arme?[1]

Autorul lămureşte cu lux de amănunte circumstanţele care l-au împins pe Clément la înfăptuirea gestului său tragic. Într-atît de bine, încît Mariana poate afirma:

> Astfel a pierit Clément, *glorie eternă a Franţei, cum a apărut pentru majoritatea (oamenilor)*, în vîrstă de 24 de ani, tînăr cu spirit simplu, corp fragil; dar un foarte mare curaj sporea forţa sufletului său[2].

1. Ed. din 1599, p. 71; trad. Michel Duchein, *Archives de l'Occident*, t. 3: *Les Temps modernes*, Paris, 1995, p. 679.

2. Cf. ediţia din Toledo, 1599, p. 69 cu ediţia din Mayence, 1605, p. 57. — În 1592, Bèze pare să-şi fi manifestat satisfacţia la adresa gestului comis de Clément pe care Dumnezeu "l-a ales într-adevăr cu mîna sa răzbunătoare în cazul celor răi, şi eliberatoare

Cuvintele sale de laudă la adresa lui Clément (cu italice), figurînd în prima ediţie, autorul a fost obligat să le suprime în următoarele[1]. Acest elogiu a avut un mare răsunet, nu doar în anturajul catolic, dar şi în cel al responsabililor politici ai statelor europene, care văd în el o apologie a tiranicidului.

Poziţia radicală a lui Mariana în problema tiranicidului i-a intrigat pe interpreţii gîndirii sale politice. O dată cu Jose-Antonio Maravall[2], s-a admis că Mariana merge mai departe decît contemporanii săi, cum ar fi Báñez şi Molina, deoarece el are în vedere cazul în care ar fi imposibil din punct de vedere material de a convoca o adunare publică pentru a decide soarta tiranului. În acest caz de urgenţă, omului particular îi revine datoria de a-şi sacrifica viaţa pentru salvarea comunităţii: el poate, şi chiar trebuie, să-l ucidă pe tiran.

Avînd grijă de a fi cît mai coerent, Mariana manifestă anumite rezerve la adresa celui de al XV-lea decret al Conciliului de la Constanţa, care respinsese legitimitatea tiranicidului. Mariana îşi justifică poziţia printr-o raţiune formală: "Nu găsesc nici o dovadă că acest decret ar fi fost aprobat de către pontiful roman Martin V, nici de către succesorii săi" (p. 62)[3].

Chiar dacă Mariana nu a reînnoit cu adevărat problematica de fond a tiranicidului, maniera sa de a-şi expune ideile, limpezimea şi, pe

---

în cazul celor inocenţi, pentru a fi executor întru gloria sfîntului său Nume", în *Sermons sur l'histoire de la Passion et Sepulture de nostre Seigneur Jesus Christ, descrite par les quatre Evangelistes, s. l.*, Jean le Preux, 1592, jurămîntul 9, p. 223, în care autorul, la drept vorbind, dezvoltă argumente împotriva tiranicidului.

1. Pentru o comparaţie "istorică" între cele două ediţii, a se vedea *Mémoires de Condé, sevant d'éclaircissement et de preuves à l'histoire de M. De Thou...*, 6 vol. (ed. D.-F. Secousse *et al.*), Londra, 1743, 6/3.347-353.

2. Maravall, *La philosophie politique espagnol au XVIIe siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, ed. Louis Cazes et P. Mesnard, Paris, 1955, pp. 133-135; cf. Lewy, 1960, ch. 5, "Resistance to tyranny"; H. Méchoulan, "La raison d'État dans la pensée espagnol au siècle d'Or, 155-1650", în *Raison et déraison d'État*, pp. 245-264; Manuel Delgado Morales, "Guillén de Castro y las teorias politicas sobre el tirannicidio y el derecho de resistencia", *Bulletin Hispanique*, 85/1-2, 1983, pp. 65-82; James Crapotta, *Kingship and Tyranny in the Theatre of Guillen de Castro*, London, 1984; Javier Peña, "De l'antimachiavélisme, où la «vraie» raison d'État d'Alvio de Castro", *Corpus*, nr. 31, 1997, pp. 31-48; Carsten Lorenz Wilke, "Une idéologie à l'œuvre: l'Antimachiavel au Portugal, 1980, 1656", *ibid.*, pp. 49-86.

3. Cf. Lewy, 1960, p. 74.

alocuri, francheţea cu care o face, au conferit un nou accent acestor dezbateri grave, o nouă acuitate care a provocat imediat o huiduială generală. Luîndu-se de "noul Machiavelli", autorităţile laice şi eclezіastice, preocupate de posibilele consecinţe devastatoare ale ideilor sale, au reacţionat energic contra tezelor lui Mariana prin proteste, cenzurări şi condamnări solemne. Pînă în zilele noastre, iezuitul spaniol este desemnat ca principalul responsabil al regicidelor şi tiranicidelor care au marcat viaţa politică a Bătrînului Continent; în special, a celui pe care l-a perpetuat Ravaillac.

Cîteva comparaţii

Dominicanul Domingo Báñez (1528-1604) analizează cazul suveranului ale cărui credinţe religioase înclină spre erezie. Poporul poate, aşadar, să se adreseze papei care are dreptul de a-l destitui pe suveran şi de a-i dezlega pe supuşi de jurămîntul de credinţă. De îndată ce papa îşi pronunţă condamnarea, poporul are dreptul de a-l trata pe suveran ca pe un tiran, pe care poţi să-l detronezi, să-l exilezi şi chiar să-l ucizi, dacă acest lucru este necesar[1]. Iezuitul Luis de Molina (1536-1600) deosebeşte, la rîndu-i, tiranul *ex defectu tituli* de tiranul *ex parte exercitii*. Uzurpatorul poate fi ucis în mod legitim de către un particular, atunci cînd, pentru a evita un pericol mai mare, eventualul tiranicid nu consultă autoritatea superioară şi nu se supune deciziei acesteia. În revanşă, o persoană particulară nu poate ucide în mod legitim suveranul care a devenit tiran în timpul exercitării puterii sale legitime, cel puţin dacă nu este vorba de legitimă apărare sau de faptul că tiranul nu a fost destituit de autoritatea publică, cum ar fi autoritatea imperială sau papală[2]. La fel, iezuitul Martin Bécan (1550-1624) declară

1. Báñez, *De jure et justitia Decisiones*, Salamanca, Joannes & Andreas Renault, 1594, qu. 64, art. 3 (ed. Douai, 1615, p. 174); cf. Lewy, 1960, p. 77; Alfred O'Rahilly, "Some Theology about Tyranny", *Irish Theological Quarterly*, 15, 1920, p. 306; A. Robert Lauer, *Tyrannicide and Drama: Part I: The Tradition of Tyrannicide from Polybius to Suárez; Part II: The Tyrannicide Drama in Spain from 1579 to 1698*, Stuttgart, 1987, p. 59.

2. Molina, *De justitia et de jure*, Cuenca, 1593, III, 6, 2 (ed. 1733, t. 4, p. 20); *Los seis libros de la justicia y el derecho*, ed. Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1941, t. 1, p. 539; Lewy, 190, p. 134; Lauer, 1987, p. 60 ş.u.; cf. Frank Bartholomew Costello, *The political philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)*, Roma, 1974.

că, în virtutea "dreptului de apărare al inocenţilor", oricine îl poate ucide pe tiranul prin uzurpare, cum ar fi invadatorul turc. Dar o persoană particulară nu poate acţiona în acelaşi fel faţă de suveranul *ex parte exercitii*, chiar dacă acesta a devenit un tiran. Autoritatea publică este cea care trebuie să-l declare pe principe duşman public şi să-l destituie; din acel moment este permis oricui de a-l ucide ca pe un tiran *ex defectu tituli*[1]. Un alt iezuit, Gregorio de Valencia (1549-1603), prezintă corpul magistraţilor ca fiind singura autoritate abilitată a face apel la cetăţeni pentru a rezista principelui legitim care începe să asuprească cu cruzime poporul aidoma unui tiran[2]. Opinia lui Alfonso Salmerón (1515-1585), atît de măsurată, ar putea reprezenta teoria ce se va impune la membrii ordinului său: atunci cînd tiranul acţionează ca un duşman al poporului său, asuprindu-l fără încetare, o persoană privată îl poate ucide cu condiţia să acţioneze din ordinele unui magistrat, şi nu din propria iniţiativă[3]. Cît despre iezuitul Léonard Lessius (1554-1623), acesta pare să fi rezumat perfect teoria tiranicidului a şcolii iezuite. Pentru a răspunde la întrebarea dacă este permis unei persoane particulare a-l ucide pe tiran, autorul se inspiră din *Liber de hœresibus*, de Alphonso de Castro, care de regulă răspunde negativ. Pentru Lessius, răspunsul depinde de circumstanţe: atunci cînd este vorba de un tiran *ex defectu tituli*, nu există alte remedii, iar dacă tirania devine intolerabilă, omul particular îl poate ucide în mod legitim pe invadatorul şi asupritorul statului, atît în virtutea dreptului la apărare a inocenţilor, cît şi în virtutea dreptului la răzbunare, în principiu,

1. Becanus, *Summa theologia scholasticae*, Lugduni, Pillehotte, 1683; *De jure et justitia*, cap. 64, qu. 4, p. 593 (*Dictionnaire de théologie catholique*, 15.2003); cf. *Aphorismi doctrinae Calvinistarum cum brevi responsione ad aphorismos falso Iesuitis impositos*, în *Opuscula theologica*, Paris, 1633, t. 2, p. 130 (Lewy, 1960, p. 134).

2. Gregorius de Valencia, *Commentariorum theologicorum tomi quator. In quibus omnes materiae quae continentur in Summa theologica divi D. Thomae Aquinatis, ac suis etiam locis controversiae omnes fidei explicantur*, Ingolstadt, Sartorius, 1603, III, disp. 8, punct. 3, citat de Lauer, 1960, p. 65; cf. Henry George Ganss, "The Jesuits and Tyrannicide", *American Catholic Quarterly Review*, 27, 1902, p. 334 ş.u., aici 349.

3. Salmerón, *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli, et canonicas*, lib. IV, disp. V, în *Commentarii in Evangelicam Historiam, et in Acta Apostolorum*, Coloniae Agrippinae, Antonius Hierat et Joah Gymni, 1604, 13.681 (Lewy, p. 134; Lauer, p. 65; Ganss, p. 349).

rezervat autorităţii publice. Trei condiţii sînt totuşi necesare: caracterul manifest al tiraniei, consimţămîntul expres al comunităţii, asigurarea că tiranicidul nu va declanşa nenorociri şi mai mari. În revanşă, suveranul legitim, care devine tiran ca urmare a relelor sale, nu poate fi ucis de către o persoană particulară, cel puţin atît timp cît naţiunea ori adunarea regatului sau o altă autoritate nu l-a declarat destituit din funcţia sa şi nu l-a condamnat ca duşman public[1].

1. Lessius, *De justitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus*, Lovanii, 1605, sect. II, cap. IX, dubium 4, în Migne, *Theologiae cursus completus*, 25 vol., Paris, 1840-1845, 15.596-598; a se vedea *Dictionnaire de théologie catholique*, 15.2003; Lauer, p. 65; cf. O'Rahilly, 1920, p. 313.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 19

RAŢIUNEA DE STAT ŞI TIRANIA

Raţiune şi raţiuni de stat

"Raţiune de stat" este o expresie pe cît de fericită, pe atît de seducătoare, dar ale cărei contururi sînt prea puţin definite. Este o noţiune făcută pentru a desemna o zonă a puterii care e o zonă de umbră, respectiv secretă, unde se disimilează *arcana imperii*. De fapt, sînt numeroşi guvernanţii cărora le repugnă să dezvăluie secretele puterii, uneori de nemărturisit. În acest caz, raţiunea de stat se înrudeşte cu tirania.

Noi am întîlnit deja această expresie sub pana lui Guicciardini, în timp ce conceptul pe care-l conţine, mult mai vechi, l-am găsit, între altele, într-o pagină de Tacit. Tacit este autorul care, în materie de politică, atrage din ce în ce mai mult atenţia gînditorilor, care caută să contrabalanseze influenţa lui Machiavelli. Pe cît acesta din urmă este admonestat de către moralişti şi persoane cu convingeri conservatoare, catolici sau protestanţi, ce alimentează în întreaga Europă literatura antimachiavelismului (*Anti-Machiavel*, 1576), peatît primul cîştigă favoarea publiciştilor ce-i consacră numeroase comentarii (Carlo Pasquale, 1581; S. Ammirato, 1594; F. Cavriana, 1597; V. Malvezzi, 1622; A.G. Brignole Sale, 1643 etc.), generînd ceea se se va numi "tacitism"[1].

---

1. A se vedea Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il "tacitismo". La "politica storica" della controriforma*, Napoli, 1972 (Padova, 1921); cf. Étienne Thuau, Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu, Paris, 2000 (1966); K. C. Schellhase, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, *op. cit.*, — Cf. Joseph Ferrari, *Histoire de la Raison d'État*, Paris, 1992 (1860); Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Geschichte*, München, Berlin, 1924, trad. fr. Maurice Chevallier, Geneva, 1973; Tommaso Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650. Saggio di bibliografia*, Roma, 1980 (1949); *Staatsräson. Studien zur Geschichte*

Multiplicînd criticile şi dezbaterile asupra lui Tacit şi Machiavelli, se caută o limpezire a problemei care-i tulbură pe cetăţenii tuturor statelor europene: raportul dintre morală şi politică, dintre idealul de justiţie şi logica interesului, dintre "raţiunea civilă" şi "raţiunea de stat".

Sînt aceiaşi termeni pe care-i foloseşte în *Discurs către Carol Quintul*[1], din 1547, Monsenior Giovanni Della Casa (1503-1556), care distinge "două raţiuni: una extravagantă, falsă, desfrînată şi înclinată spre hoţie şi spre rău, căreia i s-a dat numele de raţiune de stat", sau "raţiunea

---

eines politischen Begriffs, Hg. R. Schnur, Berlin, 1975; Raymond Polin, "Le concept de raison d'État avant la lettre d'après Machiavel", *ibid.*, p. 27-42; Heinrich Lutz, *Ragione di stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert: mit einem Textanhang: Die Machiavelli-Kapitel aus Kardinal Reginald Pole's "Apologia ad Carolum Quintum Caesarem"*, Münster, 1976; R. De Mattei, *Il problema della "ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, 1979; Michael Behnen, "Arcana-Haec sunt ratio status. Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven (1589-1651)", *Zeitschrift für historische Forschung*, 14, 1987, pp. 129-195; M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État XIIe - XVIIIe siècle*, Paris, 1989; Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. 1: Reichspublizistik und Polizeiwissenschaft, 1600-1800*, München, 1988, trad. *Histoire du droit public en Allemagne*, ed. M. Senellart, Paris, 1998, p. 134 ş.u.; Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Recht*, Frankfurt pe Main, 1990; periodicul *Archivio della Ragion di Stato*, ed. Gianfranco Borrelli, Napoli, 1993 ş.u.; *Le Pouvoir de la raison d'État*, dir. Christian Lazzeri, Dominique Reynié, Paris, 1992; *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVIe et XVIIe siècles*, dir. Yves Charles Zarka, Paris, 1994; C. Vasoli, "Machiavel inventeur de la raison d'État?", *ibid.*, pp. 43-66; E. A. Baldini, "Il dibattito politico nell'Italia della Controriforma: ragion di Stato, tacitismo, machiavellismo, utopia", *Il Pensiero politico*, 30, 1997, pp. 393-439 (bibl.); *Miroirs de la raison d'État*, Cahiers du Centre de recherches historiques, 20, aprilie 1998; *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, ed. A. E. Baldini, Genova, 1999; G. Sfez, *Les doctrines de la raison d'État*, Paris, 2000.

1. "Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza", în *Opere di Baldassarre Castiglione, Giovanni Della Casa, Benvenuto Cellini*, ed. Carlo Cordié, Milano, Napoli, 1960, p. 476 şi 480; a se vedea De Mattei, 1979, pp. 10-23. — Gaines Post ("The Two Laws and the Statute of York", *Speculum*, 29, 1954, p. 421, n. 16) semnalează una dintre primele apariţii a expresiei "ratio status" pe care o utilizează Henri de Gand († 1293), "probabil ca o anticipare a «raţiunii de stat»", chiar dacă *status* se raportează la "binele general, şi nu la statul personificat" (după cum remarcă E. Kantorowicz, *Œuvres*, Paris, 2000, p. 1121, n. 196 [*Les deux corps du roi*]). Post revelează că deja Ulpian (*Digesta*, 1, 1, 2) vorbea de *status* pentru a desemna statul, atunci cînd scria: *"Publicum jus est quod ad statum rei Romanae spectat"*, *op. cit.*, p. 421, n. 14; a se vedea G. Post, cap. "Ratio publicae utilitatis, ratio status and «Raison of State», 1100-1300", în ale sale *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law an the State, 1100 to 1322*, Princeton (NJ), 1964, pp. 241-309 (trad. fr. în *Le pouvoir de la raison d'État*, *op. cit.*, pp. 13-90).

statelor"; alta este "raţiunea civilă". "Raţiunea de stat" este o expresie "prea puţin creştină", "prea puţin umană", "barbară şi brutală (*fiera*)", în timp ce raţiunea civilă nu este nimic altceva decît "raţiunea" pe care Dumnezeu a pus-o la baza comunităţii oamenilor, semn al justiţiei divine şi al echităţii. Della Casa deplînge faptul că, sub numele de raţiune, s-a putut disimula o "lucrare de fraudă şi de violenţă", de viclenie, de utilitate, de răpire, de cruzime etc. Altfel spus, un fel de tiranie; doar că oamenii nu au curajul să profereze un asemenea cuvînt de faţă cu împăratul.

Lipsis (1547-1606): fraudа şi minciuna

Tema fraudei este dezvoltată de către Juste Lipsis (Joost Lips) care, după ce a publicat în 1574 o frumoasă ediţie din Tacit, se consacră lucrării sale fundamentale: *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Leiden, 1589). Lipsis defineşte frauda ca "un sfat şiret şi şmecher care se abate de pe calea virtuţii şi a legilor pentru binele principelui şi al statului său". Ea poate fi de trei feluri: uşoară, medie şi mare. 1) "Frauda uşoară este cea care nu se îndepărtează prea tare de virtute şi este uşor stropită de o rouă a răutăţii. Eu includ neîncrederea şi disimularea în această categorie." Neîncrederea este atît de importantă, încît — afirmă Lipsis — "eu vreau ca ea să fie insinuată Principelui". Cît despre disimulare, ea este fiica neîncrederii; "ea este atît de necesară principelui, încît bătrînul Împărat a spus că cel ce nu ştie să disimuleze nu ştie să domnească". 2) Cea medie este frauda "care se abate şi mai mult de la aceeaşi virtute şi se apropie pînă la a se confrunta şi a se învecina cu viciul; la care adaug concilierea şi decepţia". În locul concilierii ar trebui spus corupţie deoarece, după cum afirmă Cicero, este o caracteristică a prudenţei de a şti, prin persuasiune, să se concilieze cu alţii pentru a trage avantaje la un moment dat. Cît priveşte "decepţia" (*deceptio*), adică înşelătoria, autorul propune următoarea definiţie: "Decepţia este atunci cînd induceţi pe cineva în eroare sau minciună în folosul vostru şi al comodităţii voastre, acţiune pe care mai mulţi autori o aprobă şi o consideră licită principelui". Cu toate acestea, ea este interzisă de Scripturi, în special în cazul unui principe; iată de ce nu trebuie urmate

maximele "politicienilor". În revanşă, dacă principele este constrîns să mintă pentru siguranţa statului, trebuie să ne amintim de sfîntul Augustin: unele minciuni nu dau naştere păcatului, cu condiţia ca ele să nu treacă nepedepsite. Fără a-l uita pe "acest mare Platon" care, la rîndu-i, recunoscuse că, pentru binele poporului, principii trebuie uneori să recurgă la minciuni şi la fraude. 3) Cea de a treia categorie de fraude este "frauda cea mare, care nu doar se separă de virtute, dar şi de legi printr-o răutate deja bine pronunţată, robustă şi perfectă, cum ar fi perfidia şi injustiţia"[1].

Cît despre injustiţie în guvernare, ea îi vizează pe cei ce sînt gata să comită anumite sceleraţii pentru a-şi spori puterea şi posesiunile. Lipsis enumeră injustiţiile: a ucide, în secret sau public; a exila pe cei mai buni cetăţeni care pun stavile în calea puterii conducătorilor; a face intrigi pentru a obţine bunurile altcuiva, profitînd de discordii şi de revolte; după cum afirmă Tacit, revoluţiile în stat sînt propice celui ce protejează marile antreprize. Nimic nu învaţă mai bine frauda şi injustiţiile sociale ca practica treburilor de stat. Anume acest lucru îl face pe Seneca să spună că chiar dacă omul nu ar mai şti să facă uz de fraude şi de turpitudini, el le-ar relua exercitînd puterea. În tot cazul, Lipsis este formal în judecata sa asupra celor trei feluri de fraude: "Eu o recomand pe prima, o îndur pe a doua, dar o condamn pe cea de a treia" (*ibid.*).

---

1. Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant. Editio ultima... quibus succedit Adversus dialogistam de una religione liber*, Lugduni, Hug. a Porta, 1594, IV, 14; trad. parţială, *Les Politiques où Doctrine civile de Juste Lipsis, où il est principalement discouru de ce qui appartient à la Principauté. Avec le traicté la Constance, pour se resoudre à supporter les afflictions publiques*, Paris, David Le Clerc, 1609, fol. 142 ş.u. — Cf. José Ruysschaert, *Juste Lipsis et les Annales de Tacite. Une méthode de critique testuelle au XVIe siècle*, Louvain, 1949; Gerhard Oestreich, "Justus Lipius als Theoretiker des neuzeitlichen Machstaates", în lucrarea sa *Geist und Gestalt des fruhmodernen Staates, Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, 1969, p. 35 ş.u.; Stolleis, 1998, p. 138 ş.u.; Senellart, 1995, p. 230 ş.u.; *Id.*, "Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique, *Les Politiques* de Juste Lipsis, 1589", în *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophes à l'âge classique*, ed. P.-F. Moreau, t. 1, Paris, 1999, pp. 117-139; Ann Moss, "The *Politica* of Justus Lipsius and the Commonplace-Book", *Journal of the History of Ideas*, 59/3, 1998, pp. 421-436.

Machiavelişti şi politicieni

Lipsis dă, în cazul de faţă, o pagină bogată în citate scumpe tuturor machiavelиştilor şi care nu le-ar fi displăcut autorului *Principelui*. Într-adevăr, nu e neapărat nevoie de Machiavelli pentru a fi machiavelic, dar unora le place s-o creadă. Moralиştii şi oamenii cu convingeri conservatoare au toate motivele de a-l vorbi de rău pe florentin, ale cărui scrieri constituie o ţintă uşoară. Într-adevăr, începînd cu cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea, un val irezistibil de antimachiavelism dă naştere unei impresionante literaturi în Europa. În Franţa, mai ales pe la sfîrşitul anilor '580, antimachiavelismul devine ingredientul preferat pentru asezonarea descrierii duşmanului cel mai redutabil, Politicianul[1]. Catolicii extremişti, care formaseră Liga Sfîntă, se iau de acea parte a catolicilor moderaţi care li s-au alăturat reformaţilor printr-un *Act de Asociere*. Aceşti "asociaţi" sînt descrişi ca Politicieni, atei şi machiavelici. Motivul principal al acestor critici nu rezidă într-un moralism gratuit, care ar fi un scop în sine, ci mai degrabă reflectă teama de dezordinea civilă, de coruperea moravurilor politice şi a metodelor de guvernare la responsabilii statului. Henric III nu le inspiră încredere nici membrilor Ligii, nici hughenoţilor. În 1588, el îl asasinează pe Henric, ducele de Guise, şi pe fratele acestuia, Ludovic, cardinal de Lorena. În consecinţă, începînd cu 1589, regele este dezavuat de catolici, declarat eretic de Sorbona, proclamat lipsit de coroană de către Parlament, excomunicat de către papă. El incarnează Politicianul, a cărui imagine concretă tocmai se caută, ateul, machiavelistul, trădătorul, tiranul. Această propagandă nu rămîne fără urmări. La puţin timp după 1 august, pumnalul lui Jacques Clément va opri pentru totdeauna relele tiranului[2], perpetuînd cel mai faimos tiranicid din secolul al XVI-lea, şi cel mai celebrat.

1. Cf. M. Turchetti, "Une question mal posée: l'origine et l'identité des «Politiques»", *op. cit.*

2. Mark Greengrass, "The Assassination of Henry III", *History Today*, 39, noiembrie 1989, pp. 11-17.

De la Botero (1544-1617) la Naudé (1600-1653)

Tema raţiunii de stat va cunoaşte consacrarea sa oficială în opera iezuitului Giovanni Botero, *Despre raţiunea de stat*[1], care marchează începutul unei dezbateri ce va pasiona publicul timp de un secol, cel puţin. Pentru a-şi alimenta reflecţiile, Botero a beneficiat de schimburile de opinii pe care le-a avut cu prietenul său René de Lucinge (1554-1615), care lucra la acelaşi subiect[2]. În realitate, sînt numeroşi gînditorii care manifestă interes faţă de această temă. Toată lumea, afirmă Botero, vorbeşte de raţiunea de stat; este vorba anume de acea raţiune de stat pe care Machiavelli a întemeiat-o "în lipsa de scrupule (*nella poca conscienza*)" şi pe care Tacit a descris-o atunci cînd vorbeşte despre Tiberiu. Botero deplînge faptul că un "autor atît de nelegiuit" ca Machiavelli "şi manierele unui tiran atît de rău" ca Tiberiu au putut găsi o apreciere atît de favorabilă şi că se pot ridica maximele acestor doi scriitori la rang de norme ideale pentru administrarea statului. Botero se indignează de a vedea că "o manieră de a guverna atît de barbară" ar fi recunoscută ca licită în numele raţiunii de stat, în timp ce sînt batjocorite legea lui Dumnezeu, lumina adevăratei credinţe şi chiar imperativul conştiinţei.

Ce este raţiunea de stat? Pentru a răspunde, Botero pune la un loc noţiunea de stat şi cea de raţiune de stat. "Statul este o dominaţie stabilă asupra poporului (*dominio fermo sopra popoli*)." "Raţiunea de stat este cunoaşterea mijloacelor (*notizia di mezzi*) capabile să întemeieze, să con-

1. *Della Ragion di Stato*, 1589, ed. L. Firpo, Torino, 1948; Roma, 1997; trad. fr. Gabriel Chappuys, Paris, 1599.

2. A se vedea Enzo Baldini, "Botero et Lucinge: les racines de la Raison d'État", în *Raison et déraison d'État*, 1994, pp. 67-99 (deja în *Trimestre*, 26/2-3, 1993, pp. 215-240); Gaelle Arpin-Gonnet, "René de Lucinge et la première doctrine de la raison d'État: 1588-1589", *Cahiers R. de Lucinge, Le rattachement des Pays de l'Ain à la France, 1, Les années décisives, 1598-1600*, seria a 4-a, 33, 1999, pp. 61-70. – Cf. R. de Lucinge, *De la naissance, durée et chute des Estats*, ed. Michael John Heath, Geneva, 1984; Olivier Zegna-Rata, *René de Lucinge: entre l'Ecriture et l'Histoire*, Geneva, 1993.

serve şi să sporească o putere (*dominio*) astfel constituită"[1]. În cazul dat, cuvîntul *dominio* poate semnifica domeniu, proprietate, suveranitate, dominaţie, extindere a puterii şi, dacă vrem, stat. Această definiţie a raţiunii de stat, oricît de periculoasă ar fi, nu este exhaustivă, nici fără anumite ambiguităţi, după cum o demonstrează criticile contemporanilor. Celso Mancini († 1612), profesor de filozofie morală la Ferrare, traduce "raţiune de stat" în latină prin *jus principatus*. El defineşte această expresie ca "puterea pe care Dumnezeu a dat-o principelui care-şi guvernează popoarele în spiritul justiţiei, spre binele supuşilor, prin legi echitabile întemeiate pe dreptul divin şi natural, care sînt destinate să regleze acţiunile principelui în calitate de principe" (*"Jus principatus est potestas a Deo data principi in populos juste imperanti, in bonum subditorum cum legibus prudentibus a divina et naturali, ad moderandas principis, ut princeps est, actiones"*)[2]. El vrea, în felul acesta, să evite ambiguitatea, subliniind că raţiunea de stat (*jus principatus*) rezultă din justiţie şi este conformă dreptului natural şi dreptului divin.

Traiano Boccalini (1556-1613) se arată mai direct: "Raţiunea de stat este o lege utilă statului, dar contrară legii lui Dumnezeu şi a oamenilor"; în opinia "oamenilor docţi cu frică de Dumnezeu, şi nu de principi", ea constituie "o lege a Diavolului". El preferă să înlocuiască această expresie elegantă (raţiune de stat), dar specioasă (*speciosa*) prin una mai modestă şi mai reală, "politica"[3]. Pentru Ludovico Zùccolo,

---

1. Botero, *Della Ragion di Stato*, începutul cărţii I. — Pentru această parte, a se vedea studiul fundamental al lui De Mattei, 1979, ch. 4-5; cf. *Botero e la "ragion di Stato"*, *Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo*, ed. Artemio Enzo Baldini, Firenze, 1992; Anna Maria Lazzarino del Grosso, "Nouvi studi su Botero et la *Ragion di Stato*", *Il pensiero politico*, 26, 1993, pp. 92-100; M. Stolleis, "La scoperta della ragion di Stato: G. Botero in Germania", *ibid.*, pp. 177-188; Y. C. Zarka, "Raison d'État et figure de prince chez Botero", în *Raison et déraison d'État*, 1994, pp. 101-120; M. Senellart, "La problème de la raison d'État de Botero à Zùccolo, 1589-1621", în *Figures italiennes de la rationalité*, ed. Christiane Menasseyere et André Tosel, Paris, 1997, pp. 153-189.

2. Mancini, *De juribus principatuum*, Romae, G. Facciotti, 1596, p. 38; cf. Luigi Rava, *Celso Mancini, filosofo e politico del XVI secolo. Saggio sulle dottrine politiche italiane*, Bologna, 1888; *Id.*, *La scuola politica della ragion di Stato*, Siena, 1888.

3. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*, Venetia, Giovanni Guerigli, 1618 (redactat cca 1605), cent. II, ragguaglio 87, pp. 260-263; De Mattei, 1979, pp. 75-76; cf. Bozza, *Scrittori*, *op. cit.*, pp. 117-120; Harald Hendrix, *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica. Ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*, Firenze, 1995.

raţiunea de stat este raţiunea lucrului util. Aceasta din urmă diferă de ceea ce este cinstit şi agreabil (*giocondo*); ea nu este proprie raţiunii de stat, dar vizează toate treburile umane[1]. În ceea ce-l priveşte, Ludovico Settala (1555-1633) susţine că raţiunea de stat de care vorbeşte Botero nu este altceva decît raţiunea principelui; or, autorul trebuie să precizeze că raţiunea de stat este "comună tuturor formelor de republică, bune şi rele"[2]. Cît despre Federico Bonaventura (1555-1602), el recuză definiţia lui Botero, dat fiind că acesta din urmă amestecă "facultatea legislativă" cu "facultatea civilă sau prudenţa politică". În plus, Botero nu precizează care sînt "mijloacele apte să contribuie la mărirea statului", ca şi cum toate mijloacele ar putea concura la această mărire, în detrimentul binelui public, cum ar fi tirania. Lucrul acesta ne face să credem "că tiranul, omul care mai puţin decît oricine merită să trăiască şi să domine asupra celorlalţi, de asemenea poate avea o cunoaştere a mijloacelor apte să-şi întemeieze, să-şi conserve şi să-şi sporească puterea"[3].

Problema de fond depăşeşte problema unei simple definiţii. Adevărata miză este de a şti dacă, discutînd despre raţiunea de stat pentru a-i da o bază teoretică plauzibilă, o temelie acceptabilă din punct de vedere moral şi juridic, autorii nu vor încerca să legitimeze, într-un fel

---

1. Zùccolo, "Della ragion di stato", cap. 11 din ale sale *Considerationi Politiche e Morali sopra cento oracoli d'illustri Personaggi antichi, nelle quali con insegnamenti di Aristotile, con autorità di Cornelio Tacito et d'altri scrittori politici, si discorre di varie materie pertinenti al governo de gli Stati, alla introdottione de' buoni costumi & alla cognitione dell'Historie*, Venezia, Marco Ginami, 1621 (cf. Bozza, *Scrittori*, p. 137 ş.u.); citez acest capitol după reproducerea sa din *Politici e moralisti del Seicento. Strada, Zùccolo, Settala, Accetto, Brignole Sale, Malvezzi*, ed. B. Croce e Santino Caramella, Bari, 1930, pp. 23-42, aici 39: Paolo Pissavino, *Lodovico Zùccolo: dall'audizione a corte alla politica*, Firenze, 1984; Vittorio Frajese, "La politica di Ludovico Zùccolo e l'ambiente sarpiano. Contributto all'interpretazione di testi pubblici dissimulati", *Il pensiero politico*, 28, 1995, pp. 151-177.

2. Sèttala, *Della Ragion di Stato*, Milano, G. B. Bidelli, 1627, prefaţa; text reprodus în *Politici e moralisti des Seicento*, *op. cit.*, pp. 43-142. Tradus şi publicat în latină: Septalius, *De ratione status libri VII, de italico in latinum versi à Joanne Garmers*, Hambourgi, Michael Pfeiffer, 1659. Cf. Günter Grünwal, *Ludovico Settala, ein Lehrer der Staatsräson in Italien*, Köln, 1951; Silvia Rota Ghibaudi, *Ricerche su Ludovico Settala. Biografia, bibliografia, iconografia e documenti*, Firenze, 1959.

3. Bonaventura, *Della Ragion di Stato et della prudenza politica*, Urbino, A. Corvini, 1623, cap. 1-2; De Mattei, 1979, pp. 69-72; Bozza, *Scrittori*, p. 145 ş.u.

sau altul, derapajele puterii, excesele guvernanţilor şi, la limită, felurile de a acţiona în mod tiranic sau apropiate de tiranie. Gabriel Naudé (1600-1653) subliniază totodată insuficienţa definiţiei lui Botero, care nu înţelege raţiunea de stat ca *"excessum juris communis propter bonum commune"*, adică în sens de "abatere" sau "infracţiune la adresa dreptului comun în scopul utilităţii publice". Or, introducînd această noţiune, e nevoie totuşi

> să facem distincţia dintre primele reguli ale întemeierii statelor, care se bazează pe legi şi în conformitate cu raţiunea, şi recentele reguli, pe care Clapmarius le numeşte în mod nefericit *Arcana Imperiorum* (*Secrete de stat*), iar noi, cu mai mult temei, *Maxime de stat*, deoarece acestea nu pot fi legitimate prin dreptul oamenilor, civil sau natural, ci doar avînd în vedere binele public şi utilităţile publice, care trec adeseori deasupra celui particular[1].

Din acest punct de vedere, "excesele", "derogarea de la dreptul comun", care se vrea a fi esenţa raţiunii de stat, se reduc pur şi simplu la esenţa politicii, în calitate de prudenţă în arta de a guverna. Este ideea pe care o deduce Bogislaw Philipp von Chemnitz (1605-1678), care cercetează raţiunea de stat în relaţie cu realitatea istorică a Sfîntului Imperiu şi cu acordul dintre guvernaţi şi guvernanţi: "Conform acestui pact, într-adevăr, raţiunea de stat nu va fi altceva decît însăşi politica, adică prudenţa în administrarea statului"[2].

---

1. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Roma, 1639, ed. Louis Marin, Paris, 1989, p. 98; cf. J. Freund, "La situation exceptionelle comme justification de la raison d'État chez Gabriel Naudé", în *Staatsräson*, 1975, pp. 141-164; Y. C. Zarka, "Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez G. Naudé", în *Raison e déraison d'État*, 1994, pp. 151-169; Robert Damien, *Bibliothèque et État. Naissance d'une raison politique dans la France du XVIIe siècle*, Paris, 1995; Jean-Pierre Cavaillé, "Gabriel Naudé: destination et usages du texte politique", *Miroirs de la raison d'État*, 1998, *op. cit.*, p. 69-78; Luca Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, 1996.

2. Chemnitz, *Dissertatio de Ratione Status in imperio nostro Romano-Germanico, in qua, tum, qualisnam revera in eo Status sit, tum, quae Ratio Status observanda quidem... auctore Hippolito à Lapide*, Freistadii, 1647 (*Intérets des princes en Allemagne où l'on voit ce que c'est que cet empire de la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouvernée... Sous le nom d'Hippolitus a Lapide par Joachim de Transe'e... traduit par Bourgeois Du Chastenet*, 2 vol.,

Sîntem siliţi să constatăm că la toţi autorii ce tratează despre raţiunea de stat tema tiraniei este prezentă într-o manieră explicită sau derivată.

Raţiunea de stat ca "derogare" şi ca "exces"

În ale sale *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Scipione Ammirato (1531-1601) împinge foarte departe reflecţiile asupra esenţei înseşi a raţiunii de stat. El vede în aceasta o formă de derogare de la legea pozitivă şi de la dreptul comun, care sînt chemate să reglementeze prin norme anumite restricţii şi prescripţii în viaţa din societate.

> Raţiunea de stat nu este altceva decît o contravenţie (*contravvenzione*) la legea ordinară, în vederea interesului public, sau mai degrabă avînd în vederea unei raţiuni mai mari şi mai universale[1].

Autorul se arată neliniştit că noţiunile de contravenţie şi derogare, inerente raţiunii de stat, se pot preta unor confuzii, autorizînd puterea arbitrară a principelui. Iată de ce Ammirato se grăbeşte să fixeze bornele derogării. Acestea nu trebuie să depăşească niciodată limitele impuse de religie şi de morală, nici să stăvilească prescripţiile dreptului natural. El se referă la raţiunea de stat care este licită în măsura în care acţionează respectînd legea divină şi legea naturală. În acest sens, raţiunea de stat poate fi definită ca *jus dominationis*, dat fiind că ea acţionează cu justiţie: "Este ceea ce se numeşte raţiune de stat: a nu trata pe nimeni cu injustiţie (*non far ingiuria a niuno*), deoarece astfel ea se va chema injustiţie (*ingiuria*), şi nu raţiune de stat"[2].

Friestade, 1712), citat de De Mattei, 1979, p. 87; a se vedea Stolleis, 1998, p. 302 ş.u.; M. Senellart, "Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVIIe siècle? «Arcana imperii» et «ratio status» de Clapmar à Chemnitz", în *Raison et déraison d'État*, 1994, pp. 265-293.

1. Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Firenze, Filippo Giunti, 1594 (*Discours politiques sur les œuvres de C. Cornelius Tacitus, tirez de l'italien de Scipione Ammirato par Jean Baudoin*, Paris, J. Richer, 1618), "Discorso I sul XII libro degli Annali", citat de De Mattei, 1979, p. 92; cf. *Id.*, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milano, 1963; Mario Proto, *Scipione Ammirato fra politica et storia*, Lecce, 1985.

2. Ammirato, *op. cit.*, "Discorso 4 sul XIII libro", citat de De Mattei, 1979, p. 104.

Astfel pusă, problema are avantajul de a înlătura un anumit număr de ambiguităţi şi de a plasa raţiunea de stat pe un teren în care dezbaterile devin mai explicite. Ciro Spontone (1554-1610) integrează în raţiunea de stat ideea de derogare, dar veghează ca ea să-şi păstreze o anumită distanţă faţă de tiranie. El admite că raţiunea de stat reprezintă "un anumit privilegiu", care-i permite principelui de "a deroga", "din necesitate, de la cutare sau cutare lege civilă" pentru binele public. În revanşă, nu mai e cazul să vorbim de raţiune de stat "de îndată ce din cauza ei raţiunea naturală şi cea divină se pomenesc lezate, precum şi acolo unde avem de a face cu voinţa tiranică". Dacă principele veghează la binele public, cum i-o cere datoria, "privilegiul" nu riscă să deturneze principatul spre tiranie: de fapt, în nici un caz raţiunea de stat nu va trebui să aducă atingere legilor naturale şi divine[1].

Noţiunilor de derogare şi privilegiu unii autori le preferă pe cele de transgresiune şi de exces. Giorgio Pagliari dal Bosco (1550-1613) ne asigură că "este adeseori licit a transgresa limitele civile" în scopul utilităţii publice. Dar acest principiu are ceva nedrept (*habet aliquid ex iniquo*) chiar atunci cînd principele face uz de el în limitele consimţite de dreptul natural şi de cel divin: într-un mod sau altul, este vorba de a aduce atingere interesului particularilor în folosul binelui comun[2]. Pietro Andrea Canonieri (cca 1550- după 1627) califică raţiunea de stat drept "un exces de drept (*giure*) comun în vederea binelui tuturor"[3]. Definiţie ce ne trimite la cea a lui Naudé, care dezvoltă acelaşi concept de *"excessum juris communis propter bonum commune"*.

Aceleaşi preocupări sînt prezente şi la alţi francezi care urmăresc dezbaterea asupra raţiunii de stat, cum ar fi Avraam-Nicolas Amelot de La Houssaye (1634-1706). Pasionat de Tacit, el menţionează că

1. Spontone, *Dodici libri del governo di Stato*, Verona, Giovanni Battista Pigozzo & Andrea de' Rossi, 1599, pp. 122-123; De Mattei, 1979, pp. 93-94; cf. Bozza, *Scrittori*, p. 75 şi 96.

2. Pagliari, *Osservationi sopra i primi cinque libri degli Annali di Cornelio Tacito*, Milano, Per l'her. di Pacifico Pontio & Giovan Battista Piccaglia, 1611, p. 30 ş.u.; De Mattei, 1979, p. 95; cf. Bozza, 1980, p. 115 ş.u.

3. Canonhiero, *Dell'introduzzione alla Politica, alla Ragion di Stato et alla pratica del Buon Governo*, Anversa, Ioachimo Trognesio, 1614, pp. 574-575; De Mattei, 1979, p. 96; cf. Bozza, *Scrittori*, p. 108 ş.u. şi 123.

raţiunea de stat are întotdeauna un nu-ştiu-ce injust şi violent, dar că ceea ce are ea dur şi neplăcut pentru particulari este recompensat din abundenţă prin utilitatea ce-i revine publicului.

Acest "nu-ştiu-ce" injust şi violent ţine de ceea ce implică derogarea.

Recunosc că raţiunea de stat derogă de la dreptul comun sau, după cum afirmă toţi autorii, de la dreptul civil. *Minui jura*, zicea Tiberiu, *quoties gliscat potestas*. Dar trebuie să recunoaştem reciproc că această derogare sau contravenţie nu a fost introdusă, şi nici nu este în uzul principilor decît în vederea unui mare bine, care este conservarea şi mărirea statului, al cărui interes este aproape întotdeauna incompatibil cu cel al particularilor[1].

Autorul pare să admită legitimitatea raţiunii de stat astfel concepute, fără a o dota totuşi cu precauţii necesare pentru a evita, cu orice preţ, ca ea să nu depăşească limitele dreptului natural şi ale celui divin. Către sfîrşitul secolului al XVII-lea, raţiunea de stat se îndreaptă, în Franţa, cu mai multă dezinvoltură şi uşurinţă, spre o formă nouă, apropiată de ceea ce se va numi "despotismul luminat".

Teoreticienii de la începutul secolului al XVII-lea nu sînt mai puţin preocupaţi să precizeze cu grijă o materie atît de delicată şi de importantă. Derogare, contravenţie, privilegiu, exces, toate acestea sînt noţiuni pe care doar dreapta măsură le face licite. Zùccolo îl atacă pe Ammirato care, vorbind de *jus dominationis*, a lăsat să se înţeleagă că raţiunea de stat ar echivala cu un drept, cum ar fi dreptul civil sau dreptul oamenilor. Dacă am accepta acest fel de a vorbi, afirmă el, am fi martorii unor nedreptăţi şi sceleraţii care s-ar produce sub acoperirea raţiunii de stat, "cu atît mai mult cu cît măştile unor nume bune ce ar acoperi urîţenia faptelor nu pot să le displacă principilor răi". "Din fericire, se pot stabili anumite legi pentru lucrurile ce ţin de raţiunea de stat; la fel, lucrurile înfăptuite din raţiune de stat pot fi făcute urmînd legea"[2]. Anume felul

1. De La Houssaye, *Tibère. Discours politique sur Tacite du Sieur La Mothe Josseval d'Aronsel*, Amsterdam, D. Elzevier, 1683, Prefaţa; De Mattei, 1979, p. 98.

2. Zùccolo, "Della ragion di Stato", p. 26 şi 39; De Mattei, 1979, p. 101.

în care este folosită raţiunea de stat, în bine sau în rău, este decisiv în ceea ce priveşte calificarea acesteia.

Raţiunea de stat şi dreptul la rezistenţă

Rodolfo De Mattei observă că Scipione Ammirato a pus o problemă de cea mai mare importanţă arătînd că legile şi, în general, normele juridice nu sînt suficiente pentru a regla bunul mers al treburilor politice. A accepta principiul derogării înseamnă în acelaşi timp a legitima, în mai multe rînduri, raţiunea de stat, în pofida rezervelor pe care numeroşi autori le exprimă atunci cînd se întreabă dacă aceasta coincide cu politica sau cu prudenţa. Ammirato ajunge să-i sfătuiască pe oamenii legii de a nu participa la administrarea treburilor politice, care urmează a fi încredinţate filozofilor politici. Opinie foarte periculoasă, în ochii lui De Mattei, deoarece separarea între drept şi politică riscă să sancţioneze o raţiune de stat "drept un privilegiu fără control, un apanaj al absolutismului". Pe de altă parte, uzanţa principiului derogării nu este o noutate. Grecii au ştiut să elaboreze, pe plan juridic şi moral, noţiunea de echitate şi să depăşească regula legală în vederea unei justiţii superioare. Romanii au ştiut să formuleze, pe plan politic, conceptul de *princeps legibus solutus*, acordînd privilegii şi derogări responsabililor de mersul politic. "Derogabilitatea" din domeniul dreptului natural joacă un rol important în Patristică şi în Scolastică, de la sfîntul Augustin la sfîntul Toma. Graţie acestei posibilităţi de a întemeia teoria derogării pe o tradiţie autorizată, autorii care manifestă interes faţă de raţiunea de stat se preocupă de pericolele cărora le poate da naştere o uzanţă riscantă a principiului contravenţiei la legi, chiar dacă se aplică în scopul utilităţii publice. Dar, odată admisă în favoarea guvernanţilor, derogarea ar putea la fel de bine să facă anumite servicii şi celor guvernaţi, autorizîndu-i, în circumstanţe excepţionale, să nu asculte de ordinele principelui care abuzează "de facultatea de transgresiune". Anume astfel, conchide De Mattei, dreptul la derogare este introdus totodată în colectivitate în folosul doctrinelor rezistenţei şi tiranicidului. Doctrine vechi, acestea "se înnoiesc între sfîrşitul secolului al XVI-lea şi secolul al XVII-lea, mai precis în raport cu dezvoltarea teoriilor raţiunii de stat"[1].

1. De Mattei, 1979, p. 108.

Odată stabilită legătura strînsă între teoriile raţiunii de stat şi doctrinele ţinînd de dreptul la rezistenţă, e cazul să analizăm natura acestei relaţii scoţînd la iveală aportul noţiunii de raţiune de stat la problema generală a tiraniei.

Zùccolo (1568-1630): raţiunea de stat şi tirania

Sub denumirea specioasă de raţiune de stat se încearcă a ascunde metodele de nemărturisit ale puterilor ce practică o politică vecină cu tirania — iată opinia ce pare a se fi impus atît în cercurile savanţilor, cît şi în mediile mai puţin cultivate. În 1624, Christoph Besold (1577-1638) poate afirma că "astăzi raţiunea de stat este o invenţie a tiranilor" (*Ratio Status odierna est inventio Tyrannorum*)[1]. Este motivul din care, de la începutul dezbaterilor, autorii se angajează să distingă raţiunea de stat bună de cea rea. În opinia lui Federico Bonaventura,

> adevărata raţiune de stat este o veritabilă virtute şi o ştiinţă regală, ce-l formează pe principele excelent (*ottimo*) şi care vizează binele republicii, scopul său fiind de a-i face pe cetăţeni mai buni; în consecinţă, raţiunea de stat rea va forma tiranul şi va fi o artă şi o ştiinţă tiranică în întregime în folosul celui care o posedă[2].

Această rea (*mala* sau *cattiva* sau *rea*) raţiune de stat este cea pe care Aristotel o descrie în *Politica*, în cartea a V-a. Într-adevăr, pentru a păstra tirania, e nevoie de "o Artă şi o Raţiune de stat tiranice"; anume despre aceasta tratează Machiavelli. Autorii contemporani ştiu să facă diferenţa

---

1. *Chr. Besoldi De arcanis rerum publicarum dissertatio*, în ale sale *Specilegia Politico-Juridica*, Argentorati, Her. Laz. Zetzneri, 1624, p. 240; De Mattei, 1979, p. 27; cf. Stolleis, 1998, p. 175 ş.u. — A se vedea C. Besold, *Principium et finis politicae doctrinae. Hoc est dissertationes duae, quam una: Praecognita Politices proponit. Altera: De Republica curanda agit*, Argentorati, L. Zetzner, 1625, II. Dissertationes politicae de Republica conservanda, cap. VII: "De Tyrannicidio, morbisque specialibus singularum Reipublicae formarum", pp. 171-193.

2. Bonaventura, *La Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 617, lucrarea e publicată în 1623, dar este redactată cu două decenii mai înainte, De Mattei, 1979, pp. 116-118.

dintre raţiunea de stat şi machiavelism, ultimul nefiind decît o degenerescenţă a primei. Bonaventura merge mai departe, punînd în paralel formele statului şi formele raţiunii de stat, care va fi, după caz, "regală, aristocratică şi politică", şi încă una diferită pentru "republicile mixte"[1].

Reflecţia cea mai limpede asupra relaţiei dintre raţiunea de stat şi tiranie aparţine lui Zùccolo care, în 1621, o expune în "Consideraţii politice şi morale asupra celor o sută de oracole ale personajelor ilustre antice"[2], titlul exact fiind "Despre raţiunea de stat". La acest capitol, afirmă Zùccolo, există în zilele noastre o mare confuzie, deoarece autorii cei mai înţelepţi nu mai ştiu să distingă raţiunea de stat de politică, nici de drept, nici de ceea ce este util, nici de tiranie.

> Deoarece scopul imediat al celui care trebuie să guverneze este de a introduce şi de a păstra forma particulară a republicii pe care şi-a propus s-o realizeze, rezultă că raţiunea de stat este în întregime chemată să ia cunoştinţă de mijloacele apropriate şi să tragă toate foloasele din acestea, pentru a pune pe picioare şi a conserva constituţia republicii, oricare ar fi aceasta. În consecinţă, mijloacele care convin pentru a institui şi a menţine regatul se numesc raţiune de stat regală; iar cele ce servesc pentru a pune pe picioare şi a conserva tirania se numesc raţiune de stat tiranică... Dacă forma adoptată de republică este una bună, raţiunea de stat care se raportează la ea este justă, iar dacă este rea (*mala*), raţiunea de stat care-i este afectată trebuie să fie calificată drept injustă[3].

Pentru a ilustra această teorie, care reia în parte vechea definiţie a lui Botero, sînt suficiente două exemple: cel al raţiunii de stat "bune", practicate în republica Veneţiei, şi cel al raţiunii de stat "tiranice", în uz la turci, unde se admite ca moştenitorul tronului să-şi asasineze fraţii şi rudele apropiate pentru a evita luptele intestine în jurul succesiunii,

1. Bonaventura, *La Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 587.

2. A se vedea mai sus, p. 531, n. 1.

3. Zùccolo, "Della ragion di Stato", citat după *Politici e moralisti del Seicento*, *op. cit.*, pp. 27-28.

şi ca fiii să fie luaţi cu forţa de la părinţii lor, ca oraşele să fie private de consilii şi senate, precum şi alte reguli "perverse şi nelegiuite".

Raţiunea de stat bună şi rea

Calificarea raţiunii de stat depinde de forma pe care republica vrea să şi-o dea sau pe care deja a luat-o. În plus, trebuie să distingem două momente (*due abiti*) ale raţiunii de stat: pe de o parte, momentul "cognitiv", care serveşte la "cunoaşterea mijloacelor şi manierelor" de a atinge scopul, adică de a introduce şi de a păstra forma aleasă de republică; pe de altă parte, momentul "operatoriu", care pune în practică aceste mijloace pentru a realiza forma de stat dată. Pentru a înţelege ceea ce constituie aceste momente ale raţiunii de stat, e suficient să le comparăm, prima cu arta retorică sau arta de a convinge, cea de a doua, cu arta oratorică; sau încă, prima este comparabilă cu preceptele artei istorice, cea de a doua, cu practica istoriografiei. Această articulaţie conceptuală ne permite să cunoaştem toate formele raţiunii de stat, bune şi rele, ce se practică în toate soiurile de republici.

Înarmat cu această teorie, puţin cam abstractă, Zùccolo încearcă să pună pe picior de egalitate raţiunea de stat, bună şi rea, care "nu ţine cont nici de urîţenie, nici de frumuseţe, cu atît mai mult nu se interesează de ceea ce este nedrept sau drept". Raţiunea de stat depinde de forma de republică căreia îi este adaptată: regală, tiranică, aristocratică sau populară. Dat fiind că au neglijat această observaţie, "cei care au sfîrşit prin a crede că orice raţiune de stat este perversă" au fost induşi în eroare. Bineînţeles, este "din cauza rarităţii guvernărilor bune că raţiunea de stat, aşa cum este practicată, se arată aproape întotdeauna nedreaptă şi rea". Probabil, din acelaşi motiv "denumirea de raţiune de stat le-a plăcut principilor, pentru ca sub acoperirea unui cuvînt cinstit să poată disimula (*occultare*) răutatea acesteia". Ceea ce nu exclude existenţa unor raţiuni de stat bune prin natura lor.

Raţiunea de stat şi politica

Prin acest raţionament, Zùccolo face diferenţa dintre raţiunea de stat şi politică. Politica nu pierde niciodată din vedere ceea ce este cinstit. Dacă ea ne face să asistăm la decăderea moravurilor atît în sînul

poporului, cît şi la mai-marii zilei care guvernează în număr mic sau la tirani, nu este de aceea că ar fi acceptată, ci pentru că oamenii au oroare de ea sau, cel puţin, manifestă o anumită reţinere. Cît despre raţiunea de stat, atunci cînd aceasta e bună, adică atunci cînd scopul ei coincide cu cel al politicii, ea se află "ca o parte ce este în acord cu întregul, sau ca un mugure ce nu se deosebeşte de planta sa; astfel, de cele mai multe ori o chemăm cu numele de politică" (p. 33). În timp ce "în republicile rele (*prave*), care nu au ca scop politica, nu se poate spune în nici un fel că raţiunea de stat constituie o parte a politicii". Raţiunea de stat ţine, aici, rolul pe care încearcă să-l joace politica în formele de guvernare bune şi drepte, rolul care constă în instituirea şi păstrarea formei republicii (p. 36). Într-adevăr, lumea a început să dea "numele special de raţiune de stat" unor "guvernări rele, deoarece scopul său nu este în conformitate cu cel al politicii".

În pofida eforturilor sale de a vorbi atît despre raţiunea de stat bună, cît şi despre cea rea, Zùccolo se vede nevoit să admită că atunci cînd vorbim despre raţiunea de stat, o facem mai ales într-un sens peiorativ. Chiar dacă anticii au cunoscut raţiunea de stat bună — despre care ne vorbeşte Platon în *Legile* sale, Aristotel în *Politica*, Xenofon în *Cyropedia* şi alţi "autori nobili, antici şi moderni" —, ei ne-au descris şi raţiunea de stat rea şi tiranică, cum ar fi Aristotel în cel de al unsprezecelea capitol al cărţii a V-a a *Politicii* sau însuşi Machiavelli (p. 38). Zùccolo pune cititorul în gardă: ar însemna să dai dovadă de "impietate şi nebunie" dacă ai propovădui mijloacele şi practicile în uz în "speciile degenerate de republici". "Care om într-atît de lipsit de orice sentiment de justiţie şi de umanitate ar dori să indice tiranului mijloacele de a-şi înfăptui planurile rele?" Or, dacă Aristotel a descris în detalii raţiunea de stat a tuturor guvernelor rele, el nu a făcut-o pentru "a ne învăţa dogmele nelegiuite, ci pentru a face cunoscute popoarelor şi cetăţilor maşinaţiile principilor răi şi ale guvernanţilor sceleraţi... pentru a putea fi evitate", astfel ca, în opoziţie cu cele rele, guvernările bune să apară mai de dorit şi mai preţioase.

Cu toate acestea, dacă autorul îl gratifică pe Aristotel prin acest efort de înţelegere şi interpretare, el nu-i rezervă acelaşi tratament lui Machiavelli şi partizanilor săi. Aceştia din urmă, într-adevăr, sînt "scriitori nelegiuiţi şi impii", deoarece ei ne învaţă "*ex professo* mijloacele şi practicile ce servesc la păstrarea puterii în numele raţiunii de stat, al

unor guvernări vicioase (*rei*)". Zùccolo nu se poate arăta clement faţă de machiavelişti, dat fiind că ei pun în pericol întreaga sa demonstraţie cu privire la existenţa unei raţiuni de stat bune.

Dimpotrivă, în 1585, Alberico Gentili (1552-1608) crede să fi sesizat în persoana lui Machiavelli "un apărător şi un apologist energic al democraţiei (*Democratiae laudator et assertor acerrimus*)", "un duşman, mai ales, al tiraniei (*tyrannidis summe inimicus*)". Machiavelli "nu-l favorizează pe tiran; intenţia sa nu constă în a-l instrui pe tiran, ci a-l «dezbrăca» şi a-l expune astfel privirii popoarelor nefericite, după ce va fi denunţat deschis acţiunile sale secrete (*arcanis factis*)"[1].

În secolul al XVII-lea, machiavelismul devine obiectul unei reprobări universale; el este legat indisolubil de ateism şi tiranie. Iar Zùccolo demonstrează în concluzie că raţiunea de stat nu este un *jus dominationis*, după cum afirmă Ammirato: ea nu este un drept de care se servesc principii nelegiuiţi pentru a-şi ascunde faptele nedemne. Raţiunea de stat nu se reduce la raţiunea lucrului util, nici la logica interesului. Cei ce o identifică cu tirania se înşală, deoarece ei cred că pot să extragă din acţiunile delictuoase ale unui Tiberiu anumite "reguli infailibile ale raţiunii de stat".

E cazul s-o proclamăm sus şi tare, deoarece opinia generală a sfîrşit prin a se convinge de contrariul.

CLAPMAR (1574-1634):

ARCANA IMPERII ŞI «TIRANIA JUSTĂ ŞI LEGITIMĂ»

Teza lui Zùccolo ne dezvăluie un om înainte de toate preocupat să separe raţiunea de stat de tiranie, căreia îi poate fi asimilată, în ultimă instanţă, doar raţiunea de stat rea. Această grijă a autorului nu este gratuită, dat fiind că dezbaterea în jurul definirii raţiunii de stat a

1. A. Gentili, *De legationibus*, Londini, Thomas Vautrollerius, 1585, III, 9, p. 109, citat de De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, 1969, p. 229. A se vedea şi *Regales disputationes très*, ale aceluiaşi autor, despre care se vorbeşte mai jos. – Cf. Carlyle, 6.451-454; Gesina H. J. van der Molen, *Alberico Gentili and the Development of International Law. His Life, Work and Times*, Leyden, 1968; Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra Elisabettiana*, Padova, 1981; Haggenmacher, 1993, pp. 173-176; Antonio Gómez Robledo, *Fundadores del derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, Univ. National de Mexico, 1989.

implicat o discuţie asupra conceptelor de *ratio* şi de *jus*. Dacă Ammirato identifică *ratio status* cu *jus dominationis*, Zùccolo respinge această identificare de frica de a nu justifica într-o manieră sau alta o raţiune de stat tiranică. În siajul lui Ammirato, alţi scriitori se implică în dezbateri, cum ar fi Mancini, Settala, Francesco Toppi, Canonieri, Mario Giurba, Bonaventura şi Chiaramonti. În ciuda rezervelor avansate de cutare sau cutare autor, ca Zùccolo şi Bonaventura, identitatea dintre *ratio status* şi *jus dominitionis* îşi face drum. Graţie acesteia, raţiunea de stat este concepută ca *jus*, un drept susceptibil de a fi reglementat în cadrul unui sistem juridic universal, şi chiar încorporat în dreptul public[1].

Autorii germani — Chemnitz, Ulrich Huber, Jacob Bornitz, Christoph Besold — sînt cei care duc mai departe această dezbatere, pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Primul, Arnold Clapmar (Klapmar, Klapmeyer, Clapmarius), publică în 1605 *De arcanis rerumpublicarum libri sex*. Aceste *"arcana"* constituie mijloacele, instrumentele care permit exerciţiul puterii chiar şi în afara legii; ele includ înşelăciunea şi minciuna. Alături de aceste *"arcana imperii"* există *"jus imperii"*, care se bazează pe legi, precum şi *"jus dominationis"*, mai uşor de definit. *Dominatio* este ceea ce "italienii numeau *signoria*, germanii *Herrschaft*, iar francezii *altesse*". *Dominatio* este, "într-adevăr, această forţă supremă care permite a comanda şi care aparţine la propriu celor ce au luat de curînd puterea sau o deţin prin forţă şi drept de război sau, cum afirmă Pomponius, prin autoritatea regală (*manu regia*)". Clapmar completează definiţia de *dominatio*, mergînd foarte departe în gîndirea sa.

> Ea este, într-adevăr, asociată unei anumite violenţe şi trufii şi se apropie de tiranie, ba chiar, îmi asum acest risc (*meo periculo*), poate fi numită tiranie justă şi legitimă (*legitimam ac justam appelles tyrannidem*)[2].

---

1. A se vedea De Mattei, 1979, cap. 15, *"Ratio status e jus publicum"*.

2. Clapmar, *De arcanis rerumpublicarum*, Bremae, Johannes Wessel, III, 2, p. 100. A se vedea Behnen, 1987, p. 162 ş.u.; M. Senellart, "La raison d'État antimachiavélienne. Essai de problématisation", în *La raison d'État. Politique et rationalité*, ed. C. Lazzeri şi D. Reynié, Paris, 1992, pp. 33-40; Senellart, 1995, pp. 259-272; Stolleis, 1990, cap. 2; Stolleis, 1998, p. 143 ş.u.

Clapmar se gîndeşte, în cazul dat, la puterea cea mai absolută cu putinţă, dar care nu este neapărat rea. El precizează că tirania despre care vorbeşte este "puterea regală destinată la origine să păstreze libertatea şi să contribuie la mărirea republicii, dar care mai apoi s-a alterat şi s-a transformat în *dominatio*". De fapt, *dominatio*, sau principatul, nu admite decît foarte puţină libertate pentru cetăţenii săi. Este vorba de o specie de "libertate ce se situează între supunerea brutală, aşa cum există sub tirani, şi licenţa stăvilită sau libertatea coruptă". "Aşadar, *dominatio* nu este nimic altceva decît o putere legitimă, dar un pic mai violentă", de care trebuie să se uzeze într-un stat pe care tocmai l-ai cucerit sau într-un stat plin de cetăţeni extrem de răzvrătiţi şi de turbulenţi.

> Aşadar, se poate vorbi de *arcana dominationis*, sau de *arcana principatus*, sau a apela la termeni asemănători. (p. 102)

Clapmar dă o descriere detaliată a acestor *arcana*, în funcţie de formele republicii, regală, aristocratică şi democratică. Tratînd despre *arcana regiae dominationis*, Clapmar exclude ca cineva să-l poată ucide nepedepsit pe principe, chiar dacă acesta devine un duşman public (III, 17).

Raţiunea de stat şi "dreptul tiraniei legitime"

La baza acestor *arcana* stă un drept sau nişte drepturi ţinînd de autoritatea principelui, pe care jurisconsulţii le numesc, rînd pe rînd, excepţii regale, restricţii, drepturi excepţionale (*exorbitantia*), dispense şi derogări. Cicero defineşte *jus dominationis* drept "forţa puterii, *vis potestatis*"; Tacit, *vis principis*; alţii, *jus regni* sau *vis imperii*; italienii, "*Ragione di dominio, di Signoria, di regno, d'imperio*, iar conform unei expresii mai elegante, *ragionamento di Stato*" (p. 155).

În opinia lui Clapmar, raţiunea de stat este aşadar acest drept de dominaţie care se apropie de tiranie, fără a coincide cu ea.

> Este motivul din care eu o definesc astfel: (*jus dominationis*) este un fel de drept suprem, sau privilegiu, introdus pentru binele public, contra dreptului comun sau ordinar, fără a fi, totuşi, contrar legii divine. Este, ca să spunem aşa, un drept al tiraniei legitime. (*jus veluti legitimae Tyrannidis*, p. 156)

Nici un autor ce s-a ocupat de raţiunea de stat nu s-a exprimat cu atîta îndrăzneală. De-acum înainte, scopul oricărui raţionament referitor la raţiunea de stat este de a încerca să reglementeze tirania prin norme juridice şi morale. De unde şi conceptele de privilegiu, excepţie, derogare etc. Această concluzie, puţin cam abruptă, trebuie s-o recunoaştem, se explică dacă, din precauţie, luăm în consideraţie nu toate formele de tiranie, ci doar cîteva. Astfel, Clapmar recunoaşte că există o tiranie extremă, ce echivalează cu injustiţia.

> Într-adevăr, *dominatio* se situează într-un fel între Puterea civilă şi Tiranie; dacă lipseşte primul element, ea înclină spre Tiranie şi încetează a mai fi *Dominatio*, sau *Jus*, sau *Imperium*, devenind o injustiţie totală şi o tiranie extremă. Tacit o numeşte *flagitium dominationis*... Italienii, *cattiva ragione di stato*... pentru a-i zice astăzi printr-un cuvînt, *consilia Machiavellistica*, pe care principii trebuie s-o evite din răsputeri. (p. 200)

Clapmar schiţează o listă lungă de acţiuni infamante, *flagitiae*: incest, adulter, ateism, fratricid în felul în care îl practică turcii, răzbunare privată, folosirea de ucigaşi tocmiţi, încălcarea cuvîntului dat, război fără o cauză dreaptă, exploatarea delaţiunilor, abuzarea de *Lex majestatis*, exercitarea Inchiziţiei pontificale. Printre acţiunile injuste, dictate de dorinţa de putere, autorul semnalează asasinarea lui Cezar: Brutus şi Cassius au acţionat ca nişte criminali, deoarece forma republicii avea să sufere, în tot cazul, o schimbare.

În concluzie, Clapmar susţine raţiunea de stat bună şi *jus dominationis*, ce ţine de dreptul public şi care are limite de netrecut impuse de dreptul divin şi de dreptul oamenilor. Teoreticienii germani, în special juriştii, continuă să mediteze asupra diverselor teme ce se raportează la raţiunea de stat. Unul dintre cei mai interesanţi este Ulrich Huber (1636-1694). El dezvoltă o teorie juridico-politică pe baza comentariilor sale la *Lex regia*[1].

1. Theo Veen, "Interpretations of *Inst.* 1, 2, 6; *D.* 4, 1 and *D.* 1, 3, 31: Huber's historical, juridical and political-theoretical Reflections on the *Lex regia*", *The legal History Review*, 53, 1985, pp. 357-377; a se vedea studiul lui Henri Morel, "La place de la *Lex regia* dans

Nu-i mai puţin adevărat că discuţiile asupra raţiunii de stat nu ţin doar de cercurile savante şi că ele nu se limitează la temele referitoare la putere şi la stat, prin prisma cărora specialiştii au obiceiul s-o abordeze. În egală măsură criteriile opţiunii politice se aplică religiei, istoriei sfinte, povestirilor din Biblie şi chiar problemei deicidului, după cum o face, între alţii, Antonio Mirandola (1573-1648) în tratatul său "Raţiunea de stat a preşedintelui Iudeii în Calvarul lui Christ" (Bologna, 1630). Autorii se întreabă asupra calculului politic al evreilor în condamnarea lui Christ, pentru a conchide că în aceste circumstanţe diverşi responsabili s-au servit într-un anumit mod de raţiunea de stat: evreii în mod cert, crucificîndu-l pe Christ, dar şi Pontius Pilatus, care lasă să fie condamnat Christ pentru a face pe placul evreilor şi a respecta legile împăratului. Cu toţii au comis o crimă "civilă şi religioasă" pentru a trage avantaje "politice". Împingînd pînă la limita de rupere analogiile, cîţiva autori îndrăznesc să avanseze ideea — blasfematoare, din mai multe puncte de vedere — că însuşi Dumnezeu ar fi făcut uz de raţiunea de stat aunci cînd, derogînd de la toate drepturile umane şi divine pentru învierea omenirii, lasă să fie crucificat Fiul Său[1].

Tirania şi tiranicidul în viziunea teoreticienilor raţiunii de stat

Majoritatea autorilor care se interesează de raţiunea de stat fac o adevărată pasiune pentru problema tiraniei şi a tiranicidului, dat fiind că sesizează legătura strînsă ce există între aceste două problematici. Toţi aceşti autori ţin cont de deosebirea pe care o face Bartolo între tiranul *ex defectu tituli* şi tiranul *ex parte exercitii*.

După De Mattei, este posibil să rezumăm opiniile acestor autori divizîndu-le în două grupe. Atunci cînd este vorba de tiranul *ex defectu tituli*, autorii par a cădea de acord, aproape toţi, cu soluţia tiranicidului, cu rezerva că mai întîi trebuie să se recurgă la o autoritate superioară

---

l'histoire des idées politiques", *op. cit.* — Pentru o dezbatere mai generală în cultura germană, a se vedea Stolleis, 1990, Stolleis, 1998 şi, în relaţie cu tirania, mai ales Merio Scattola, "Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna", *Filosofia politica*, 10/3, 1996, pp. 391-420.

1. Sursele în De Mattei, 1979, pp. 125-126, n. 39.

pînă a se ajunge la o asemenea extremă; orice cetăţean îl poate executa, aşadar, pe uzurpator sau pe invadator. Aşa gîndesc Tommaso Garzoni (1549-1589), Gramigna, Zinano, Cacciatore[1]. Opiniile referitoare la principele care devine tiran ca urmare a unei gestiuni proaste a treburilor publice sînt, în revanşă, mai nuanţate. Tendinţa generală e de a tolera tiranul *ex parte exercitii* şi de a asculta de el cu răbdare, urmînd preceptele evanghelice ale lui Petru şi Pavel, ascultînd sfaturile autorităţilor ecleziastice care îndeamnă la prudenţă şi, în cazul unora, aplecînd urechea la decretele Conciliului de la Constanţa. Mancini, Garzoni, Frachetta, Zinano, Cacciatore, Muzio, Fabrizio Campani, Pagliari Dal Bosco, Antonio Ciccarelli şi alţii[2] împărtăşesc această opinie.

CAMPANELLA (1568-1639):
ORICE RAŢIUNE DE STAT ESTE REA

Tommaso Campanella, celebrul autor al *Cetăţii Soarelui* (în italiană, 1602)[3], este şi un teolog care a abordat majoritatea domeniilor filozofiei într-o operă imensă, în mare parte inedită, în care gîndirea politică ocupă un loc important, în special graţie concepţiei sale a monarhiei universale: *Monarhia universalis Christianorum* (1593, pierdută), *Monarhia Spaniei* (1598; 1620 în germană, 1640 în latină), *Monarhia Franţei* (1635)[4], *Monarchia Messiae* (1605)[5]. Viaţa sa aventuroasă face din el una dintre figurile cele mai atractive ale epocii sale. Va îndura tortura şi îşi va petrece o mare parte a vieţii în închisoare din cauza doctrinelor sale considerate eterodoxe de către Sfîntul Oficiu, dar şi a unei conjuraţii antispaniole pe care el a urzit-o în Calabria, în 1599. În ciuda lungilor ani de izolare, Campanella urmăreşte de aproape şi cu pasiune evenimentele europene contemporane.

1. De Mattei, *Il pensiero*, 2.194-196.
2. *Ibid.*, pp. 189-194.
3. A se vedea ed. L. Firpo, trad. Arnaud Tripet, Geneva, 1972.
4. Ultimele două sînt publicate în ediţia bilingvă de către Germana Ernst, 1997.
5. A se vedea ed. în facsimile de L. Firpo, Torino, 1973.

Împotriva lui Aristotel, contra *"Politici moderni et Machiavellistae"*

Adversar ireductibil al tuturor teoreticienilor raţiunii de stat, începînd cu inventatorul acesteia, *"l'empio Machiavello"*, Campanella îşi îndreaptă de asemenea criticile contra maestrului îndepărtat în negura timpului al florentinului, nimeni altul decît Aristotel. Autorul *Cetăţii Soarelui* nu împărtăşeşte principiul conform căruia natura îi predispune pe unii să conducă şi pe alţii să asculte şi să se supună. Aristotel se înşală atunci cînd crede că raporturile dintre cei care domină şi cei care sînt dominaţi ţin de natura lucrurilor. Afirmînd că omul este un animal politic, filozoful deduce pe nedrept că servitutea şi supunerea omului de către om constituie rezultatul unui principiu natural. Într-una din "Chestiunile (sale) politice", Campanella se întreabă dacă este adevărat că "toţi principii de pe lume sînt tirani, chiar dacă Machiavelli ar vrea ca să fie anume astfel, iar Mahomet a realizat această idee în practică". Autorul se întreabă totodată "dacă, presupunînd că toţi principii ar fi cu adevărat nişte tirani şi toate popoarele sclave, acestea din urmă trebuie tratate ca nişte robi, urmînd învăţătura lui Aristotel, şi dacă acest lucru e bun şi drept prin natura lucrurilor"[1]. Campanella respinge această teză a lui Aristotel, chiar dacă este nevoit să admită că ideile filozofului şi-au găsit aplicaţia în Imperiul turcilor, unde supuşii sînt trataţi ca nişte sclavi, dat fiind că suveranul este stăpîn pe bunurile

1. Campanella, "Quaestiones super tertia parte suae philosophiae realis, quae est De Politicis", p. 87, în ale sale *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatour, pro rep. litteraria ac christiana, id est vere rationali, stabilienda contra sectarios. Una cum textu instaurato auctoque post editionem Tobinianam. Suorum operum tomus II. Ad illustrissimum & excellentissimum D. Petrum Seguierium, Franciae cancellarium. Physiol., ethica, politica, oeconomica, cum quaest.*, Parisiis, ex typ. Dionys. Houssaye, 1637, 4 părţi în 1 vol. — Cf. R. De Mattei, *La politica di Campanella*, Roma, 1927; Paolo Treves, *La filosofia politica di Campanella*, Bari, 1930; L. Firpo, "T. Campanella", în *Diz. biogr. degli Italiani*, Roma, 1974, 8.380.401; Gisela Bock, *Thomas Campanella: politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tübingen, 1974; Michel-Pierre Lerner, "Campanella, juge d'Aristote", în *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, pp. 335-357; Rainer Specht, "Zur politische Theorie des Thomas Campanella", *Der Staat*, 16, 1977, p. 568 ş.u.; L. Firpo, *Il supplizio di T. Campanella. Narrazioni, documenti, verbali della torture*, Roma, 1985; Firpo, *I processi di T. Campanella*, ed. Eugenio Canone, Roma, 1998; Gianfranco Formichetti, *T. Campanella, eretico e mago alla corte dei Papi*, Casale Monferrato, 1999. A se vedea G. Ernst, "La ruse et la nature:

şi pe persoanele lor. "Dumnezeule mare! să spui cuiva că noi i-am încredinţat Catedra Creştinilor unui asemenea sofist care ne învaţă că principii noştri sînt nişte tirani, iar toate popoarele sclave, astfel încît acestea din urmă trebuie tratate ca nişte animale şi nişte fiare. Noi, dimpotrivă — adaugă autorul, cu referire autobiografică —, noi, care vrem să facem justiţie împotriva unei atare ofense pentru a salvgarda Republica Sfinţilor, lumea şi stirpea umană, noi sîntem asupriţi ca nişte necredincioşi şi rebeli". (*ibid.*, p. 90)

Spre deosebire de Aristotel, Campanella consideră că "orice om e liber prin natură, dar că el devine sclav din cauza păcatului şi a răutăţii. Dacă nu ar fi existat păcatul originar, noi am fi trăit aşa cum am descris în *Cetatea Soarelui*" (p. 82). Pe de altă parte, după cum a demonstrat-o în *Monarchia Messiae*, Campanella susţine că "nu există imperiu (*dominatum*) al omului asupra omului conform naturii (*secundam naturam rectam*), dar că există o guvernare (*regimen*); în revanşă, supunerea este, cel puţin în parte, o pedeapsă (*dominium autem esse paenam vel ex parte*)". În siajul maestrului său, sfîntul Toma d'Aquino, autorul consimte "să admită că regii posedă o forţă directivă şi coercitivă (*directivam et coercivam*), cu condiţia ca ea să se desfăşoare în respectul legii şi nu după bunul lor plac. Această putere e politică şi nu despotică (*hoc dominium est Politicum non despoticum*), deoarece legea nu este rodul voinţei regelui, ci al consimţămîntului republicii, cum ar fi legea lui Moise, legea Evangheliei, legea romană, de care se conduc în parte creştinii... Eu afirm că împărţirea bunurilor exterioare s-a făcut prin dreptul oamenilor, iar guvernarea popoarelor prin dreptul natural şi cel divin; dar că tirania şi asuprirea popoarelor care nu consimt să se supună nu ţine de dreptul natural, nici de dreptul oamenilor. Este clar că guvernarea (*regnum*) este întemeiată pe dreptul natural, deoarece îşi trage numele de la expresia *"regere et dirigere"* în vederea binelui" (p. 74). Atunci cînd lipseşte această ultimă condiţie şi cînd regele guvernează urmărind propriul interes (*dominium*), sîntem în prezenţa

remarques sur le rapport Campanella-Machiavelli", *Revue des sciences philosophiques et religieuses*, 72, 1988, pp. 252-262; Ernst, "La mauvaise raison d'État: Campanella contre Machiavel et les politiques", în *Raison et déraison d'État*, 1994, pp. 121-149; M.-P. Lerner, *T. Campanella en France au XVIIe siècle*, Napoli, 1995.

unei tiranii şi a unei opresiunii. Campanella îşi apropriază principiul lui Toma d'Aquino (*De regimine*, III, 11) atunci cînd afirmă că "regele este rege în virtutea republicii, şi nu republica în virtutea regelui (*Rex est Reipublicae gratia et non Respublica gratia Regis*)" (p. 73). "A domina este un lucru, a domni este cu totul altceva. Cei ce uzurpă pentru ei înşişi dominaţia, pe care nu o primesc nici din partea republicii, nici din partea lui Dumnezeu, părintele tuturor oamenilor, nu se numesc regi, ci lupi şi tirani". (*ibid.*)

Respingînd teza lui Aristotel, Campanella înţelege să respingă şi tezele "politicienilor moderni şi ale machiavelicilor (*Politici moderni et Machiavellistae*)", cărora vrea să le inoculeze că "nici un drept, uman sau divin, nu poate subzista atunci cînd se recurge la raţiunea de stat (*per "ragion di Stato"*)" (p. 77). Autorul îl atacă în mod special pe Machiavelli, ale cărui principii le denunţă în întreaga sa operă, în special în *Atheismus triumphatus* (1605; Roma, 1631). Cu toate acestea, el cade de acord cu florentinul asupra faptului că religia reprezintă liantul cel mai important al unei comunităţi civile, după cum le-o aminteşte veneţienilor, deoarece, "fie că este adevărată sau falsă, ea are o putere naturală magică, ce uneşte sufletele şi forţele, iar cel care o dispreţuieşte este dispreţuit şi abominabil pentru supuşii şi soldaţii săi"[1]. Chiar dacă se declară împotriva opiniei machiavelice ce concepe religia ca un instrument politic detaşat de morală, Campanella nu este mai puţin convins că a favoriza religia echivalează cu a favoriza puterea: "Puterea se înclină mereu acolo unde se înclină religia", fapt pe care l-a înţeles atît de bine regele Spaniei. "Dacă tu afirmi că regele Spaniei nu crede decît din raţiune de stat... eu îţi voi răspunde că Dumnezeu se serveşte de legea reciprocităţii (*della pariglia*); cine îl slujeşte pe Dumnezeu şi favorizează religia pentru a cuceri regatele pămînteşti, acela cucereşte regatele pămînteşti; cine o face pentru a cuceri regatele spirituale, cucereşte regatele spirituale şi adeseori şi unele şi altele; în timp ce ce-l care-l urăşte pe Dumnezeu nu cucereşte decît ruine în viaţa aceasta şi în cealaltă". (*Antiveneti*, p. 115)

1. Campanella, *Antiveneti*, ed. L. Firpo, Firenze, 1945, pp. 109-110; cf. Ernst, 1994, p. 130.

Raţiunea de stat şi "raţiunea politică"

Campanella estimează că raţiunea de stat constituie un criteriu insuficient al raţionamentului politic, nu doar deoarece ea desconsideră religia şi morala, dar şi pentru că ignoră astrologia, cum o face şcoala lui Machiavelli. Aceasta din urmă, care este şcoala politicienilor, se bazează pe principii false.

> Raţiunea de stat a lui Machiavelli şi a politicienilor constă în două principii: primul, a nu iubi decît pe sine însuşi şi mai mult pe nimeni în lume, decît în măsura în care celălalt se dovedeşte util nouă, şi a ucide (*uccidere*) fără discernămînt pe oricine (*ogni santo*), chiar şi un prieten, dacă nu acţionează conform voinţei noastre. Celălalt constă în a ignora cunoaşterea istoriilor principilor de altădată, buni sai răi, pentru a învăţa din exemplele lor. (*ibid.*, p. 128)

Acestea sînt cele două maxime principale pe care Machiavelli şi-a clădit doctrina politică, doctrină pe care Campanella o consideră eronată dat fiind că ea nu integrează profeţiile şi astrologia acolo unde trebuie să învăţăm "logica istoriei şi a altor ştiinţe luate împreună". Într-adevăr, "a nu lua în consideraţie decît istoria constituie o metodă pe cît de inutilă, pe atît de falsă, dat fiind că vremurile şi constelaţiile variază de la o epocă la alta. Dar principii de azi, neavînd nici o dorinţă de a studia, învaţă acest sistem rapid (*via corta*) al lui Machiavelli care consistă în a înşela, pe sine însuşi şi pe alţii, şi a se crede foarte savant ascultînd şi citind cîteva istorii ale tiranilor antici; astfel, ei sînt ruina acestui secol meschin" (*ibid.*, p. 128 ş.u.).

În opinia autorului, trebuie să facem deosebire între raţiunea de stat, înşelătoare şi abominabilă, şi "legea şi raţiunea politică", care ţin seama de justiţie şi de raţiunea divină. Într-adevăr:

> Legea şi raţiunea politică sînt astfel atunci cînd servesc mulţimii; ele consistă în raţiunea justiţiei pure. Echitatea ţine cont de raţiunea eternă şi în tot cazul transgresează litera legii, nu şi sensul. Se întîlneşte la principii înţelepţi care, pentru binele

comun, îi graţiază adeseori viaţa celui care, în conformitate cu legea, ar trebui să moară.

Dimpotrivă:

> Raţiunea de stat este un nume inventat de tirani prin analogie cu Epicheia (*a somiglianza della Epicheia o Equità*), deoarece ei cred că pot transgresa ca să-şi păstreze statul pentru ei înşişi; ei cred că pot proceda astfel şi pentru a-l cuceri[1].

Campanella vrea să spună că dacă guvernanţii buni recurg la echitate pentru a face o justiţie cît mai bună, tiranii cred să fi găsit în raţiunea de stat un sistem pentru a păstra sau a spori avantajele lor, înşelînd poporul. În ultimă instanţă, raţiunea de stat este pentru Campanella metoda de guvernare ce caracterizează statul tiranilor, oricît de bine disimulat ar fi acesta. Astfel, el nu întrezăreşte decît o opoziţie între "raţiunea politică", pe care o apreciază, şi raţiunea de stat: "diferenţa constă în faptul că echitatea ia în consideraţie binele public, iar raţiunea de stat, avantajul particular al celui care domină. Pentru a deghiza (*coprire*) acest nume cunoscut ca fiind rău, după tot ce a scris Machiavelli (*tristo Machiavello*), astăzi se numeşte «raţiunea bunei guvernări»" (*Aforismi, ibid.*).

Raţiunea de stat este, aşadar, întotdeauna rea, chiar şi atunci cînd se numeşte "raţiunea bunei guvernări". Iată de ce trebuie repudiată teoria raţiunii de stat, dat fiind că ea legitimează tirania sub toate formele ei.

Considerînd principiile religiei şi ale moralei drept prioritare în politică, Campanella nu dezvoltă reflecţii despre tiranicid, referitor la care opinia sa reflectă opinia majorităţii contemporanilor săi.

> Trebuie să remarcăm că nu este licit unui om particular să ucidă regele devenit tiran, decît în conformitate cu sentinţa Senatului, cum a fost cazul lui Nero. Dar cel ce invadează regatul prin violenţă sau fraudă, cum au făcut-o Catilina şi Liverotus, pot fi

1. "Politica Th. Campanellae... in aphorismos digesta", p. 163, în ale sale *Disputationum libri quatour, op. cit.*; cf. Campanella, *Aforismi politici, con sommari e postille inedite integrati dalla rielaborazione latina del* De Politica *e dal commento di Ugo Grozio*, ed. L. Firpo, Torino, 1941, aforismul 35, pp. 101-102; Campanella, *Aphorismes politiques*, trad. Pierre Caye şi Claude Monet, Universitatea din Caen, 1993, pp. 60-61.

ucişi chiar pe durata acestei invazii de către oricine în deplină justiţie (*justissime*)[1].

Tiranicidul este legitim contra uzurpatorului, nu şi contra principelui legitim. În această sinteză, se întrevede doctrina căii de mijloc, pe care o putem numi "ortodoxia tiranicidului" din secolul al XVII-lea.

1610: Sarpi (1552-1623) şi asasinarea lui Henric IV

Mai rar se întîlneşte o rigoare a gîndirii teologice şi o coerenţă în atitudinile politice comparabile celei de care dă dovadă Sarpi, autor de o audienţă internaţională. Călugărul cerşetor Paolo Sarpi (zis şi Fra' Paolo) se distinge prin ideile sale şi prin curajul deosebit atunci cînd îşi asumă, între altele, responsabilitatea de a apăra Republica Veneţia contra Interdicţiei lansate de papa Paul V, pe data de 17 aprilie 1606. În apărarea sa, Sarpi recurge la argumentele împrumutate de la tezele galicane ce limitează autoritatea papală la sfera ecleziastică şi care o consideră subordonată Conciliului general. Sarpi era în corespondenţă cu prietenii săi francezi, catolici şi protestanţi. El urmăreşte îndeaproape vicisitudinile războaielor religioase, precum şi deznodămîntul lor o dată cu urcarea lui Henric de Navarra pe tronul Franţei. Sarpi deplînge regicidul din 14 mai 1610. Informat imediat, el se arată "dezgustat (*stomachari*) de noua doctrină a iezuiţilor, care afirmă, împotriva tuturor drepturilor divine şi umane, că principii pot fi ucişi, sub pretextul religiei"[2].

---

1. Campanella, "Quaestiones... De politicis", *op. cit.*, p. 75; cf. De Mattei, *Il pensiero, op. cit.*, 2.196. — Liverotus: aluzie la Oliverotto Euffreducci care, pentru a pune mîna pe senioria Fermo, îl ucide ca un trădător pe unchiul său Giovanni Fogliani, în casa căruia a fost crescut (cf. Machiavelli, *Principele*, VIII).

2. Sarpi către Jacques Leschassier, Veneţia, 8 iunie 1610, în P. Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, ed. Boris Ulianovich, Wiesbaden, 1961, p. 83. — Cf. Federico Chabod, "La politica di Paolo Sarpi" (1952), în ale sale *Studi sul Rinascimento*, Torino, 1979; David Wootton, *Paolo Sarpi between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge, 1983; Vittorio Frajese, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, 1994; Ivone Cacciavillani, *Paolo Sarpi*, Venezia, 1997; D. Taranto, "Raison d'État et raison d'intérêt dans la pensée politique de Botero à Sarpi", în *Politiques de l'intérêt*, ed. C. Lazzeri et D. Reynie, Paris, 1998, pp. 87-118.

> Nu voi îndrăzni să cred că iezuiţii sau romanii ar fi autorii uciderii regelui, mai ales deoarece s-a spus că ucigaşul tocmit era pradă halucinaţiilor (*melancholia*); dar ei [iezuiţii] nu pot nega că masacrul a ieşit din această doctrină ai cărei inventatori erau ei înşişi şi pe care o apără prin scrierile lor şi prin cenzurile lor... Mai ales mi-ar plăcea ca teologii să scrie împotriva acestei doctrine abominabile (*nepharia*)... ciumă a republicilor[1].

Sarpi veştejeşte doctrina tiranicidului, Juan de Mariana nefiind singurul care o susţine, deoarece există şi Suárez; la drept vorbind, "nici un iezuit nu s-a abţinut (*abstinet*)", nu mai mult decît alţii care aparţin aceleiaşi tabere. Şi Sarpi recunoaşte că

> Curia romană nu va condamna niciodată doctrina iezuită: într-adevăr, există un secret al puterii lor (*arcanum ejus imperii*), cel mai important dintre toate (*summum et maximum*), care-i elimină pe acei ce îndrăznesc să nu-l onoreze (*adorare*) deschis şi care îi ţine în frică şi în datorie pe acei care ar îndrăzni, dacă nu le-ar fi frică. Cît despre iezuiţi, unul dintre ei a spus pe bună dreptate: iezuitul este un om oarecare; seamănă cu un cameleon[2].

Sarpi a sesizat aici un element nevralgic al strategiei papiştilor: în *arcana imperii* a curiei romane sau, dacă vreţi, în raţiunea de stat, doctrina tiranicidului este intim legată de doctrina superiorităţii puterii spirituale asupra stăpînirii pămînteşti. Într-o scrisoare adresată unui prieten, Sarpi îşi precizează gîndirea:

> Ţi-am spus că Mariana era o briză uşoară a acestei lumi, dacă e să-l comparăm cu alţi iezuiţi, cum ar fi Suárez. Dacă doreşti o referinţă, o poţi găsi în cea de-a cincisprezecea sentinţă din *Disputationes*-urile sale, la întrebarea a şasea. Acolo citim că este permis supuşilor să se înarmeze contra principilor lor, nu doar în cazul în care papa a ordonat-o şi a permis-o, dar şi sub rezerva

1. Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, p. 85, 22 iunie 1610.
2. *Ibid.*, p. 87, 3 august 1610.

> unei ratificări, dacă ei consideră că ar fi un lucru agreabil papei şi aprobat de el, chiar dacă nu ar îndrăzni să-l exprime deschis. Acolo vei citi lucrul cel mai execrabil, respectiv că cel care a fost excomunicat este suspendat de la jurisdicţia sa; că, chiar dacă nu a fost proclamată suspendarea, el depinde de voinţa supuşilor săi de a-l asculta sau nu[1].

În sfîrşit, Sarpi condamnă în întregime gîndirea "răzvrătită şi criminală" a iezuiţilor, "care trebuie explicată tuturor, pentru ca toată lumea să se poată proteja de maşinaţiile lor".

> Eu afirm că învăţătura lor despre regicid este cea mai periculoasă dintre dogme; de aici rezultă subversiunea treburilor publice. Dar ceea ce se arată a fi şi mai periculos este că ei învaţă că este permis şi că nu constituie un păcat de a utiliza echivocurile cuvintelor şi rezerva mintală (*mentali reservatione*), doctrină prin care se distrug toate relaţiile umane; astfel, arta de a înşela e ridicată la nivel de virtute. Îndrăznesc să afirm că această doctrină este şi mai rea dect cea care învaţă să ucizi regii[2].

Ca teolog canonist rupt de subtilităţile juridice papiste, Sarpi a înţeles perfect unitatea de inspiraţie şi coerenţa strategică ce leagă simularea, doctrina fundamentală a iezuiţilor, cu tiranicidul şi raţiunea de stat catolico-romană.

1673: De Luca (1614-1683) şi asasinarea lui Carol I

Cunoscut mai ales pentru consultările sale în materie de drept civil şi ecleziastic (*Theatrum veritatis et justitiae*, Roma, 1669-1681), cardinalul Gian Battista De Luca este unul dintre autorii cei mai competenţi şi conştiincioşi din rîndurile celor ce s-au interesat de problema tiranici-

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 90, 14 septembrie 1610. Cf. Sarpi, *Opere*, ed. Gaetano e Luisa Cozzi, Milano, Napoli, 1969, p. 267.

dului. Ca şi majoritatea contemporanilor săi, este deconcertat de procesul şi executarea lui Carol I al Angliei, în 1649. El se întoarce cu gîndul la această afacere, cîţiva ani mai tîrziu, în două lucrări de meditaţii politice, *Il dottor volgare* (1673) şi *Il principe cristiano* (1680). Întrebîndu-se pe care jurisdicţie se pot sprijini popoarele sau republica, pentru a-l destitui şi a-l pedepsi pe propriul lor principe, el se gîndeşte la experienţa "acestui mare Rege care a fost ucis pe o estradă publică de către mîna unui ministru al justiţiei, ca urmare a condamnării pronunţate de către proprii lui supuşi"[1]. Problema se pune în mod diferit, în funcţie de natura principatului, respectiv dacă autoritatea principelui este absolută sau dacă este mai mult sau mai puţin limitată. Răspunsul se situează la nivelul principiului legitimităţii rezistenţei în faţa suveranului.

> Atunci cînd supuşilor li se dă libertatea de a discuta cu privinţă la puterea Principelui şi a ofiţerilor acestuia, fiecare în cazul său particular va rezista alegînd injustiţia (*a titolo che sia ingiustizia*), şi în consecinţă va fi proclamată licită rebeliunea şi neascultarea, ceea ce va antrena dezintegrarea guvernării şi a republicii[2].

În calitate de jurist, autorul caută să stabilească anumite reguli pentru cazurile cele mai curente. Practic, în majoritatea cazurilor, neascultarea supuşilotr constituie o sursă a anarhiei. Din care motiv puterea principelui ar trebui să fie cît mai autoritară, pentru a împiedica eventualele discuţii şi criticile referitoare la conduita acestuia. Totuşi, De Luca nu este partizanul unei puteri absolute, deoarece suveranul trebuie, în opinia sa, să rămînă "subordonat din punct de vedere juridic republicii poporului". În calitate de suveran, principele "poate fi destituit de comunitate, şi chiar grav pedepsit, pentru ca el să înveţe a administra cît mai bine şi a se abţine de a-şi maltrata supuşii"; pedeapsa

1. De Luca, *Il Dottor volgare, overo il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale e municipale*, Roma, Guis. Corvo, 1673, pp. 95-96, citat de De Mattei, *Il pensiero*, 2.198.

2. De Luca, *Il principe cristiano pratico, abbozzato nell'ozio tusculano autunnale del 1675*, Roma, Stamp. Apost., 1980, p. 129; De Mattei, *Il pensiero*, 2.199.

exclude condamnarea la moarte. Fiecare caz trebuie examinat în mod separat. În ceea ce-l priveşte pe Carol I Stuart, De Luca declară că sentinţa ar fi trebuit considerată legitimă, cu condiţia să fie validate capetele de acuzare, iar procedurile să fie recunoscute legitime, şi mai ales ca Parlamentul să fie constituit în mod legitim ca reprezentant al întregii republici.

> Ţinînd cont de ceea ce ne învaţă istoriile... se presupune că regele nu ar vrea să răspundă de conduita sa, nici să se dezvinovăţească, afirmînd că nu are alt suveran decît Dumnezeu şi că nu-şi recunoaşte propriii supuşi ca fiind superiori şi în calitate de judecători competenţi[1].

Condiţiile enumerate de Gian Battista De Luca fac legitimă execuţia regelui ca act judiciar sancţionat de voinţa întregii naţiuni. În fond, De Luca admite în teorie că destituirea regelui şi procesul său sînt legitime cu anumite condiţii. Condiţia fundamentală este că orice act de rezistenţă faţă cu tiranul rezultă din voinţa republicii, şi nu dintr-o iniţiativă individuală sau a unui grup restrîns. De Luca este aşadar de acord cu dreptul la rezistenţă, care ar putea, la limită, implica tiranicidul, cu condiţia ca o atare decizie să constituie expresia voinţei tuturor cetăţenilor, ceea ce nu s-a întîmplat în afacerea Carol Stuart.

Concluzie

Dezbaterile în jurul tiraniei şi raţiunii de stat demonstrează preocupările unui mare număr de persoane cultivate, fie că sînt simpli supuşi sau oameni însărcinaţi cu responsabilităţi politice. Ei discută referitor la formele pe care le poate îmbrăca experienţa puterii atunci cînd prncipele sau patricienii tind să guverneze în propriul lor interes şi riscă astfel o opresiune excesivă a poporului. Care ar fi limitele puterii suverane, *plenitudo potestatis*? Aceasta este întrebarea de fond pe care autorii o abordează, plasîndu-se pe diferite poziţii. Înainte de a trece de bariera pe care dreptul divin şi dreptul natural o pun oricărei

1. De Luca, *op. cit.*, p. 676; De Mattei, *Il pensiero*, 2.200.

guvernări, şi înainte ca aceasta să degenereze în tiranie, principele are o marjă de manevre într-o zonă limitată dincolo de care puterea, chiar şi cea absolută, se mai poate numi legitimă: este domeniul raţiunii de stat. Autorii — publicişti, filozofi, jurişti — caută să definească anumite reguli, dacă acestea există, pentru raţiunea de stat. Ei încearcă să stabilească, într-un anumit fel, un anume cod într-un scop dublu: pe de o parte, a asigura supuşii pentru a le oferi anumite garanţii contra tiraniei, pe de altă parte, a indica puterii suverane modalităţile de urmat pentru ca principatul, chiar şi în exerciţiul plenitudinii puterii sale, să nu se transforme în tiranie. Cîţiva autori ajung să vorbească de "o tiranie dreaptă" şi chiar de o "tiranie legitimă", pentru a exorciza imaginea şi a îmblînzi "excesele". Făcînd acest lucru, ei încearcă să îmblînzească spectrul tiraniei, care poate deveni obiect de analiză politică, cu condiţia să fie apreciat în raţionalitatea sa: raţionalitatea raţiunii de stat.

Această dezbatere vizează nu atît tiranicidul, cît reglementarea raţiunii de stat. Iată de ce, pe durata secolului al XVII-lea, dezbaterea dintre moralişti şi filozofi se deplasează pe nesimţite către jurişti, care tind să insereze jurisprudenţa raţiunii de stat în sistemul dreptului public, atunci cînd *ratio status*, aproape asimilată de *jus dominationis*, devine un capitol al *jus publicum*-ului. Acest "reziduu de nedreptate în exercitarea a *plenitudo potestatis*", după cum definesc unii raţiunea de stat, pune o problemă stringentă juriştilor şi filozofilor politici, care sînt încă departe de a ajunge la capătul necazurilor lor.

Capitolul 20

ABSOLUTISMUL ŞI TIRANIA

Pentru a întări puterea monarhică, autorii reiau teoriile medievale ale dreptului divin al regilor, care fac din suveran vicarul lui Dumnezeu. În ţările catolice, totuşi, autoritatea regilor şi a împăraţilor rămîne într-un anumit fel dependentă de autoritatea papei. Vechea întrebare dacă pontiful roman este titularul celor două puteri (teoria *utriusque gladium*), spirituală şi pămîntească, nu este tranşată definitiv în prima epocă modernă. Opiniile rămîn împărţite între regalişti, care apără doctrina puterii "directe" a regilor, şi pontificali, care susţin doctrina puterii "indirecte" a regilor, conform căreia regii primesc autoritatea lor *imediată* de la papă şi, în consecinţă, *mediată* din partea lui Dumnezeu. Controversă care se consumă, în mare parte, în jurul acestor două adverbe.

În materie civilă, această concepţie a dreptului divin al regilor interzice orice rezistenţă din partea supuşilor, fie că este vorba de nobilime sau de popor, deoarece a rezista regilor echivalează cu a-i rezista lui Dumnezeu. Acest argument implică distincţia dintre rege şi tiran, referitor la care teoria sfîntului Toma rămîne valabilă: a rezista regelui este un păcat de rebeliune, dar a te opune tiranului "nu constituie o răzvrătire". În secolul al XVI-lea, partizanii dreptului divin al regilor nu sînt numeroşi: Tyndale, Luther (la început), Pierre Grégoire rămînînd voci izolate. În revanşă, către sfîrşitul secolului şi la începutul secolului al XVII-lea, această concepţie se consolidează graţie lui Thomas Bilson (1547-1616), lui Barclay, lui James I, fără a se impune totuşi[1].

1. A se vedea Figgis, *The divine Right of Kings*, Bristol, 1994 (1896, 1914); Bilson, *The True Difference betweene Christian Subjection and Unchristian Rebellion: wherein the princes lawfull to commaund for trueth, and indeprivable right to beare the sword are defended against*

În Franţa, în particular, această concepţie este repusă în valoare deoarece ea admite sustragerea regalităţii de la autoritatea papilor care, prin excomunicarea şi destituirea regilor, în plus declaraţi tirani, oferă un soi de legitimitate tiranicizilor. După sfîrşitul tragic al celor doi Henrici, teologii şi parlamentarii galicani au înţeles că există o legătură periculoasă între doctrina tiranicidului şi doctrina puterii pontificale asupra regilor, fie că este directă sau indirectă.

1600: Barclay (1546-1608) şi dreptul divin al regilor

William Barclay urmează un itinerar spiritual asemănător celui al lui Buchanan: născut în Scoţia, se formează în Franţa. În revanşă, teoriile sale se deosebesc de cele ale compatriotului său, pe care-l consideră un adversar în aceeaşi măsură ca şi pe Iunius Brutus şi Jean Boucher. Împotriva acestora, pe care-i numeşte "Monarcomahi", Barclay publică la Paris, în 1600, lucrarea sa capitală, *De regno et Regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Bucherium et reliquos Monarchomachos*. Termenul "monarcomahi", ce-şi face pentru prima dată apariţia în acest text, va deveni celebru. Barclay scrie o altă lucrare importantă, "Despre puterea papei"[1], publicată după moartea sa, în 1609. Prin aceste două tratate, autorul angajează o polemică îndreptată în acelaşi timp contra monarcomahilor, care glorifică dreptul la rezistenţă împotriva suveranului absolut, dar şi contra ultramontanilor, respectiv iezuiţilor, partizani ai supremaţiei puterii spirituale. Aceste două probleme sînt strîns legate între ele.

---

the Popes censures and the Jesuites sophismes uttered in their Apologie and Defense of English Catholikes, Oxford, Joseph Barnes, 1585; cf. Allen, 1977, 166 ş.u. şi cap. "The divine Right of Kings", pp. 367-393.

1. *De potestate Papae. An & quatenus in Reges et Principes seculares jus & imperium habeat, Guil. Barclay J. C. liber posthumus*, London (Eliot's Court Press) publicată prin grija fiului său, John Barclay (1582-1621); cf. *Ioannis Barclaii Pietas, siue publicae pro regibus ac principibus, et priuatae pro Guilielmo Barclaio parente vindiciæ; aduersus Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmini tractatum, De potestate summi pontificis in rebus temporalibus*, Parisiis, P. Mettayer, 1612. — Referitor la W. Barclay, a se vedea Ernest Dubois, *William Barclay, Scottish Jurisconsult, professor at Pont-a-Mousson and at Angers, 1546-1608*, Nancy, Paris, 1872; Collot, 1965; Allen, 1977, pp. 387-393; Thomas Pazhayampallil, *The indirect power of the Pope in temporal matters according to William Barclay (1546-1608)*, Madras, 1966.

Obedienţă şi rezistenţă

Barclay se arată convins că puterea politică este de origine divină şi că nu poate fi de origine umană. Chiar dacă un rege este ales, "există o mare diferenţă între facultatea de a alege un rege şi puterea de a-l întrona" (*constituendi regis potestats*; *De regno et regali potestate*, III, 3). Suveranitatea este aşa cum este dat fiind că ea nu recunoaşte pe pămînt nici o autoritate care i-ar fi superioară. Suveranul este scutit de respectarea legilor şi nu se supune nici unei alte jurisdicţii, motiv din care nu este de competenţa supuşilor de a repune în discuţie puterea regelui lor. În consecinţă, obedienţa rămîne o obligaţie din partea supuşilor. Chiar dacă regele devine rău, comiţînd un adulter sau un homicid, un sperjur sau alte acţiuni periculoase şi detestabile, sau dedîndu-se ereziei, el nu-şi pierde niciodată prerogativele de rege, şi nici autoritatea regală (III, 16).

Barclay concepe istoria ca fiind "marele avocat de drept divin al regilor". Nu-i mai puţin adevărat că el dezvoltă o teorie coerentă a rezistenţei atunci cînd se pune problema tiraniei. Cînd asuprirea devine extremă, cînd oraşele sînt jefuite şi distruse, cînd femeile şi copiii devin obiecte de cupiditate ale tiranului, poporul poate, prin dreptul natural, să se opună forţei prin forţă (*vim vi repellere*). Dar Barclay rămîne coerent: el prescrie poporului care rezistă regelui moderaţia, altfel spus, poporul nu trebuie să meargă pînă la a-l ataca pe rege, deoarece răzbunarea (*ultio*) împotriva monarhului nu este admisă de dreptul natural. Poporul are dreptul să ceară reparaţii ale pagubelor suferite, dar nu se poate gîndi la pedepsirea celui ce-i este superior. Acest drept la rezistenţă este, bineînţeles, rezervat poporului în ansamblul său şi nu particularilor, cum o susţin adversarii monarcomahi ai autorului. Doar Buchanan, în opinia lui Barclay, a recunoscut acest drept şi omului privat. În caz de tiranie, particularilor nu le rămîne decît să se resemneze (III, 8).

De asemenea, Barclay admite rezistenţa în cazurile în care regele nu este în stare să-şi exercite funcţia şi pierde, prin urmare, statutul său de rege, fiind redus la cel de persoană particulară. Barclay distinge două cazuri: *a)* atunci cînd regele încearcă în mod deliberat să distrugă regatul, să răstoarne forma de guvernare sau să unelteaască masacrarea

supuşilor săi, după exemplul lui Nero şi Caligula; *b)* atunci cînd se plasează într-o situaţie de dependenţă faţă de un alt suveran. Supunîndu-se unei puteri străine, el renunţă la funcţiile sale de protector; poporul îşi recapătă în acest caz întreaga libertate (III, 16)[1].

Monarhia de drept divin

Cu toate acestea, este vorba de cazuri cu totul şi cu totul excepţionale. Barclay reafirmă că regele legitim nu poate niciodată, prin natura lucrurilor, să devină un tiran, cel puţin atît timp cît nu ordonă să se transgreseze legea divină. În consecinţă, războiul civil împotriva unei autorităţi constituite nu are nicicînd temei legitim (IV, 21); iată de ce Brutus a vrut să justifice, pe nedrept, rezistenţa, la fel şi Buchanan, care înclină spre anarhie. La baza opiniilor lui Barclay stă convingerea că monarhia absolută este singura formă de suveranitate instituită nemijlocit de Dumnezeu. Monarhia, afirmă el, constituie forma cea mai nobilă de guvernare, singura care poate fi comparată cu suveranitatea lui Adam şi a patriarhilor, şi chiar cu suveranitatea lui Dumnezeu. În natură, regăsim această formă de suveranitate la albine şi la cocori[2]. În istoria actuală, această formă de suveranitate este ilustrată de Franţa lui Henric IV.

Pentru a sprijini teoria sa a dreptului divin al regilor, autorul trebuie să demonstreze că aceştia din urmă sînt suverani pe pămînt şi că nu sînt supuşi puterii spirituale. Tratatul său *De potestate summi pontificis* (Roma, 1610) constituie o continuitate logică a primului tratat. Barclay atacă cea mai redutabilă personalitate a iezuiţilor, pe Bellarmin. În opinia lui Barclay, autoritatea regilor provine de la Dumnezeu "în mod direct", în timp ce pentru Bellarmin, Dumnezeu îi dă puterea nemijlocit pontifului, şi indirect regilor. Motiv pentru care papa are dreptul de a-i priva pe regi şi pe împăraţi de regatele şi de imperiile lor, şi chiar de a-i destitui. Barclay are o părere diametral opusă: papa nu dispune de această autoritate, dat fiind că este inferior lui Dumnezeu care, el singur, le conferă regilor întreaga putere. Temeiul raţionamentului lui Barclay este acesta:

1. Acest pasaj va fi discutat de Grotius, Hobbes şi alţii; va fi citat şi comentat de Locke.
2. Allen, 1977, p. 389.

> Puterea spirituală şi cea pămîntească sînt într-atît de deosebite şi de separate între ele, încît una nu domină dacă nu ascultă de cealaltă. Şi în cazul dat nu trebuie să-i ascultăm pe cei care recurg la această pe cît de ingenioasă, pe atît de înşelătoare deosebire dintre puterea directă & puterea indirectă. Dat fiind că este cert că prima are un superior în treburile pămînteşti, căruia cea de a doua poate să-i dea ordine politice & laice, fie direct, fie indirect[1].

În Sfînta Scriptură, nimic nu demonstrează că papa are, în virtutea dreptului divin, puterea de a-i destitui pe regi; ceea ce apare în mod limpede este că vicarul lui Christ a primit cheile împărăţiei cereşti, nimic mai mult. Dacă, în revanşă, papa are autoritatea de a-l excomunica pe un principe eretic, este din cauza că acest lucru ţine de doctrină şi deci de domeniul spiritual.

> Astfel, eu am dreptate să afirm că Cardinalul Bellarmin sau vrea să ne inducă în eroare, sau se înşală făcînd să cuprindă aceeaşi concluzie lucruri adevărate şi false. Ceea ce este adevărat e că Păstorul Bisericii poate, prin această excomunicare, să-l înlăture de la putere pe principele eretic, iar ceea ce este fals e că el îl poate lipsi de Imperiul pe care-l are asupra supuşilor. Dat fiind că obedienţa datorată regilor şi tuturor suveranilor este de drept natural şi de drept divin[2].

Barclay ridică-n slăvi obedienţa faţă de autoritatea constituită ca o datorie divină, deoarece în toate cazurile Dumnezeu a poruncit în mod expres obedienţa şi a condamnat rebeliunea împotriva suveranului. În concluzie, atît timp cît partizanii papei nu vor furniza o dovadă scripturală sau derivînd din tradiţia apostolică, care să ateste că suveranii pămînteni sînt supuşi jurisdicţiei pontificale, rămîne valabil că aceasta din urmă nu are nici o putere de a-i lipsi de regatele lor, nici de a-i destitui, nici a-i dezlega pe supuşi de jurămîntul de credinţă.

1. [G.Barclay,] *Traité de la puissance du pape sur les princes séculiers*, Colohne, P. Marteau, 1687, cap. 30, p. 272.

2. *Ibid.*, cap. 26, p. 240.

Totodată, Barclay împărtăşeşte convingerea francezilor galicani care contestă dreptul papei de a se amesteca în guvernarea pămîntească a statelor.

Cu aceste două tratate, Barclay edifică o teorie a dreptului divin al regilor, într-o epocă în care încă nimeni, în special în Franţa secolului al XVI-lea, nu a expus absolutismul într-un sistem solid. Prin doctrina sa a obedienţei civile şi prin doctrina neamestecului Sfîntului Scaun, autorul întăreşte poziţia suveranilor seculari, în ciuda cazurilor de rezistenţă licită, dar "moderată", cu atît mai mult cu cît aceştia nu-şi datorează în nici un fel puterea poporului, ci doar lui Dumnezeu.

James I (1566-1625), rege de drept divin

Nimic nu ilustrează mai bine această doctrină ca declaraţiile şi comportamentul lui James I Stuart, care-i succede lui Elizabeth în 1603. În primul său discurs din Parlament, pe data de 19 martie a aceluiaşi an, suveranul arată că ştie diferenţa dintre un rege şi un tiran.

> Eu recunosc că principala şi cea mai importantă diferenţă între un rege drept şi un tiran uzurpator este aceasta: tiranul orgolios şi ambiţios crede că regatul şi poporul său sînt destinate doar pentru a-i satisface dorinţele şi poftele sale nesăbuite; dimpotrivă, regele legitim şi drept recunoaşte că a fost întronat pentru a-i aduce poporului său bogăţia şi prosperitatea[1].

Ideile sale politice apar, în mod complet, într-o lucrare redactată în 1598 şi publicată anonim în 1603, *The Trew Laws of Free Monarchies*. Autorul arată că monarhia engleză şi scoţiană, "liberă" de orice ingerinţe exterioare, seamănă cu regatul lui Dumnezeu, în aceeaşi măsură în care

1. *The Political Works of James I*, ed. Charles Howard McIlwain, Cambridge, 1918, p. 278; cf. Hansjochen Hanke, *Die Lehre vom Divine Right of Kings bei Jacob I. von England und ihre Bedeutung in den englisceh Verfassungskonflikten des frühen 17. Jahrhunderts*, Dis. Münster, 1969; Lorenzo D'Avack, *La ragione dei re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano, 1974.

puterea regelui este asemănătoare voinţei lui Dumnezeu. Atunci cînd Dumnezeu a instituit monarhia la evrei, el şi-a prevenit poporul, prin glasul lui Samuel, că regele va domni ca un tiran. Nu se punea problema libertăţii, nici a dreptului la rezistenţă în caz de tiranie din partea "principelui sau a tiranului". De aici el deduce că obedienţa supuşilor faţă de rege trebuie să fie asemănătoare obedienţei faţă de "locotenenţii lui Dumnezeu", în toate, cu excepţia situaţiilor care vin împotriva poruncilor lui Dumnezeu. În tot cazul, nimeni nu-l poate judeca pe rege, care nu trebuie sa dea socoteală decît în faţa lui Dumnezeu[1].

Obedienţa absolută

James I nu-şi mai poate ascunde intenţia de a guverna ca un suveran suprem. Crezîndu-se astfel apărat, în interior, împotriva oricărei rezistenţe, regele înfruntă pericolul exterior, reprezentat de o eventuală excomunicare papală, implicînd destituirea şi ameninţarea unui tiranicid. În 1606, în conformitate cu concepţia sa a obedienţei absolute, regele impune un nou "Jurămînt de credinţă", măsură ce se justifică după eşecul "conspiraţiei de la Poudres", urzită de catolici. Orice englez în vîrstă de 18 ani împliniţi trebuie să declare luîndu-l pe Dumnezeu ca martor:

> Că James este regele legitim şi stăpînul superior al regatului. — Că nici papa, nici Biserica Romană nu au puterea de a-l destitui pe rege, de a se pune de-a curmezişul, într-un fel sau altul, domniei sale, de a-i dezlega pe supuşi de datoria de obedienţă. — Că dacă vreodată regele va fi astfel excomunicat sau destituit, iar supuşii eliberaţi de a i se mai supune, nu se va ţine cont de asemenea sentinţe şi că se va dezvălui, de îndată ce se va afla, orice complot îndreptat contra monarhului. — Că doctrina conform căreia regele, excomunicat şi lipsit de drepturile sale, poate fi destituit şi chiar ucis, fie de către supuşi, fie de alţii, urmează a fi respinsă cu oroare. — Că nu

1. *The Trew Laws of Free Monarchies, The Political Works of James I*, p. 59 şi 61.

le este recunoscută nici papei, nici nimănui puterea de a-i dezlega de jurămînt sau de a-l infirma[1].

Pentru a îndepărta spectrul tiranicidului, James I proclamă prin acest jurămînt luările sale de atitudini în diverse domenii: concepţia dreptului divin al regalităţii şi cumulul funcţiilor religioase şi politice în persoana regelui; neamestecul puterii spirituale catolice romane, al cărei conducător suprem, papa, este considerat ca un duşman public. Adăugînd la obligativitatea jurămîntului obligaţia catolicilor englezi de a participa la comuniunea anglicană cel puţin o dată pe an, regele se expune ţintei atacurilor catolicilor de pe Bătrînul Continent, italieni, dar şi francezi şi spanioli. În tot cazul, lucrările (mai ales *Triplici nodo, triplex cuneus*[2], anonimă, 1606) şi replicile regelui şi ale colaboratorilor săi se vor dezvolta în mod esenţial în jurul a trei teme: dreptul divin şi gestiunea absolută a puterii, îngrădirea libertăţilor, interzicerea punerii în chestiune a puterii, respingerea dreptului de ingerinţă din partea unei puteri exterioare, inadmisibilitatea bulelor papale. O polemică strînsă se naşte astfel între rege, susţinut de miniştrii săi, şi marile spirite ale controversei din epocă, Bellarmin, Du Perron şi Suárez. Este vorba mai ales de a sublinia că jurămîntul de supunere conţine două elemente doctrinale complementare: pe de o parte, el implică separarea puterilor, spirituală şi seculară, fără a admite cîtuşi de puţin puterea pontificală, direct sau indirect, sub orice formă; pe de altă parte, el neagă puterea de a destitui regii şi de a-i dezlega pe supuşi de jurămîntul de fidelitate.

---

1. Textul original în *Dodd's Church History of England from the Commencement of the Sixteenth Century to the Révolution in 1688*, ed. Mark Aloysius Tierney, t. 4, London, 1841, App. 20, pp. CXIII-CXXI; în latină, în *Defensio fidei* de Suárez, Prœmium du liv. VI (*Opera omnia*, 24.661 ş.u., citat mai jos); rezumatul jurămîntului în de Scorraille, *F. Suárez*, 2 vol., Paris, 1912-1913, 2.167-168. A se vedea J. de Servière, "La question du Serment d'allégeance", *Études*, 89, 1901, pp. 58-76; Georges Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1930, 1.8-24.

2. *Sive apologia pro juramento fidelitatis adversus duo Brevia Pauli Papae V et epistolum Bellarmini ad Georgium Blackwellum Archiepiscopum nuper scriptam*, pe care Scorraille, *op. cit.*, îl traduce în felul următor: "Nodului triplu o triplă lovitură de spadă, sau apologia jurămîntului de credinţă ca răspuns la două breve ale papei Paul V şi la scrisoarea recent redactată de cardinalul Bellarmin către arhiepiscopul Georges Blackwell"; cele trei noduri sînt, după cum o indică subtitlul, cele două breve şi scrisoarea.

Or, anume aici rezidă elementele ce constituie baza teoretică a tiranicidului, elemente pe care James vrea să le elimine.

Nu ne vom mira regăsind aceste elemente în deliberările parlamentarilor francezi şi la Sorbona, cu ocazia asasinării lui Henric IV.

1610: Asasinarea lui Henric IV şi stările generale de la 1614

Ravaillac crede că pedepseşte un tiran înjunghiindu-l pe Henric IV. Acest tiranicid vine după cel al lui Clément, care-l omorîse pe Henric III, abia excomunicat de papă. Publiciştii subliniază legătura strînsă între excomunicarea papală şi regicid. De fapt, interogatoriile celor care au atentat la viaţa lui Henric III şi Henric IV demonstrează că acuzaţii au crezut că acţionează împotriva tiranului, dat fiind că un rege excomunicat devine o persoană privată îndepărtată din corpul Bisericii şi al statului. În plus, dacă este declarat eretic, el devine un tiran ce deţine puterea într-o manieră ilicită, un "tiran prin uzurpare". Or, printr-un consimţămînt unanim, acest tiran poate fi ucis nepedepsit de orice particular care are la inimă binele patriei.

Condamnarea doctrinei tiranicidului

Pe data de 27 mai 1610, Parlamentul de la Paris pronunţă sentinţa capitală în cazul lui Ravaillac, "lovit şi convins de crima de lezmaiestate divină şi umană, pentru paricidul extrem de rău, abominabil şi detestabil, comis în persoana răposatului Rege Henric"[1]. În aceeaşi zi, Parlamentul porunceşte Facultăţii de Teologie de la Sorbona să confirme condamnarea pe care o pronunţase odinioară, pe 13 decembrie 1413, împotriva "cîtorva maxime străine, ce îndeamnă la rebeliune şi impii" vizînd tiranicidul. Maxima în chestiune este identică, exceptînd cîteva cuvinte, cu cea pe care Sesiunea a XV-a Conciliului de la Constanţa a condamnat-o pe 6 iulie 1415.

1. *Mém. Condé*, t. 6/3, p. 286.

> Un tiran, oricare ar fi, poate şi trebuie să fie ucis pe merit de către un vasal al său sau supus, oricare ar fi, prin toate mijloacele, în mod principal recurgînd la ambuscade secrete, trădări, înşelătorii şi altele asemenea acţiuni, fără a ţine cont totodată de jurămîntul de fidelitate pe care supusul l-a prestat tiranului; fără ca, în această chestiune, supusul să trebuiască a aştepta sentinţa sau mandatul vreunui jude[1].

În 1610, Facultatea de Teologie reînnoieşte condamnarea acestei doctrine "eronate în ceea ce priveşte credinţa şi obiceiurile bune, respingînd-o ca fiind eretică şi scandaloasă şi care deschide calea fraudelor, decepţiilor, minciunilor şi trădărilor". Ea porunceşte ca "toţi doctorii şi bacalaureaţii în teologie, în ziua în care vor jura statutul şi articolele Facultăţii, să facă jurămîntul pe acest decret" şi să-i expună temeinicia în învăţătura lor. Luarea de poziţie, şi încă una cît se poate de oficială, împotriva doctrinei tiranicidului se încheie, pe data de 8 iunie 1610, prin condamnarea tratatului *De rege & regis institutione* al lui Juan de Mariana, tratat conţinînd "mai multe blasfemii execrabile împotriva defunctului rege Henric III de luminoasă amintire, a persoanelor şi a statului regilor şi al principilor suverani". Această ultimă decizie porunceşte ca tratatul să fie ars şi interzice oricărei persoane, "sub ameninţarea de lezmaiestate, de a scrie sau de a imprima cărţi sau tratate ce contravin acestui decret"[2].

Compania lui Iisus nu rămîne indiferentă faţă de aceste declaraţii oficiale ale Franţei, care riscă să-i implice pe toţi iezuiţii în condamnarea lor. Părintele Claudio Aquaviva, preocupat de reputaţia rea ce se răspîndeşte asupra ordinului, intervine de la Roma printr-o ordonanţă, pe data de 6 iulie 1610. El porunceşte, "sub ameninţarea pedepsei cu excomunicarea şi cu retragerea tuturor funcţiilor, dar şi de suspendare *a divinis*", "ca nici un călugăr din Compania noastră, fie în public sau în particular, citind sau dîndu-şi cu părerea ori, mai mult decît atît,

1. *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi post incarnationem verbi, usque ad annum 1632[-1735] in ecclesia proscripti sunt & notati*, ed. Charles Du Plessis d'Argentré, 3 vol., Paris, Nicolas Duchesne, 1745, 2/2.12; *Mansi Cocilia*, 27.765, Coville, p. 570; a se vedea mai sus, p. 350.

2. *Mém. Condé*, *op. cit.*, 6/3.291.

scoţînd la lumină anumite lucrări, să nu întreprindă nimic pentru a susţine ca ar fi lăudabil pentru oricine, şi sub orice pretext de tiranie, să ucidă regii sau principii sau să atenteze la persoana lor"[1].

Tiranicidul devine o afacere de stat

Tot reflectînd asupra legăturilor între doctrina destituirii şi teoria tiranicidului, dezbaterile se orientează spre problema pusă de suveranitatea regală şi de separarea puterilor, seculară şi spirituală. Bellarmin şi Mariana, autorii teoriilor vizate, sînt iarăşi defaimaţi şi atacaţi. În ciuda luării de poziţie a autorităţilor, cum ar fi cele de la Sorbona şi din Parlament, se fac auzite declaraţii, condamnări publice ale textelor şi ale autorilor, monarhii apărînd tot mai fragili, în timp ce climatul devine unul incert. Parlamentarii şi galicanii se simt responsabili în faţa naţiunii de destinul acesteia. Aceasta e atmosfera stărilor generale la 1614. Starea a Treia, compusă în majoritate din ofiţeri ai regelui, îşi asumă rolul de protector "al suveranităţii şi al persoanei regelui". Avocatul general Louis Servin este purtătorul de cuvînt al acesteia. Anume el inserează un articol, intitulat "Legea fundamentală", în fruntea caietului din Île-de-France. Puţin importă soarta acestui articol, în schimb, conţinutul său dezvăluie importanţa tiranicidului devenit afacere de stat.

> Pentru a pune capăt pernicioasei doctrine introduse de cîţiva ani contra regilor şi a puterilor suverane, date de Dumnezeu, de către spiritele rebele, care nu tind decît spre tulburări şi subversiune, Regele va fi rugat să supună adunării stărilor generale, drept lege fundamenatală a regatului, inviolabilă şi notorie pentru toţi, legea prin care este recunoscut suveran al statului său, deţinînd coroana direct de la Dumnezeu, şi că nu există putere pe pămînt, de orice natură ar fi, spirituală sau seculară, care ar avea cel mai mic drept asupra regatului său, pentru a aduce atingere persoanei sacre a regelui nostru sau a-i dezlega pe supuşii lui de jurămîntul de credinţă şi de obedienţa pe care i le datorează, oricare ar fi cauzele sau

1. *Ibid.*, p. 326; cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, 8.1062.

pretextele. Fie ca toţi supuşii, de orice calitate şi condiţie, să respecte această lege ca fiind sfîntă şi adevărată[1]...

Acest articol devine o problemă naţională, datorită conflictului pe care-l declanşează între Stărea a Treia, Nobilime şi Cler, dar şi o problemă internaţională, din cauza conflictului de interese pe care-l suscită între Sfîntul Scaun şi Coroană. Iezuiţii sînt amestecaţi în această afacere pînă peste urechi, deoarece expulzarea lor din regat pare a fi proximă, spre marea bucurie a galicanilor. În particular, condamnarea doctrinei celui mai ilustru iezuit, Francisco Suárez, pe data de 26 iunie 1614[2], constituie unul dintre efectele imediate ale acestor discuţii.

Acest articol nu este unul izolat printre reclamaţiile Stării a Treia, dat fiind că amintitul caiet de doleanţe al tribunalului din Dourdan conţine propuneri asemănătoare, şi chiar mai mult centrate pe regicid[3]. Dar anume articolul intitulat "Lege fundamentală" se află în centrul discordiilor. Numeroşi sînt cei care, aparţinînd acestor două ordine privilegiate, vor să-l suprime, judecîndu-l superfluu. De cînd Decretul de la Constanţa condamnînd regicidul a fost făcut iarăşi public, pe data de 8 iunie 1610, ei propun o reînnoire a acestuia. Dar, în sînul Stării a Treia, se ridică anumite obiecţii, considerînd că nu este suficient a înnoi Decretul de la Constanţa, dat fiind că, în mod paradoxal, acest decret serveşte cauza regicizilor. Într-adevăr, Conciliul condamna regicidul perpetuat ca o acţiune privată, nu şi cel ce rezulta în urma unei sentinţe pronunţate de un judecător competent[4]. Observaţie cu atît mai

1. Pierre Blet, "L'article du Tiers aux États généraux de 1614", *Revue d'histoire moderne*, 2, 1955, p. 92.

2. După hotărîrea Parlamentului de la Paris, *Defensio fideli* (citată mai jos) a lui Suárez conţine "mai multe propoziţii şi maxime contrare puterilor suverane ale regilor şi principilor ordonaţi şi daţi de Dumnezeu", *Collectio judiciorum*, 2/2.86-91; cf. A. J. Rancé, "L'arrêt contre Suárez (26 juin 1614)", *Revue des questions historiques*, 37, 1885, pp. 594-608.

3. *Collectio judiciorum*, 2/2.95. A se vedea Florimond Rapine, *Recueil très-exact et curieux de tout ce qui s'est fait et passé de singulier et mémorable en l'Assemblée générale des Estats tenus à Paris en l'année 1614, particulièrement en chacune séance du tiers Ordre*, Paris, Au Palais, 1651.

4. Blet, 1955, p. 101.

pertinentă cu cît arată în ce măsură spiritele au reuşit să se familiarizeze cu subtilitatea întrebării. Altminteri, dezbaterea atrage interesul lui James I, care vede în "primul articol al Stării a Treia" o confirmare strălucită a propriilor sale teze asupra dreptului divin al regilor. Cu toate acestea, Servin nu va reuşi să iasă învingător în confruntarea sa cu cardinalul Du Perron, a cărui predică va fi decisivă pentru a suprima faimosul articol din caiet, pe data de 2 ianuarie 1615. Pe 13 ianuarie, Clerul şi regele se raliază opiniei lui Du Perron: inserţia articolului este interzisă.

În ceea ce-l priveşte, papa Paul V confirmă în termeni peremptorii, prin scrisoarea datînd din 24 ianuarie 1615, adresată secretarului de stat Villeroy, rămasă secretă[1], temeinicia Decretului de la Constanţa[2], fără a-l numi totuşi pe Suárez, ceea ce ceruseră în mod expres autorităţile franceze.

Între timp, un galican ardent, Edmond Richer (1599-1631), sindic al Facultăţii de Teologie, redactează o justificare a articolului în cauză, *De potestate Ecclesiae in rebus temporalibus*, pe care adversarii săi îl împiedică s-o publice. Mai înainte, el dezvoltase o doctrină limitînd puterea papală la domeniul spiritual. În tratatul său *Libellus de Ecclesiastica et politica Potestate* (1611), el încearcă să demoleze tezele lui Bellarmin cu privire la autoritatea indirectă a papei asupra regilor[3].

Se vede astfel că tiranicidul a devenit adevărata miză în controversa seculară ce-i opune pe deţinătorii puterii pontificale apărătorilor puterii regale. Peste o jumătate de secol, conflictul reizbucneşte, chiar dacă în circumstanţe istorice diferite.

1. Guenter Lewy, "A Secret Papal Brief on Tyrannicide during the Counter-reformation", *Church History*, 26, 1974, pp. 319-326; cf. Lewy, "Some Theology about Tyranny", în *The Renaissance reconsidered*, Northampton (Mass.), 1964, p. 79 ş.u.

2. *Bullarium*, ed. Charles Cocquielines, Romae, 1754, t. 5, partea 4, pp. 170-171.

3. *De la puissance ecclesiastique et politique, s. l.*, 1612, cap. 18, pp. 45-48; cf. Edmond Préclin, "Edmond Richer (1559-1631). Sa vie, son œuvre. Le richérisme", *Revue d'histoire moderne*, 5, 1930, pp. 241-269 (Le richérisme I); pp. 321-336 (Le richérisme II); Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la constitution civile du clergé. Le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé, 1713-1791*, Paris, 1928.

1682: Cele patru articole

În Franţa lui Ludovic XIV, se fac auzite tot mai multe voci care denunţă virajul din ce în ce mai absolutist pe care-l ia guvernarea pentru a duce la bine o politică expansionistă, ce se sprijină pe un sistem fiscal foarte greoi, insuportabil pentru contribuabili. Criticile sînt cît se poate de explicite în scrierile anonime, cum ar fi *Adevăratele maxime ale guvernării Franţei justificate în ordine cronologică, de la stabilirea monarhiei şi pînă în prezent* (1652), dar cu greu disimulate, adeseori prin artificii retorice, la scriitorii celebri cum ar fi Fénélon, Saint-Simon şi Michel Le Vassor[1]. În revanşă, nu lipsesc nici autorii care susţin politica regală, căreia îi acordă chiar prerogativele dreptului divin. Printre aceştia, se distinge figura lui Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), episcop de Meaux, a cărui personalitate va marca viaţa spirituală a regatului. Pe durata lungii sale vieţi, în timpul activităţii pastorale şi intensei sale participări la dezbaterile din epocă, el alcătuieşte un tratat care nu va fi publicat decît în 1709, purtînd titlul semnificativ de *Politiques tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*[2]. Disertînd pe marginea caracteristicilor regatului, Bossuet se ocupă de chestiuni ca acestea: autoritatea regală este absolută; nu există forţă coactivă împotriva principelui; poporul trebuie să suporte liniştit autoritatea principelui; autoritatea regală este invincibilă etc. Dar atunci cînd explică faptul că "regii nu sînt făcuţi pentru a fi scutiţi de legi", el admite că "regii sînt, deci, supuşi asemeni

1. A se vedea Taranto, 1996, pp. 369-376.

2. A se vedea ed. lui Jacques Le Brun (Geneva, 1967) care atrage atenţia asupra modificărilor aduse lucrării chiar şi după moartea lui Bossuet. A se vedea Monique Cottret, "Raison d'État et politique chrétienne entre Richelieu et Bossuet", *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 138, 1992, pp. 515-536; cf. Aime-Georges Mortimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953; Jacques Truchet, *Politique de Bossuet*, Paris, 1965; Jean Calvet, *Bossuet, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1968; Jean Meyer, *Bossuet*, Paris, 1993. — Referitor la absolutism, cf. Joël Cornette, *Le roi de guerre: essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, 1993; J. Russel Major, *op. cit.*, *L'État classique: regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, ed. H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, 1996; François Jean Marie Ollivier-Martin, *L'absolutisme français*; urmat de *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIIIe siècle*, Paris, 1997 (1988).

tuturor celorlalţi echităţii legilor, şi deoarece trebuie să fie drepţi, şi pentru că trebuie să-i dea poporului exemplul de respectare a justiţiei". Totuşi, are grijă să precizeze că regii "nu sînt supuşi pedepselor prevăzute de legi: sau, cum spune teologia, ei sînt supuşi legilor nu atît în cazul puterii coactive, cît în cazul puterii directive" (p. 97). Precizînd aceste chestiuni de principiu, Bossuet, în calitatea-i de reprezentant al clerului, furnizează o susţinere preţioasă regelui cu ocazia crizei religioase şi politice care se va încheia prin Cele Patru Articole din 1682, el fiind unul dintre principalii redactori.

Controversa dintre Ludovic XIV şi Innocentiu XI pare să fi înnoit, prin gravitatea sa, pe cea care îl opusese pe Filip cel Frumos lui Bonifaciu VIII. Conflictul izbucneşte à propos de faimoasa afacere "regală", adică de dreptul pe care regele l-ar avea de a percepe veniturile episcopiilor vacante şi de a putea dispune de beneficiile care depind de el. Acest drept regal este proclamat de Parlamentul de la Paris în 1608, dar e contestat de Cler. După mai mult de şaizeci de ani, Ludovic XIV reia afacerea în 1673, promulgînd un edict ce afirmă dreptul său regal. Edictele regale şi brevele pontificale se succed, în timp ce adunările Clerului Franţei încearcă a găsi o soluţie de compromis. Criza atinge paroxismul în 1682, atunci cînd regele, respingînd proiectul unui consiliu naţional, convoacă o adunare extraordinară a prelaţilor, însărcinaţi să hotărască asupra principiilor fundamentale ce reglementează libertăţile Bisericii Galicane şi autoritatea papilor asupra suveranilor seculari. Reluînd şase articole ale unei declaraţii doctrinale formulate în 1663 de Facultatea de Teologie din Paris, Adunarea din 1682 se pronunţă în acest sens, votînd pe data de 19 martie o declaraţie cunoscută sub numele de Cele Patru Articole. Articolele 1 şi 4 sînt în special interesante pentru cercetarea noastră. Primul afirmă că regii sînt independenţi de stat în ceea ce priveşte domeniul secular şi că succesorii lui Petru nu au dreptul de a-i destitui pe suverani, cu toate consecinţele pe care le implică acest act.

> Noi declarăm, în consecinţă, că regii şi suveranii nu sînt supuşi nici unei puteri ecleziastice prin ordinul lui Dumnezeu în treburile pămînteşti; că nu pot fi destituiţi direct sau indirect de către autoritatea capului Bisericii; că supuşii lor nu pot fi

dezlegaţi de obedienţa care le-o datorează sau de jurămîntul de credinţă şi că această doctrină, necesară pentru liniştea publică şi nu mai puţin utilă Bisericii decît statului, trebuie să fie urmată cu sfinţenie, ca fiind conformă cuvîntului lui Dumnezeu, tradiţiei Părinţilor Bisericii şi exemplelor sfinţilor.

Adunarea hotărăşte astfel un diferend de răsunet internaţional, care fusese dezbătut şi în Anglia Stuarţilor în prima jumătate a secolului. În plus, pe baza deciziilor Conciliului de la Constanţa, sesiunile a IV-a şi a V-a, prelaţii fixează marjele competenţei papei în materie de doctrină, negînd prerogativa — revendicată, nu şi erijată în dogmă — de infailibilitate.

Chiar dacă papa are partea esenţială în problemele credinţei, iar decretele sale privesc toate Bisericile, dar şi fiecare Biserică în parte, judecata lui nu este totuşi necasabilă (*irreformabile*), afară de cazul cînd nu intervine consimţămîntul Bisericii[1].

Declaraţia devine lege de stat printr-un edict din 22 martie 1682, care prescrie responsabililor diverselor corpuri profesorale de a-şi însuşi doctrina conţinută în declaraţie şi de a-i da o amplă difuzare. După moartea lui Innocentiu XI, spiritele se potolesc, de o parte şi de alta, regele suspendă executarea edictului din 1682 printr-un alt edict, promulgat pe data de 14 septembrie 1693. Dar problemele principale continuă să alimenteze o vie polemică. Cu toate acestea, ar fi cazul să precizăm că cele două aspecte ale controversei pe care le-am pus în relief urmează de-acum înainte două căi diferite: primul, vizînd dreptul pontifical de a-i destitui pe regi, pare a fi ultimul capitol al unei dezbateri ce dura de secole, datînd cel puţin din epoca *Dictatus Papae* al lui Grigore VII; cel de al doilea, referitor la infailibilitatea papei, se va prelungi în timp, chiar şi după ce va fi devenit obiect al dogmei definite de Pius IX în 1870.

1. A se vedea *Dictionnaire de théologie catholique*, art. "Déclaration de 1682"; bibl. în *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 19/1, de E. Préclin *et al.*, Paris, 1955, pp. 153-164.

SPINOZA (1632-1677) ŞI «DICTATURA» COLECTIVĂ

Către mijlocul secolului al XVII-lea, Provinciile Unite ale Ţărilor de Jos, devenite o mare putere comercială şi colonială, constituie unul dintre cele mai animate focare ale vieţii intelectuale de pe Bătrînul Continent. Moştenitoare a tradiţiilor umaniste care se extind de la Erasm la Grotius, Olanda atrage gînditorii, filozofii, teologii în căutarea libertăţii conştiinţei şi a libertăţii cuvîntului. Oraşe ca Amsterdam, Lieden, Rotterdam găzduiesc numeroşi tipografi care desfăşoară o activitate editorială prodigioasă graţie unei deschideri a spiritului nemaiîntîlnite în alte ţări. Este o republică înconjurată de monarhii, iar această situaţie politică particulară le oferă teoreticienilor ocazia de a se exprima cu o oarecare libertate împotriva unui absolutism în creştere care pare din ce în ce mai mult destinat să se impună într-un mod irezistibil. Expunînd mai degrabă angoasele şi necesităţile omului interior decît principiile dreptului natural, o voce se ridică pentru a veşteji ticăloşiile puterii atunci cînd calcă în picioare demnitatea omului: este vocea lui Spinoza.

Unul dintre cei mai mari filozofi ai epocii moderne, Baruch Spinoza rămîne un gînditor cu totul aparte, ţinînd cont de personalitatea şi originalitatea sa. Este motivul din care are mai puţini prieteni şi mai mulţi adversari, care îl atacă ca ateu, panteist, necredincios pentru a fi trecut, afirmă aceştia, de la iudaism la calvinism, de la mennonism (sectă anabaptistă a lui Menno Simons, 1496-1561) la arminianism, cultivînd în străfundurile sufletului său doar "spinozismul"[1]. Originalitatea sa

1. A se vedea articolul pe care i-l consacră Pierre Bayle în *Dictionnaire historique et critique*, La Haye, 1733; cf. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, 1989 (asupra noţiunii de multitudine, pp. 128-152; trad. fr. Paris, 1991); Paolo Cristofolini, *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, Maarsen, 1995. — A se vedea Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1968; Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie de Spinoza*, Paris, 1976; Archibald G. Wernham, "Le contrat social chez Spinoza", *Revue de synthèse*, 99, 1978, pp. 69-77; *Spinoza's Political and Theological Thought*, International Symposium, ed. Cornelis De Deugd, Amsterdam, 1984; Goossen Albertus van der Wal,"Spinoza and the *Reason of State*", *Studia spinozana*, 1, 1985, pp. 275-304; *Spinoza. Issues and Directions*, ed. Edwin Curley and P.-F. Moreau,

se vede de asemenea în lucrările ce se ocupă de politică şi de drept, cum ar fi *Tractatus theologico-politicus*, publicat în timpul vieţii, între 1665 şi 1670, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) şi *Tractatus politicus* (1677), ambele postume.

Puterea, dreptul, pactul

Spinoza elaborează o teorie singulară asupra relaţiei dintre drept şi forţă sau putere; pe această relaţie el întemeiază principiile sistemului său filozofic şi politic al societăţii. Dat fiind că Dumnezeu "deţine un drept suveran (*summum jus*) asupra tuturor lucrurilor" şi că "puterea (*potentia*) naturii este însăşi puterea lui Dumnezeu", "natura, considerată ca ceva absolut, deţine un drept absolut asupra a toate cîte se află în puterea sa, altfel spus, dreptul naturii se extinde exact atît cît se extinde puterea sa". Identitatea dintre Dumnezeu şi natură, pe de o parte, şi relaţia de reciprocitate între dreptul natural şi putere, pe de altă parte, îl determină pe fiecare individ să acţioneze doar în conformitate cu regulile naturale (*regulae naturae*). La fel cum regulile naturii îi fac pe peşti să înoate şi să fie stăpîni în apă "printr-un drept natural suveran (*summo naturali jure*)", conform căruia peştele mai mare îl înghite pe cel mai mic, legile naturale îi determină pe oameni, trăind în starea naturală, să acţioneze "cu un drept suveran" "în conformitate cu legile dorinţei arzătoare" sau ale poftei (*ex solis legibus appetitus summo jure*). Dreptul suveran se aplică atît în cazul omului care ignoră raţiunea şi virtutea, cît şi în cazul omului "care-şi trăieşte viaţa în conformitate cu regulile raţiunii". Astfel fiecare individ, fiecare fiinţă dispune de "un drept suveran asupra a toate cîte stau în puterea sa"; altfel spus, "dreptul fiecăruia se extinde atît cît se extinde puterea sa determinată" (*Tractatus theologico-politicus*, XVI)[1].

Leiden, 1990; Osamu Ueno, "Spinoza et le paradoxe de contrat social de Hobbes: «le reste»", *Cahiers Spinoza*, 6, 1991, pp. 269-296; C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, 1998.

1. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, în *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. van Vloten şi J. P. Land, 2 vol., Hagae Comitum, 1882, 1.552 ş.u.; ed. bilingvă de Fokke Akkerman, Jacqueline Lagrée şi Pierre-François Moreau, Paris, 1999, pp. 505-507; de preferinţă, am utilizat această ediţie, dar cf. şi trad. *Tractatus theologico-politicus* în Spinoza, *Œuvres complètes*, ed. Roland Caillois *et al.*, Paris, 1954; şi ed. Charles Appuhn, Paris, 1966.

Acest determinism natural face într-un fel ca oamenii, urmîndu-şi "dreptul şi propria natură", să trăiască într-o situaţie ce "nu exclude nici rivalităţi, nici uri, nici mînii, nici şiretlicuri, într-un cuvînt nimic din ce le dictează pofta". Dat fiind că nu pot supravieţui într-o stare de angoasă permanentă, oamenii "au trebuit, în mod necesar, să cadă de acord ei înde ei (*necessario in unum conspirare*)". Forţei şi dorinţei fiecăruia ei i-au substituit un drept care trebuie exercitat de comun acord de puterea şi de voinţa tuturor împreună. "Aşadar, ei au trebuit să stipuleze şi să promită ferm (*firmissime statuere et pacisci*) că se vor conduce doar de imperativul raţiunii." Dar pactul (*pactum*) pe care oamenii l-au stipulat în vederea conservării şi a utilităţii lor nu implică faptul de a fi respectat în virtutea unei promisiuni, fără a mai ţine cont de propriile scopuri. Spinoza nu părăseşte domeniul legii naturale primordiale, în conformitate cu care "fiecare alege între două bunuri bunul cel mai mare şi între două rele răul cel mai mic". Ridicată "la rangul adevărurilor eterne", această lege universală "implică în mod necesar că nimeni nu va promite, decît în cazul în care ştie că va minţi, să renunţe la dreptul pe care-l are asupra tuturor lucrurilor şi că nici o persoană nu-şi va ţine promisiunile decît de frica unui rău şi mai mare sau în speranţa unui bine şi mai mare". De-acum înainte, pactul în cauză "nu poate avea forţă decît în măsura utilităţii sale; o dată ce dispare aceasta, pactul este în aceeaşi clipă suprimat şi invalidat". Acelaşi lucru se întîmplă atunci cînd aliaţii (*confoederati*) a două cetăţi stipulează un contract de ajutor reciproc. "Acest contract (*contractus*) va fi valid atît timp cît temeiul său, adică un oarecare motiv de pericol sau de utilitate, va continua să se impună."

În acest context, Spinoza întrebuinţează termenul *pact* atunci cînd este vorba de acordul dintre indivizi şi suveran, în timp ce foloseşte cuvîntul *contract* atunci cînd cele două părţi contractante sînt pe picior de egalitate, cum ar fi două cetăţi aliate.

Extinderea şi limitele puterii suverane

Pentru a forma o societate şi a face astfel ca orice pact să rămînă stabil, trebuie ca "fiecare să-şi transfere întreaga putere pe care o deţine societăţii, asupra tuturor lucrurilor, unei puteri suverane căreia fiecare va trebui să i se supună, liber sau de frica ultimului supliciu. Dreptul

unei societăţi de acest fel este ceea ce am numi democraţie, care se defineşte ca adunarea universală a oamenilor ce deţin în mod colegial un drept suveran asupra a toate ce intră în puterea sa" (*ibid.*). Spinoza preferă democraţia altor forme de guvernare, cum ar fi aristocraţia şi monarhia, dat fiind că în democraţie "nimeni nu transferă dreptul său natural altuia încît să fie exclus de la orice deliberări pe viitor; dimpotrivă, fiecare îl transferă majorităţii societăţii în întregime a cărei parte componentă este. Şi în acest fel toţi rămîn egali, cum odinioară în starea naturală". Ca un fel de gaj al egalităţii şi "în vederea asigurării păcii şi a concordiei", Spinoza preconizează "ca nici un cetăţean să nu posede proprietate imobiliară". În plus, "cîmpurile, totalitatea solului şi, dacă e posibil, casele trebuie să facă parte din ansamblul proprietăţii publice, adică să aparţină depozitarului dreptului de stat (*qui Juris Civitatis habet*)" (*Tractatus politicus*, VI, § 12 şi VII, § 8)[1].

Independent de forma politică a statului, deţinătorul puterii suverane — fie că este monarhul, aristocraţia sau poporul — posedă "dreptul suprem de a ordona tot ce doreşte". În consecinţă, toţi trebuie să i se supună, dat fiind că "ei s-au angajat să-l asculte, tacit sau în mod expres, atunci cînd i-au transferat toată puterea lor de apărare, adică dreptul lor" (*Tractatus theologico-politicus*, XVI). Spinoza are totuşi grijă să explice că drepturile acordate suveranului au anumite limite. "Într-adevăr, niciodată nimeni nu va putea transfera altuia puterea sa, şi în consecinţă, dreptul său, decît dacă încetează să fie om; nu va exista niciodată o putere suverană care să poată face tot ce vrea." (*ibid.*, XVII) Limitele sale ţin de dreptul natural, cum ar fi conservarea şi autoapărarea; or, suveranul nu trebuie să le încalce chiar dacă i-au fost încredinţate aceste drepturi; iată de ce uneori "statul trece printr-un pericol mai mare venind de la cetăţenii săi, chiar şi privaţi de drepturile lor, decît din partea duşmanilor". Istoria Romei din perioada republicii constituie o mărturie în acest sens: ea, victorioasă în raport cu duşmanii exteriori, a fost "de nenumărate ori învinsă de cetăţenii săi" în războaie civile. Dacă nu ar fi anume astfel, adică dacă oamenii în societate ar fi

1. Spinoza, *Tractatus politicus*, *Opera*, 1.307 şi 318; cf. trad. în *Œuvres complètes*, *op. cit.*; de Sylvain Zac, Paris, 1968; şi de P.-F. Moreau, Paris, 1979.

privaţi în întegime de toate drepturile lor, monarhii ar domni "asupra supuşilor cu cea mai extremă violenţă".

Autoritatea suverană, care incarnează personalitatea spirituală a statului, nu trebuie să uite niciodată că raţiunea sa de a fi este de a asigura pacea şi securitatea vieţii cetăţenilor sau a supuşilor. Pe baza acestor îndatoriri ale sale, puterea suverană îşi exercită drepturile: face legi, administrează treburile publice, ia măsuri în ceea ce priveşte războiul sau pacea etc. Dar trebuie să adăugăm că puterea suverană e nevoită să respecte legile şi regulile pe care se bazează propria sa existenţă ca naţiune. "Naţiunea cea mai puternică şi mai independentă va fi cea care va adopta raţiunea ca principiu constitutiv şi ca regulă de acţiune, dat fiind că dreptul naţiunii este determinat de puterea mulţimii, care este condusă într-un fel sau altul de un singur spirit (*una veluti mente*). Dar această uniune a sufletelor nu poate fi concepută în nici un fel, dacă statul (*Civitas*) nu-şi propune din toată puterea sa acelaşi scop, despre a cărui utilitate pentru toţi oamenii ne învaţă sfînta raţiune (*sana Ratio*)." (*Tractatus politicus*, III, § 7) Dacă statul va merge împotriva sfintei raţiuni, el va aduce atingere propriei sale temelii. La fel cum i-ar fi imposibil să violeze în mod deschis legile fundamentale ("în absenţa cărora o naţiune nu mai este o naţiune"), iar făcînd acest lucru să-şi păstreze maiestatea şi sentimentul de respect sau de frică din partea supuşilor, ar fi "imposibil în acelaşi timp să fii şi să nu fii. A masacra supuşii, a-i despuia, a umfla fetele tinere şi alte acte asemănătoare transformă frica în indignare şi, în consecinţă, starea civilă în stare de ostilitate" (*Tractatus politicus*, IV, 1 4).

Anume în acest punct gîndirea lui Spinoza îşi dezvăluie originalitatea, atunci cînd autorul precizează frontierele juridice pe care statul nu le poate încălca fără a risca propria distrugere.

Dreptul de la natură şi dreptul de stat

În concepţia politică a lui Spinoza, dreptul natural care, în opinia lui, dar şi a lui Hobbes, echivalează cu dreptul de război în starea naturală, joacă un rol de primă importanţă, astfel încît în starea societăţii, chiar dacă se pare că dreptul statului l-a înlocuit, acesta rămîne subiacent. De fiecare dată cînd se pun în chestiune scopurile pactului, atunci cînd conservarea şi utilitatea indivizilor nu mai sînt garantate, dreptul

natural iese învingător în detrimentul dreptului civil, în timp ce guvernarea politică se dezagregheză. Admiţînd că în materie de drept civil statul poate "păcătui", altfel spus, că poate, într-o situaţie de necesitate, să deroge de la legile civile care nu pun în cauză fundamentul naţiunii, Spinoza precizează că această derogare nu atinge dreptul natural, de care ţin "regulile şi motivele de frică şi de respect faţă de care naţiunea, în propriul ei interes, este obligată a se conforma". Aceste principii ale dreptului natural "pot fi revendicate nu atît de dreptul civil, cît de dreptul de război (*jure belli vindicari possunt*)" (*Tractatus politicus*, IV, § 5). Altfel spus, faţă cu o autoritate suverană care va încălca drepturile primordiale, naturale înainte de a fi civile, care stau la baza pactului social originar, supuşii se pot revolta în mod legitim pe baza dreptului de război, mai degrabă, decît pe baza dreptului civil.

> Este mai presus de orice îndoială că aceste contracte şi legi (*contractus seu leges*), prin care mulţimea transferă propriul său drept unei adunări sau unui om, trebuie să fie violate (*debeant violari*) atunci cînd faptul de a le viola contribuie la salvarea comună. (*Tractatus politicus*, IV, § 6)

Spinoza trebuie să ştie că, afirmînd acest lucru, de fapt abordează problema dreptului la rezistenţă (*jus resistendi*), despre care, la drept vorbind, nu suflă un cuvînt sau nu vrea să se pronunţe[1]. Dar à propos de dreptul de violare a pactului — pentru a rămîne la terminologia sa —, Spinoza ne propune o teorie care, pe de o parte, A) urmează tradiţia teoreticienilor dreptului la rezistenţă; pe de altă parte, B) este relativ originală.

A) De care autoritate ţine dreptul de a judeca în acest caz? Spinoza răspunde că această judecată nu ţine de resortul omului privat, ci al celui care deţine în mod legal autoritatea publică (*qui imperium tenet, jure ferre potest*). "În virtutea dreptului civil deci, acesta singurul este

1. Efortul de interpretare al lui Laurent Bove ("Spinoza et la question de la résistance", *L'enseignement philosophique*, 3, 1993, pp. 3-20) ar fi fost interesant dacă autorul nu ar avea tendinţa de a forţa textul lui Spinoza. În revanşă, referitor la un subiect apropiat de rezistenţă, a se vedea Christian Lazzeri, "Spinoza et le problème de la raison d'État", în *Raison et déraison d'État*, pp. 359-393.

cel care deţine Imperiul şi care rămîne interpretul legilor acestuia" privitoare la transferul drepturilor. "La acestea se adaugă faptul că nici o persoană particulară nu-şi poate revendica pe bună dreptate aceste legi şi, în consecinţă, ele nu îl obligă în mod real pe cel ce deţine Imperiul."

B) În acest fragment dificil, autorul încearcă să ne facă să înţelegem că atunci cînd există o violare a legilor fundamentale, supuşii se pot revolta nu în virtutea dreptului civil, ci în virtutea dreptului natural, în ocurenţă, a dreptului de război.

> Dacă aceste legi sînt de o aşa natură încît nu pot fi violate fără a slăbi în acelaşi timp forţa statului, adică fără a transforma frica colectivă a unui număr cît mai mare de cetăţeni în indignare, statul se dizolvă (*dissolvitur*) şi, de fapt, contractul (*contractus*) care, din acest motiv, nu mai este revendicat (*vindicatur*) în virtutea dreptului civil, ci în virtutea dreptului de război, devine caduc (*cessat*).

În cazul dat, expresia *"contractus vindicari"* vrea să marcheze protestul celor care se referă la dreptul natural, altădată alienat, pentru conservare şi apărare, drept pe care statul tocmai îl călcase în picioare. Spinoza conchide afirmînd că deţinătorul autorităţii are datoria imprescriptibilă de a respecta condiţiile contractului în ceea ce priveşte drepturile fundamentale sau naturale. Altfel spus — reluînd parafraza autorului — "cel ce deţine Imperiul nu este obligat a respecta condiţiile acestui contract pentru nici o altă raţiune decît cea care îl forţează pe om, în starea naturală, să aibă grijă a nu se omorî pe sine însuşi pentru a nu fi propriul său duşman" (*Tractatus politicus*, IV, § 6).

Spre deosebire de alţi teoreticieni, printre care trebuie să ne gîndim la Hobbes, autorul, în loc să recurgă la dreptul civil pentru a invalida contractul nerespectat de către suveran, dă prioritate dreptului natural (dreptul de război). El anticipează justificarea revoltei, făcînd ca aceasta să decurgă din dreptul de război care exista efectiv în starea naturală şi care a rămas latent în starea societăţii. Însuşi Spinoza sugerează această interpretare — originală, autorul este perfect conştient de acest lucru — într-o scrisoare adresată lui Jarig Jelles, adeseori citată.

> Mă întrebaţi ce diferenţă există între Hobbes şi mine în ceea ce priveşte politica: această diferenţă constă în aceea că eu menţin tot timpul dreptul natural (*semper sartum tectum conservo*) şi că nu acord, într-o cetate oarecare, dreptul suveranului asupra supuşilor decît în măsura în care, prin putere, el se situează deasupra lor; este vorba de continuarea stării naturale[1].

Ne-am putea întreba dacă această diferenţă defineşte într-adevăr originalitatea lui Spinoza în raport cu gîndirea lui Hobbes referitoare la dreptul la rezistenţă, aşa cum îl vom expune în studiul dat. Cert e însuşi faptul că Spinoza şi-a marcat opinia ca fiind "diferită" nu este un simplu detaliu, ci dimpotrivă, un punct capital în ceea ce priveşte dezvoltarea şi de consecinţele pe care le are pentru ansamblul doctrinei sale etico-politice. Ba chiar se poate afirma că, în opinia lui Spinoza, a viola pactul devine o datorie atunci cînd binele comun se află în pericol.

Tiranicidul şi dictatura

Spinoza nu atinge decît arareori problema tiraniei, care rămîne totuşi ca un fundal al lucrărilor sale politice. La fel, el nu prea face caz de tiranicid, împărtăşind opinia lui Machiavelli, "autor dintre cei mai perspicace", care a arătat

> cu cîtă imprudenţă o mulţime de cetăţeni se forţează să facă tot ce le stă în puteri ca să dispară un tiran de-al lor, în timp ce nu pot suprima cauzele care fac ca un principe să fie tiran; dar aceste cauze sînt stabilite cu atîta forţă încît prezintă pentru principe cele mai mari motive de nelinişte. Ceea ce se şi întîmplă atunci cînd mulţimea a furnizat anumite exemple împotriva unui principe, glorificînd un paricid (*parricidum*) ca şi cum ar fi vorba de o acţiune frumoasă. (*Tractatus politicus*, IV, § 7)

1. La Haye, 2 iunie 1674, *Opera*, ep. 50, 2.184; *Œuvres complètes*, 1230.

În opinia lui Spinoza, Machiavelli arată că "o mulţime liberă trebuie să se păzească să-şi încredinţeze în mod absolut salvarea unui singur om care, în afară de faptul că este în van şi degeaba s-ar strădui să poată să placă la toată lumea, trebuie să se teamă de urmări în fiecare zi". Spinoza sfîrşeşte prin a aprecia opera "foarte prudentului" florentin, care "a demonstrat că iubea libertatea şi care a dat sfaturi foarte bune pentru salvgardarea acesteia" (*ibid.*).

Spinoza găseşte o altă ocazie de a-l felicita pe Machiavelli, atunci cînd examinează ceea ce determină decadenţa guvernărilor. Comparînd guvernările cu corpul uman, "foarte penetrantul (*acutissimus*) florentin" afirmă (*Discursuri*, III, 1) că statul asimilează în fiecare zi elemente străine ce corup natura sa, principiul său. Statul are aşadar nevoie de a fi purificat din timp în timp printr-o medicină care face trimitere la primul principiu, pe baza căruia s-a clădit. Revenirea republicii la principiul său se poate produce graţie unui eveniment accidental, sau graţie înţelepciunii legilor, sau încă graţie unui om de o mare virtute (*eximiae virtutis*) (*Tractatus politicus*, X, § 1). Vorbind din punct de vedere istoric, primul remediu ce s-a prezentat a fost instituirea unui dictator suprem la fiecare cinci ani, pentru o lună sau două, în scopul de a controla administrarea la toate nivelurile, şi de a aduce astfel statul la principiul său fundamental. Cînd trebuie creat un dictator? Dacă e să institui cîte unul la intervale regulate, prevăzute dinainte, te expui intrigilor din partea oamenilor ambiţioşi care vor ţinti acest post. Iată de ce romanii aveau obiceiul de a crea un dictator doar în caz de necesitate. În mod cert, după cum afirmă Cicero, există un pericol pentru republică de a vedea puterea dictatorială, care este o putere regală absolută, transformîndu-se în monarhie. Pentru ca această instituţie să fie cît mai eficientă, Spinoza preconizează ca "puterea dictatorială să fie perpetuă şi stabilă (*dictatoria potestas aeterna sit et stabilis*)", dar să nu fie atribuită unei singure persoane. El crede că se pot păstra avantajele şi îndepărta inconvenientele "sabiei perpetue a dictatorului" încredinţînd-o unei adunări de sindici, subordonate unei adunări supreme. Prin acest mijloc, dictatura va fi în permanenţă exercitată de către o persoană "civilă", şi nu de către o persoană "naturală", astfel încît sindicii, atît prin numărul, cît şi prin restricţiile impuse funcţiei lor, nu vor constitui o ameninţare pentru stat (*Tractatus politicus*, X, § 2).

Spinoza pare a fi atras de instituţia dictaturii, ale cărei pericole vrea să le conjure divizînd şi fragmentînd puterea absolută care-i este proprie. Dar, impunînd dictaturii atîtea limite, filozoful o lipseşte de caracteristicile sale esenţiale.

Spinoza furnizează gîndirii occidentale noi argumente pentru a combate absolutismul despotic, precum şi toate formele de asuprire care provoacă "indignarea" supuşilor în calitatea lor – mai ales – de fiinţe umane.

Capitolul 21

"TIRANOMANIA IEZUITĂ"

Opinia cea mai răspîndită îi face pe iezuiţi responsabili de asasinarea lui Henric IV. Chiar dacă-i verosimilă, această învinuire nu a rezistat analizei istorice a cercetătorilor calificaţi, dintre care Roland Mousnier e, probabil, cel mai reprezentativ. "De fapt, iezuiţii nu au organizat niciodată un atentat contra lui Henric IV, nici nu au incitat direct pe cineva să-l ucidă."[1] Dar, chiar dacă redusă la starea de legendă de către istoriografia recentă, această opinie pare de neclintit în secolul al XVII-lea şi rămîne foarte răspîndită în continuare. În 1648, autorul lucrării *Tiranomania iezuită* este într-atît de convins de acest lucru, încît găseşte superfluu de a mai furniza nişte dovezi ale acestui "adevăr" şi, în general, ale acţiunii păguboase a iezuiţilor, pentru Franţa şi pentru Europa, ale căror fapte marcante le schiţează pe durata unui secol, de la 1540 la 1640[2]. Oricare ar fi responsabilitatea iezuiţilor, discuţiile asupra tiraniei şi a tiranicidului ocupă la începutul secolului al XVII-lea un loc central în controversele politice şi religioase.

Sîntem în miezul dezbaterilor de care depinde nemijlocit viaţa politică a statelor. Teoria tiranicidului se sprijină pe doctrinele medievale referitoare la suveranitatea poporului, care aduc servicii atît protestanţilor din ţările catolice, cît şi catolicilor din ţinuturile protestante şi anglicane. Dar la catolici, tiranicidul depinde de doctrina

1. R. Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, Paris, 1964, p. 212; a se vedea pentru secolul al XIX-lea, opinia lui Georges Marie René Picot, *Histoire des États généraux*, 5 vol., Paris, 1888, 4.368.

2. A. Du Voyer G. B., *La tyrannomanie Jesuitique, dediee A Monseigneur le Baillif d'Yverdon*, A Villefranche, G. Bontemps, 1648.

tradiţională care le conferă papilor dreptul de excomunicare şi de destituire a regilor, de dezlegare a supuşilor de jurămîntul de credinţă; într-un cuvînt, dreptul de a interveni în treburile interne ale regatului. În plus, această doctrină se arată utilă în luptele confesionale pe care Biserica Romană le întreprinde contra suveranilor protestanţi, eretici în ochii Sfîntului Scaun. Din acest punct de vedere, relaţia dintre tiranicid şi regicid este cu atît mai strînsă, cu cît alegerea între cei doi termeni este o chestiune ce ţine de punctul de vedere al fiecăruia.

Dar epoca noastră este de asemenea una a absolutismului, care lipseşte doctrinele suveranităţii populare de orice temei şi care exaltă drepturile divine ale regilor. Este momentul cînd teologii şi teoreticienii catolici din Italia, Spania, Franţa, Anglia, Germania îşi edifică doctrinele asupra dreptului la rezistenţă şi la legitimitatea tiranicidului. Ei construiesc un sistem politic ce admite "suveranitatea poporului" şi comportă supremaţia puterii spirituale.

Astfel, în mijlocul acestor teorii divergente şi care uneori se încîlcesc ca arborii unei păduri stufoase, tema tiranicidului furnizează un fir conducător ce ne permite a distinge diverse poziţii şi a situa, de o parte sau alta, opiniile autorilor.

Analogia dintre catolici şi hughenoţi, atunci cînd teologii se amestecă în treburile de stat

La drept vorbind, dacă papiştii îşi atribuie această prerogativă, protestanţii nu rămîn în urmă. Reformatorii — Luther, Zwingli şi Calvin — au vegheat cu grijă să facă deosebirea şi chiar să separe cele două jurisdicţii, seculară şi spirituală. Cu toate acestea, în realitatea socială, religioasă şi politică a cetăţilor protestante, în Elveţia, ca şi în Ţările de Jos, pastorul are un rol de cenzor, respectiv de controlor al activităţii politice a enoriaşilor săi, pe care-i poate admonesta la ocazie, respectiv a-i excomunica, fără a risca să fie pedepsit. Că scopul oricărei societăţi umane ar fi unul spiritual şi că ea tinde la onoarea lui Dumnezeu constituie un principiu de nezdruncinat al oricărei comunităţi creştine, catolică sau protestantă. Pornind de la acest principiu, intervenţia sau, dacă doriţi, ingerinţa autorităţii spirituale în domeniul secular este, în mare parte, inevitabilă. Ea variază în funcţie de mijloace: în ţările protestante, nu există decît forţa cuvîntului şi a autorităţii reprezentantului

Bisericii; în ţările catolice, se poate vorbi de forţa unui aparat puternic ce dispune de dreptul canonic şi de autoritatea seculară a papei, care poate administra pedepse cum ar fi excomunicarea, ce antrenează detronarea monarhului şi dezlegarea supuşilor de jurămîntul de credinţă. Ingerinţă incompatibilă cu suveranitatea, gîndesc galicanii. Dar, pentru a rămîne la exemplul Franţei, cînd are loc ingerinţa reformaţilor? Ei nu-i excomunică pe regi, precum au făcut-o papii la adresa lui Henric III şi Henric IV; dar ei au declanşat războiul civil, timp de patru decenii; şi aceasta pe motiv religios, cel puţin la începutul conflictului, în martie 1562. În ceea ce priveşte neascultarea supuşilor, intervenţia reformaţilor a fost mult mai eficientă decît excomunicările pontificale. Este o analogie între cele două puteri spirituale şi efectele lor asupra treburilor statului care ne dă de gîndit. Dacă papii ameninţă statul regal de sus, prin excomunicare, protestanţii îl ameninţă de jos, prin revolta armată.

Iată la ce se gîndeşte James I, care îşi dă seama că puritanii nu sînt decît nişte "iezuiţi calvinişti", iar iezuiţii nişte "puritani papişti" (*puritanopapistae*). Un alt observator politic, pe cît de atent, pe atît de caustic, Robert Filmer, îi apropie pe calvinişti şi pe iezuiţi în primul capitol al lucrării sale *Patriarche* (scrisă între 1638 şi 1645):

> "La origine oamenii sînt liberi de orice supunere şi liberi de a alege formele de guvernare care le plac; puterea pe care un om o are asupra altora mai întîi i-a fost atribuită în conformitate cu dorinţa mulţimii." Această doctrină s-a născut în şcoli, şi ca urmare toţi papiştii au ajutat-o să crească, considerînd-o în conformitate cu o bună teologie. La fel, teologii reformaţi au primit-o favorabil... Cardinalul Bellarmin şi Calvin merg de asemenea în acest sens[1].

După asasinarea lui Henric IV, autorităţile se dezlănţuie contra Companiei lui Iisus pentru a cere expulzarea iezuiţilor din regat.

1. R. Filmer, *Patriarcha, où le pouvoir naturel des rois, suivi des observations sur Hobbes*, ed. Patrick Thierry, Paris, 1991, pp. 85-86; cf. Paulette Carrive, "La pensée politique de Sir Robert Filmer", în lucrarea sa *La pensée politique de Hooker à Hume*, Paris, 1994, pp. 33-72.

Acuzaţiile pe care galicanii le formulează la adresa iezuiţilor sînt rezumate în această opinie devenită aproape oficială:

> Prin excomunicare, condamnare şi destituire, principii şi persoanele publice devin particulare, fără autoritate şi fără supuşi; regii [devin] tirani, uzurpatori, perturbatori ai ordinii publice: *occupantem tyrannice potestatem quisque de populo potest occidere, si aliud non sit remedium; est enim publicus Hostis*[1].

1610: Coton (1564-1626) şi *Anticotons*

Confesorul iezuit al lui Henric IV, viitorul maestru spiritual al lui Ludovic XIII, pune mîna pe condei îndată după condamnarea cărţii lui Mariana, pentru a demonstra că iezuiţii nu susţin legitimitatea tiranicidului. El se adresează celei mai importante personalităţi a regatului, regentei Maria de Medici, printr-un fel de scrisoare deschisă: *Scrisoare declaratorie a doctrinei Părinţilor Iezuiţi, conform Decretelor Conciliului de la Constanţa, adresată Reginei, Mamei regelui, Regentei Franţei* (1610). Nu trebuie confundată doctrina lui Juan de Mariana, care este condamnată pe bună dreptate, cu doctrina profesată de toţi iezuiţii. Să începem cu cea a părintelui François Tolet (sau Toledo, 1533-1596), care în *Summa de instructione sacerdotum*[2], cap. 6, ne învaţă "că nu este de laudă să atentezi la viaţa principelui, chiar dacă abuzează de puterea sa; şi adaugă că a susţine contrariul este o doctrină eretică condamnată la Conciliul de la Constanţa"[3]. Chiar şi ilustrul Bellarmin în "Răspuns apologetic Regelui Marii Britanii", cap. 13, scrie: "Nu am citit nicăieri,

1. Emanuel Să, *Aphorismi confessariorum*, Romae, 1609, p. 664, art. "Tyrannus": *"Ad Tyrannum gubernantem licet recurrere pro justitia, si aliunde non possit"*; cf. "Procès criminel de Jeahn Chastel", *Mém. Condé*, 6/3.204; Claude Sutto, "Henri IV et les Jésuites", *Renaissance and Reformation*, 17, 1993, pp. 17-24.

2. Tolet, *Summa de instructione sacerdotum*, sau *Instructio sacerdotum*, 1601.

3. Coton, *Lettre declaratoire*, Lyon, N. Jullieron, 1610, p. 5; cf. Jean Marie Omer François Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Companie de Jésus en France du temps du Père Coton, 1564-1626*, 5 t., Lyon, 1876-1878; Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, 4 t., Lille, Paris, 1985.

nici nu am auzit să se spună ca viaţa veşnică să fie promisă celor ce atentează la viaţa regilor, dimpotrivă, am citit că articolul care afirmă că *Orice tiran poate & trebuie să fie în mod licit ucis...* a fost odinioară condamnat în cadrul sesiunii Conciliului de la Constanţa". Astfel stau lucrurile în cazul celor mai eminenţi reprezentanţi ai doctrinei iezuite, ale căror nume şi surse le citează Coton: Gregorio de Valencia, Alfonso Salmerón, Lois de Molina, Martin del Rio, Sebastien Heissius, Martin Becanus, Jacques Gretserus, Leonard Lessius, Nicolas Serier, Jean Azor, Loys Richeome, Jean Pineda.

Coton ia apărarea doctrinei iezuite în materie de tiranicid, doctrină pe care o rezumă în patru articole. Deoarece "Corpul Companiei noastre nu poate fi infectat de opinia unui singur individ", autorul subliniază că "prin reiterarea depoziţiei nefericitului" Ravaillac se poate constata că "Mariana nu a contribuit cu nimic la execrabilul paricid, şi nici nu ar fi putut-o face, din motiv că acel nefericit nu avea suficientă inteligenţă a limbajului în care a fost scrisă cartea sa"[1]. În sfîrşit, cu o anumită abilitate — strategică în circumstanţele date — Coton face aluzie la doctrinele tiranicide propagate de reprezentanţii "religiei pretinse reformate", care par să fi dispărut din dezbaterea curentă. Autorul nu va uita totuşi acest punct pe care-l va dezvolta cîţiva ani mai tîrziu, după ce va fi suportat numeroase atacuri şi replici (*Anticoton*, 1610; François Bonald, *Réponse à l'Anticoton*, 1611; Adrien Behotte, *Réponse à l'Anticoton*, 1611 etc.), în lucrarea sa *Rechute de Genève plagiaire* (1620). Astfel, el se va complăcea în a face o analiză detaliată şi bogată în citate din operele lui Buchanan, Knox, Luther, Melanchthon, Calvin, Martyr Vermigli, Hotman, Bèze, Brutus, Althusius, în persoana cărora îi denunţă pe cei care au propagat într-adevăr doctrinele ce legitimează rezistenţa activă faţă de suveran şi care au făcut apologia tiranicidului[2].

1. Coton, *Lettre declaratoire*, p. 12.

2. Coton, *Rechute de Genève plagiaire*, Lyon, Claude Morillon, 1620, pp. 61-86. — Iată doar cîteva titluri ale acestei polemici în care se pune în evidenţă tema paricidului: [Cesar de Plaix, Pierre Du Moulin, Pierre Du Coignet], *Anticoton, où Refutation de la Lettre declaratoire du Pere Coton. Livre où est prouvé que les Jesuites sont coupables & autheurs du patricide* (sic) *execrable commis en la personne du Roy tres-Chrestien Henri III*, f. l., 1610 (circa cincizeci de ediţii, inclusiv traducerile, cf. Brian G. Armstrong, *Bibliographia Molinaei, An*

1611: KELLER (1568-1631) ŞI *TYRANNICIDIUM*-UL SĂU

Autor a numeroase cărţulii de controversă[1], iezuitul german Jacobus Keller[2], sau Cellarius, se avîntă, în 1611, în dezbaterea cea mai înveninată a epocii cu o scriere intitulată în mod curajos *Tyrannicidium seu scitum Catholicorum de tyranni internecione adversus inimicas Calviniani ministri calumnias in Societatem Jesu jactatas, Ad illustrissimos et potentissimos Romani Imperii Principes Protestantes*[3]. Pe cînd decretele din 4 iulie şi 14 august 1610 ale generalului iezuiţilor Aquaviva interziceau orice publicare la această temă, Theodore Busœus, starețul Societăţii de la Ingolstadt, îl autorizează pe Keller, pe data de 2 februarie 1611, să publice tratatul. În acelaşi timp iese de sub tipar cea de a treia ediţie a lucrării lui Mariana, *De Rege*, pentru a fi pusă

Alphabetical, Chronological and Descriptive Bibliography of the Works of Pierre du Moulin, Geneva, 1997, pp. 42-63); *Censura Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis, contra doctrinam de Regum parricidiis, quae continetur in libro, cui titulus* Responsio ad Anticotum [*sic*]. *Item Analysis sive Tractatus super praecedentem censuram, a quibusdam ejusdem Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis, s. l.*, 1912; Louis Richeome, *Examen categorique du libelle Anticoton, auquel est corrigé le Plaidoyé de Maistre Pierre de la Martelliere, advocat au Parlement de Paris & plusieurs calomniateurs des Peres Jesuites refutez, et les droictz inviolables de la Majesté & personne des Roys defendus*, Bordeaus, Jacques Marcan, 1613 (cf. Louis Des Graves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants de France*, t. 1 (1598-1628), Geneva, 1984, nr. 1110 şi 1567).

1. Titluri în Carlos Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus depuis la fondation jusqu'à nos jours*, Amsterdam, 1966 (1884), *s.v.*, Keller.

2. Cf. *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Hg. Walther Killy *et al.*, *s. v.*; Adolf Petersen, *Über die Bedeutung der Flugschrift Die anhaltische Kanzlei vom Jahre 1621...*, Jena, 1867; a se vedea Johannes Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. 5, Paris, 1899, cap. 10, "Les «crimes publics» des jésuites. Le meurtre des tyrans", referitor la Keller, p. 597 ş.u.

3. *Tyrannicidium seu scitum Catholicorum de tyranni internecione adversus inimicas Calviniani ministri calumnias in Societatem Jesu jactatas, Ad illustrissimos et potentissimos Romani Imperii Principes Protestantes*, Monachii, ex officina Nicolai Henrici, 1611, privilège du 2 février 1611; trad. germană: *Tyrannicidium Oder Lehr vom Tyrannenmordt an alle Chur- und Reichsfürsten der Augsburgischen Confession zugethan. Wider einen namlosen Calvinischen Praedikanten*, München, Henricus, 1611.

numaidecît la *Index*[1]. Într-o replică furibundă la adresa ministrului calvinist cunoscut sub numele de Laurentius Silvanus, Keller demonstrează în 156 de pagini că discuţia despre tiranicid în lumea germanică este la fel de înfierbîntată ca şi în Franţa şi aiurea. Analizînd unsprezece întrebări, autorul trece în revistă doctrinele cele mai actuale referitoare la acest subiect. Lucrarea ar fi putut deveni o foarte utilă culegere de comentarii, dacă tonul caustic cerut de diatribă nu ar fi compromis echilibrul şi seninătatea abordării critice. După ce va fi expus temeinicia poziţiei numeroşilor iezuiţi, inclusiv cea a lui Mariana, Keller atacă în ultimele trei puncte tezele autorilor protestanţi, de la Luther la Calvin, de la Bèze la Brutus, ajungînd la Althusius, fără a-l uita pe Bodin, "foarte reputat printre calvinişti". O indignare nu foarte afectată traversează întreaga carte împotriva calomniilor ministrului calvinist care pretinde a atribui iezuiţilor difuzarea teoriilor tiranicide, pe cînd luteranii şi hughenoţii au fost teoreticienii cei mai faimoşi, adevăraţii propagatori ai acestora şi, în cele din urmă, cei care le-au aplicat în practică declanşînd războaiele religioase. În perorarea sa, Keller atenţionează principii germani, în special principii protestanţi, împotriva predicatorilor protestanţi care reprezintă o adevărată ameninţare pentru viaţa lor, dar şi pentru statele lor.

1611: Bellarmin (1542-1621)

şi puterea spirituală «indirectă»

Roberto Bellarmino, probabil, cel mai mare polemist al epocii sale, a apărat puterea pontificală şi doctrina catolică împotriva "ereticilor" din întreaga Europă. El s-a bătut cel puţin pe patru fronturi: în Germania contra luteranilor, în special împotriva celor de orientare flaciană (adepţii lui Matthias Flacius Illyricus); în Italia, contra Republicii Veneţiene; în Anglia, contra regelui James I; în Franţa, contra galicanilor. Pretutindeni, chiar şi la adversarii săi, Bellarmin a lăsat amprenta

1. Franz Heinrich Reusch, *Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, 2 Bde., Bonn, 1883-1885 (1967), 2.341-354, furnizează detalii asupra cenzurii căreia se expun autorii iezuiţi care, între 1610 şi 1625, au disertat asupra tiranicidului.

învăţăturii sale şi a virtuozităţii sale dialectice. În *Tractatus de potestate summi pontificis* (Roma, 1610), Bellarmin susţine teoria puterii "indirecte" a papei asupra domeniului secular: altfel spus, papa are jurisdicţia suverană asupra tuturor creştinilor şi asupra treburilor pământeşti "în vederea ordinii spirituale (*in ordine ad spiritualia*)". Cît despre facultatea papei de a destitui regii, care ar fi consecinţa cea mai redutabilă a teoriei sale, Bellarmin distinge jurisdicţia ordinară a papei de jurisdicţia extraordinară. În mod ordinar, papa nu-i poate destitui pe regi, cum o face în cazul feţelor bisericeşti. Dar dacă o cere mîntuirea sufletelor, papa este abilitat, pe calea unei intervenţii speciale, atunci cînd nu mai există un alt remediu posibil, să ia măsurile de corecţie faţă de principii seculari.

> Uzanţa suveranilor pontifi este de a recurge mai întîi la corecţia paternă, apoi de a-i priva pe principi de participarea la tainele bisericii prin cenzuri ecleziastice şi, în cele din urmă, de a-i dezlega pe supuşi de jurămîntul de credinţă şi de a-i lipsi pe ei înşişi de orice demnitate şi de orice autoritate regală, dacă o cere cazul. Executarea aparţine altora[1].

Trebuie neapărat să deducem, aşa cum au făcut-o adversarii săi, în special Barclay, că Bellarmin a susţinut legitimitatea tiranicidului? Referitor la aceasta, cardinalul precizează:

> Niciodată nu am auzit să se spună, într-adevăr, de la începutul Bisericii şi pînă în zilele noastre, ca un suveran pontif să fi ucis sau să fi aprobat ca un altul să ucidă un principe oarecare, fie că era eretic, fie că era păgîn, fie că era persecutor[2].
>
> Nu ţine de domeniul călugărilor, nici al oamenilor Bisericii de a vărsa sînge, şi mai puţin de a ucide regi întinzîndu-le curse[3].

---

1. Bellarmin, *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus G. Barclajum*, Romae, 1610, c. XII, t. VII, col. 876 (*Dictionnaire de théologie catholique*, 2.592 şi De Mattei, *Il pensiero*, 2.197).

2. Bellarmin, *De potestate*, col. 662, Epist. ad Blackvellum, (*Dictionnaire de théologie catholique*, 2.592).

3. Bellarmin, *De potestate, ibid.*: *"Non pertinet ad monachos, aut ecclesiasticos viros, caedes facere, multo autem minus per insidias reges occidere"* (De Mattei, *Il pensiero*, 2.197).

Bellarmin prezintă această poziţie doctrinală drept o consecinţă logică a sistemului său ce se întemeiază pe două principii: 1) Iisus Christos i-a încredinţat suveranului pontif plenitudinea jurisdicţiei (*plenitudo potestatis*) în scopuri spirituale, pentru mîntuirea sufletelor. 2) Din motive de prioritate acordată scopurilor spirituale, puterea seculară este subordonată puterii spirituale. Chiar dacă aceste două societăţi sînt distincte, ele nu sînt independente, după cum pretinde Barclay. Raţiunea şi rezultatul interdependenţei scopurilor antrenează în egală măsură interdependenţa puterilor, în care secularul este subordonat spiritualului. Nu-i mai puţin adevărat că istoria ne arată că această subordonare este întemeiată, ca atunci cînd Conciliul de la Latran din 1215 îl destituie pe Otto IV, în epoca lui Innocentiu III, sau cînd Conciliul de la Lyon din 1245 îl destituie pe Frederic II, pe timpul lui Innocentiu IV. Anume în interesul creştinilor, Innocentiu III afirmă, în hotărîrea papală *Novit*, dreptul papei de a se opune conduitei nedemne a principilor; la fel, Bonifaciu VIII, în bula *Unam Sanctam*, revendică posesia celor două săbii, spirituală şi seculară, prima în mod direct, ultima indirect[1].

Dar sîntem în 1610, în epoca în care aplicarea în practică a acestei teorii clatină din temelii suveranii lumii occidentale. Parlamentul din Paris se grăbeşte să condamne, pe 26 noiembrie 1610, cartea lui Bellarmin,

> *Traité de la puissance du souverain pontife dans les choses temporelles contre G. Barclay*, incită la răsturnarea puterilor suverane, poruncite şi date de Dumnezeu, la ridicarea supuşilor contra principelui lor, la sustragerea de la datoria obedienţei, inducîndu-le de a atenta la persoana acestora şi la funcţia lor, şi a tulbura liniştea şi ordinea publică[2].

Regenta, Maria de Medici, va suspenda executarea decretului care prevedea distrugerea cărţii prin arderea pe rug.

---

1. A se vedea Joseph de La Servière, "Les idées politiques du cardinal Bellarmin", *Revue des questions historiques*, 39, 1907, pp. 378-412; 40, 108, pp. 56-90; *Id.*, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909.

2. Sentinţa în *Mém. Condé*, 6/3.295; precum şi Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, 2/2.19 ş.u.

1613: Suárez (1548-1617)

Dintre toate paginile răsunătoare pe care celebrul Francisco Suárez le consacră tiranicidului, să ne oprim la "Apărarea credinţei catolice şi apostolice contra erorilor sectei anglicane" (*Defensio fidei*, Coimbra) din 1613. În timpul controversei sale cu James I, care impune un jurămînt de credinţă supuşilor săi, Suárez are ocazia să expună principiile de bază ale sistemului său vizînd originea puterii şi inalienabilitatea autorităţii poporului.

Contra teoriei dreptului divin

Teoreticienii dreptului divin al regilor susţin că Dumnezeu a ales regii pentru a face din ei locotenenţii săi pe pămînt, încredinţîndu-le, o dată cu ungerea la domnie, puterea politică, autoritatea, suveranitatea în vederea guvernării popoarelor lor. În virtutea acestui consemn divin, suveranitatea regală este independentă de oricare altă autoritate, iar regele nu are de dat socoteală nimănui decît Celui de Sus, de la care a şi primit în mod direct puterea. Aceasta este opinia pe care regele Angliei o expune în mai multe lucrări.

Suárez se înscrie în fals contra acestei teorii. Prin dreptul natural, afirmă el, suveranitatea (*summa potestas*) rezidă în comunitatea întreagă, care este aidoma unui corp politic, sau "corp mistic", ale cărui membre sînt unite unele cu altele "printr-o legătură morală". Este ceea ce el numeşte o "comunitate perfectă", o *respublica*, adică un stat. Acesta îşi poate delega autoritatea politică în mîinile principelui, care rămîne totuşi îndatorat comunităţii pentru puterea pe care a primit-o. Suárez poate, aşadar, să afirme "o axiomă deosebită de teologie":

> Nici un rege sau monarh nu primeşte, nici nu a primit, printr-o lege ordinară, principatul politic (*principatus politicus*) nemijlocit de la Dumnezeu sau de la o instituţie divină, ci în virtutea unei voinţe şi a unei instituţii umane[1].

1. Suárez, *Defensio fidei*, II, 2, § 10, *Opera omnia, editio nova*, ed. Michel André, Charles Berton, 28 vol., Paris, L. Vivès, 1856-1878, 24.209. Cf. *Defensa de la fe católica contra los*

Acest principiu se verifică la Sfinţii Părinţi şi la juriştii. Părinţii Bisericii au afirmat că omul a fost creat inocent şi liber; singura putere pe care a primit-o imediat de la Dumnezeu a fost puterea de a domina asupra animalelor, nu şi asupra altor oameni. Dacă, mai tîrziu, omul a învăţat să poruncească celorlalţi oameni, lucrul acesta s-a întîmplat datorită coruperii şi vicisitudinilor vieţii în comun. Libertatea naturală a fiecărui individ exclude supunerea faţă de altul prin dreptul natural, dat fiind că Dumnezeu nu a conferit imediat o atare autoritate (*potestas*) nici unui om. Această autoritate decurge de la "instituţia sau alegerea umană". În opinia sfîntului Augustin, principatul regal şi obedienţa care i se datorează îşi au temeiul în pactul (*pactum*) societăţii umane, care nu este de instituire divină; într-adevăr, pactul uman se bazează pe voinţa umană[1].

Pentru juriştii romani, textul de referinţă à propos de acest pact este *lex regia* vizînd puterea (*de imperio*) principelui. Ulpian precizează că prin această lege "poporul transferă principelui şi asupra principelui întreaga sa putere şi autoritate". Suárez obiectează totuşi că poporul nu şi-a pierdut puterea supremă de jurisdicţie. Într-adevăr, prin această lege trebuie să înţelegem pactul prin care poporul transferă principelui puterea, cu condiţia ca acesta să aibă grijă de treburile publice şi să administreze justiţia. Anume avînd în vedere acest pact, legea regală sau legea puterii regilor a rămas stabilă şi nestrămutată. "În consecinţă, regii deţin puterea lor nu direct de la Dumnezeu, ci de la popor."

---

errores del anglicanismo. Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613. Versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren, 2 vol., Madrid, 1970-1971, 2.220, care traduce "autoridad política". A se vedea Raoul de Scorraille, *François Suárez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inedits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vol., Paris, 1912-1913; Mesnard, 1936, pp. 617-662; cf. Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne; la pensée de la loi de sait Thomas à Suárez*, Paris, 1990; Jean-François Courtine, *Nature et empire des lois. Études suáreziennes*, Paris, 1999; Courtine, "Vitoria, Suárez et la naissance du droit naturel dans la pensée politique moderne", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 2.127-181 (bibl.); Y. C. Zarka, "Le droit naturel moderne", *ibid.*, 2.281-307; Johann P. Sommerville, art. "Suárez", în *Theologische Realenzyklopädie*, t. 32, Berlin, 2000; Javier Peña, "Souveraineté de Dieu et pouvoir du prince chez Suárez", în *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, ed. Guido Canziani *et al.*, Milano, 2000, pp. 195-214.

1. Suárez, *Defensio fidei*, § 11, (24.210).

(*Defensio fidei*, II, 2, § 11) Urmînd aceeaşi metodă, Suárez abordează distincţia dintre tiran *ex defectu tituli* şi tiran *ex parte exercitii*.

Despre principele legitim care guvernează ca un tiran

O persoană privată nu poate, din proprie iniţiativă, ucide un principe legitim, care guvernează într-un mod tiranic. Asupra acestui punct, părerile autorilor se întîlnesc: Toma d'Aquino, Cajetan, dar şi alţi "moderni", cum ar fi Soto, Molina, Azor, Toledo, Da Penna, Brunus, Thomas Actius.

Doctrina opusă, susţinută de Wyclif şi Hus (care au extins ameninţarea chiar şi asupra seniorilor seculari ce se află în stare de păcat mortal), este considerată eronată şi eretică. Iată de ce ea este condamnată de Conciliul de la Constanţa (Sesiunea a XV-a, *"per quemcumque vassallum"*). Fără a conta că incizia *"non obstante quocumque praestito juramento"* este contra raţiunii naturale ce prescrie că pactele şi jurămintele depuse trebuie respectate.

Problema este mult mai complicată decît ar părea. Aserţiunea conform căreia regele ce guvernează în mod tiranic poate fi ucis de orice supus "cu titlu privat ca o răzbunare justă şi ca o pedeapsă" este falsă şi eretică, dat fiind că facultatea de a răzbuna şi a pedepsi crimele aparţine autorităţii superioare sau întregii comunităţi (VI, 4, § 1-3).

Pe de altă parte, dacă este vorba doar de guvernări tiranice, noi putem avea în vedere două cazuri: A) apărarea particularului, sau B) apărarea statului. Pentru primul caz, trebuie să distingem *(a)* apărarea vieţii şi pericolul unei mutilări grave, sau *(b)* apărarea bunurilor exterioare. În acest ultim caz *(b)*, este exclus că ar fi licit de a-l ucide pe regele invadator, atît din cauza demnităţii sale regale, cît şi pentru faptul că el reprezintă autoritatea divină. În revanşă, dacă e vorba de propria viaţă *(a)*, pe care regele vrea s-o curme prin violenţă, este "în mod obişnuit" licit pentru supus de a se apăra, chiar dacă această apărare îi va cauza moartea regelui, deoarece dreptul de a-ţi proteja propria viaţă este mai presus. Cel puţin "în mod obişnuit", deoarece în cazul în care moartea regelui trebuie să provoace consecinţe nefaste pentru comunitate, "dragostea de patrie şi pentru binele comun te obligă să nu-l ucizi pe rege".

Dar să luăm cazul de apărare a statului (B), care este şi cel mai problematic. Să presupunem că un rege atacă o cetate pentru a o distruge pe nedrept şi pentru a-i omorî locuitorii: este fără doar şi poate licit să rezişti unui asemenea principe, chiar omorîndu-l, atunci cînd nu există o altă soluţie posibilă. Într-adevăr, dacă acesta este un act licit atunci cînd este vorba de propria viaţă, va fi cu atît mai justificat atunci cînd e vorba de o cetate sau o republică; va însemna să opui un război defensiv just unei invazii injuste. Cu toate acestea, adevărata problemă se pune atunci cînd, pe timp de pace, regele devine periculos pentru stat prin alte mijloace; de-acum înainte, nu e cazul să se facă uz de forţă contra vieţii principelui, deoarece acesta nu comite acte de violenţă "care pot fi respinse prin violenţă (*quam vi repellere liceat*)" (*ibid.*, § 4-6).

Cel care este tiran *ex defectu tituli*

Să abordăm acum problema dacă este licit a-l ucide pe tiranul prin uzurpare. În general, autori ca sfîntul Toma, Braun şi aproape toţi cărturarii cad de acord afirmînd că acest tip de tiran poate fi ucis de oricare persoană privată, un membru al statului care suportă tirania, dacă nu este posibil a elibera statul în alt mod. Principiul (*ratio*) ar fi că în acest caz nu este dat morţii regele sau principele, ci duşmanul statului (*hostis reipublicae*). Pe baza acestui principiu, sfîntul Tomas justifică acţiunea lui Aod ca persoană privată, dat fiind că Eglon nu era un adevărat rege al poporului lui Dumnezeu, ci un duşman şi un tiran. Acelaşi lucru îl crede şi despre Iudita şi Iahel, şi chiar despre Cezar, care uzurpase puterea prin forţă şi prin tiranie, conform opiniei lui Cicero. "Este motivul din care cărturarii afirmă că împotriva acestui tiran nu poate fi comisă crima de lezmaiestate, deoarece în acest tiran nu se găseşte nici o maiestate adevărată."

Sfîntul Toma emite totodată o rezervă importantă atunci cînd adaugă: "Dacă nu există alte remedii"; în consecinţă, tiranicidul nu este licit decît atunci cînd nu se mai poate recurge la o autoritate superioară care ar putea face un proces invadatorului. Dacă tiranul nu este principe, ci un subaltern, este licit să i se reziste în timpul agresiunii, nu şi după aceasta, atunci cînd de fapt a pus mîna pe putere. Motivul este foarte simplu: tiranul are, în acest caz, un superior, principele, şi anume la principe trebuie să recurgă poporul. De-acum înainte, nu numai că

nu va fi licit a pune mîna pe arme din proprie iniţiativă, ci nu se va permite nici unei persoane private de a provoca tulburări în stat.

Din aceeaşi raţiune, atunci cînd o autoritate superioară lipseşte, tiranicidul nu va fi legitim decît cu condiţia ca tirania şi injustiţia să fie publice şi manifeste. Într-adevăr, dacă rămîne o îndoială, nu este permis a-l alunga prin forţă pe cel ce posedă autoritatea, "cel puţin dacă nu este cert că posesiunea acestei puteri e de origine tiranică". Pe de altă parte, pentru a fi licit, un asemenea omor trebuie să servească la recucerirea libertăţii regatului. Dacă tiranul poate fi alungat într-un mod mai puţin crud, atunci nu este licit a-l ucide pe loc fără a interveni o instanţă superioară şi fără a examina cazul ca atare (§ 7-8).

Atunci cînd există un pact între tiran şi popor

Urmînd principiul că trebuie să respectăm un pact şi jurămintele chiar şi în cazul duşmanilor, cu condiţia să nu fi fost impuse prin forţă sau stabilite în scopuri nedrepte, suprimarea tiranului este supusă unor rezerve. Una din ele constă în a se asigura că acest gest nu va implica un pericol şi mai mare pentru stat. Să nu uităm ceea ce ne învăţa Bartolo în "Tratatul despre guelfi şi ghibelini": tiranicidul nu este licit decît în vederea binelui comun şi niciodată pentru binele uneia sau mai multor persoane private. Din acest punct de vedere, dacă cineva îl ucide pe tiran pentru a pune mîna pe putere, el va fi vinovat de homicid şi, în plus, va fi responsabil pentru noua tiranie. Vom reveni la cazul celui care, din proprie iniţiativă, îşi arogă dreptul de a comite un tiranicid pentru a apăra statul; ceea ce nu este permis (§ 9).

Tiranicidul este ilicit

În această panoplie de opinii, Suárez nu omite să citeze autorii care, asemeni lui Alfonso de Castro şi lui Jean Azor[1], consideră că un simplu particular nu are dreptul de a-l ucide pe tiran, fie că este vorba de un tiran *ex defectu tituli* sau de unul *ex parte exercitii*. Se poate totuşi obiecta

1. De Castro, *Adversus omnes hæreses libri quatuordecim*, Antverpiae, 1568, *s.v.* "Tyrannus"; Azor, *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, 3 vol., Ramae, 1600-1611, t. 2, lib. 11, cap. 5, qu. 10.

că omul privat care îl ucide pe tiran, oricare ar fi acesta, nu o face fără cauţiunea autorităţii publice, dat fiind că el o face fie prin consimţământul tacit al autorităţii publice, fie "prin autoritatea lui Dumnezeu, care prin legea naturală le dă tuturor şi fiecăruia dreptul (*potestas*) de a se apăra pe sine însuşi şi a apăra republica contra violenţei pe care o exercită un asemenea tiran". La fel, se poate replica sfîntului Toma că, à propos de moartea lui Cezar, a spus cît se poate de limpede: "Cel care omoară tiranul pentru eliberarea patriei este lăudat şi primeşte o recompensă" (§ 10-11).

Suárez pune în mişcare toate calităţile sale dialectice atunci cînd caută să-şi depăşească predecesorii în ceea ce priveşte problema tiranicidului şi a diferenţei tradiţionale între tiranul *ex defectu tituli* şi tiranul *ex parte exercitii*.

Trebuie neapărat să facem diferenţă între cele două tipuri de tirani?

Dacă noi considerăm că nu este licit în cazul unei persoane private de a-l ucide din proprie iniţiativă pe tiranul *ex defectu tituli*, nici pe tiranul *ex parte exercitii*, cele două cazuri se pot rezuma la unul singur. Pe de altă parte, la fel cum este licit pentru un particular să-l ucidă pe un tiran *ex defectu tituli* ca urmare a legitimei apărări, este permis a ucide un rege *ex parte exercitii* care-şi tiranizează propriul regat, mereu invocînd legitima apărare. De-acum înainte, cele două tipuri de tirani nu fac decît unul singur:

> legitimitatea omorului nu derivă de la facultatea pe care republica a concesionat-o tacit membrilor săi, ci de la autoritatea lui Dumnezeu, care prin legea naturală a dat tuturor şi fiecăruia dreptul de a se apăra şi de a-şi apăra patria şi, în plus, a apăra orice persoană inocentă. (§ 12-13)

Totuşi, Suárez se fereşte să stabilească o identitate între aceste două tipuri de tirani, la fel cum este departe de a confunda, din punctul de vedere al supuşilor, pe cel care devine tiran cu cel care rămîne un suzeran. Suárez nu încetează să ne surprindă. Remarcele sale sînt captivante şi atunci cînd cărturarul se ocupă de un rege devenit eretic.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Din care motiv un rege eretic este lipsit de dreptul de a domni?

În cîteva întorsături de condei, Suárez explică chintesenţa relaţiei dintre teoria tiranicidului şi cea a destituirii regilor eretici. Anume în acest punct nevralgic contrastul cu teza lui James I este cel mai frapant.

Problema constă în a defini dacă tiranicidul a avut loc înainte sau după sentinţa unui magistrat. Condamnînd tiranicidul în cadrul celei de-a XV-a Sesiuni, Conciliul de la Constanţa se referă la omul particular care ucide un principe tiran din propria sa iniţiativă, "fără a fi aşteptat sentinţa sau mandatul unui judecător". Suárez remarcă:

> În consecinţă, dacă orice judecător legitim al unui asemenea rege a emis o sentinţă justă contra lui, prin care el l-a destituit *ipso facto*, sentinţa Conciliului nu are curs. Raţiunea de a fi a primei aserţiuni (a Conciliului), aşa cum a fost propusă, încetează deci de a fi valabilă. Într-adevăr, se presupune aşadar că s-a pronunţat deja sentinţa dreaptă şi legitimă, şi că astfel agresorul nu mai procedează din proprie iniţiativă, ci în virtutea sentinţei, şi în consecinţă în calitate de instrument al autorităţii publice. În sfîrşit, după ce un rege a fost destituit în mod legitim, el încetează a fi rege sau principe legitim, şi în consecinţă afirmaţia ce-l priveşte, care se referă la un rege legitim, nu mai poate subzista[1].

De-acum înainte, monarhul destituit poate fi ucis la fel ca un particular, deoarece decretul Conciliului de la Constanţa nu-i vizează pe particulari. Suárez îşi continuă analiza.

> În fond, dacă un atare rege, după ce va fi fost destituit în mod legitim, se încăpăţînează să-şi păstreze regatul cu forţa, el devine tiran *in titulo*, deoarece nu mai este un rege legitim şi nu posedă regatul pe drept.

1. *Ibid.*, § 14; cf. textul sentinţei de la Constanţa, în lucrarea de faţă, cap. 13.

Şi în acest caz monarhul destituit poate fi ucis, dat fiind că a devenit un tiran *ex defectu tituli;* decretul Conciliului prevede că oricine poate ucide un tiran *ex defectu tituli*, "chiar şi fără a aştepta sentinţa sau mandatul unui judecător oarecare".

Suárez ajunge astfel la regele eretic, care-i permite să stabilească relaţia dintre tiranicid şi destituire.

> Este şi mai adevărat pentru un rege eretic care imediat (*statim*), din cauza ereziei, este *ipso facto* privat, într-un oarecare mod, de suveranitatea şi de proprietatea (*dominio et proprietate*) regatului său, pentru ca acesta să fie confiscat, fie trecut *ipso jure* unui succesor legitim catolic; şi cu toate acestea el [regele eretic] nu poate fi lipsit pe loc (*statim*) de regat, ci îl posedă şi îl administrează pe drept pînă cînd va fi condamnat printr-o sentinţă care cel puţin îl incriminează (*per sententiam saltem declaratoriam criminis*).

Suárez atinge miezul problemei: din momentul în care o sentinţă îl declară vinovat de erezie, regele poate fi ucis ca un tiran.

> Dar după sentinţă el este completamente lipsit de regatul său, astfel încît el nu-l mai poate poseda pe drept; în consecinţă, începînd cu acel moment, regele poate fi tratat fără rezerve ca un tiran, şi deci poate fi ucis de orice particular. (§ 14)

Şi în acest caz, decretul Conciliului de la Constanţa este respectat, deoarece este vorba de un tiranicid pur, executat asupra persoanei unui tiran prin uzurpare.

Prin analiza sa riguroasă, Suárez pune în lumină o imperfecţiune (sau o viclenie?) din celebra condamnare a tiranicidului, formulată de Conciliul de la Constanţa în cea de a XV-a Sesiune. Aceasta din urmă lăsa o uşă deschisă legitimării tiranicidului executat după sentinţa legală de destituire.

Dreptul de destituire ţine de dreptul natural

Această concluzie a lui Suárez este exact cea pe care regele James al Angliei îşi propunea s-o respingă; este problema de fond a întregii controverse. Cu toate acestea, Suárez nu se opreşte aici, deoarece vrea să întărească temeinicia tezei sale încercînd s-o înrădăcineze în dreptul natural. El precizează, aşadar, că facultatea de a-l destitui pe rege aparţine comunităţii atunci cînd aceasta trebuie să se apere şi să vegheze la conservarea sa. Dacă regele legitim guvernează în mod tiranic şi dacă regatul nu are un alt mijloc de a se apăra decît prin destituirea regelui, comunitatea întreagă poate, ţinînd cont de avizul consiliului public şi comun al oraşelor şi al potentaţilor, să-l destituie pe rege. Această destituire se justifică fie în virtutea dreptului natural (*ex vi juris naturalis*), care permite "de a respinge forţa prin forţă", fie pentru că necesitatea republicii de a se conserva pe sine însăşi "se înţelege mereu ca o excepţie (*exceptus*) în primul pact (*in primo illo foedere*), prin care republica a transferat puterea sa regelui". Anume în acest sens trebuie înţeleasă afirmaţia lui Toma d'Aquino, din *Summa theologicae* (II^a - II^{ae}, qu. 42, art. 2): "Nu constituie o răzvrătire de a rezista regelui care guvernează în mod tiranic, dacă lucrul acesta se întîmplă ca urmare a legitimei autorităţi a comunităţii înseşi, şi dacă aceasta nu prezintă un pericol şi mai mare pentru popor"[1].

Apărarea inocenţilor şi dreptul la ingerinţă

Prin inteligenţa analizelor sale, Suárez face lumină şi în privinţa controversatei chestiuni a războiului drept "în vederea apărării inocenţilor", considerat un război defensiv. Un principe nu poate începe un război punitiv împotriva principilor străini decît în cazul în care el

1. *Ibid.*, § 15. Suárez face de asemenea trimitere la Toma d'Aquino, *De regimine principum*, I, 6; de aceeaşi părere, afirmă el, sînt şi discipolii săi Soto (*De justitia*, V, qu. 1, art., 3; cf. *Id.*, *De Iustitia et Iure libri decem*, Salamancae, A. de Portonarijs, 1556), Báñez (*Commentarius in* II^a - II^{ae}, qu. 64, art. 3, dubium 2; cf. ed. lui Jacques Quétif, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. 2, Paris, J.-B.-C. Ballard, 1721) şi Molina (*De justitia*, t. 4, tract. 3, disp. 6; cf. *Id.*, *De Iustiia et Iure opera omnia*, Genevae, M. M. Bousquet, 1733).

posedă o jurisdicţie asupra acestora din urmă (jurisdicţie pe care el o are ca urmare a unei injustiţii suferite de aceştia); în revanşă, nu este nevoie de a invoca nici o jurisdicţie pentru a duce un război defensiv. Prin urmare, iezuitul consideră ca legitimă intervenţia într-o ţară străină pentru a-i apăra pe inocenţi, deoarece acest război "are un caracter mai degrabă defensiv decît agresiv"[1]. Această intervenţie nu pare să depindă de o chemare prealabilă din partea inocenţilor aflaţi în pericol; în tot cazul, autorul nu face nici un fel de precizări la acest capitol. Pe de altă parte, este important să ştim că dreptul de intervenţie ţine de legea naturală, la fel ca oricare alt pretext just de război, astfel încît "un prinţcipe creştin nu poate întreprinde un război decît în cazul violării dreptului său sau pentru a-i apăra pe inocenţi"[2].

Din punctul de vedere al păcii universale, Suárez admite ca fiind o cauză dreaptă de război intervenţia unei puteri legitime străine pentru a pedepsi delictele ce aduc atingere păcii în lume (*orbis*). Departe de a se opune opiniei lui Vitoria — în ochii lui Regout —, Suárez se înscrie în siajul predecesorilor săi, inclusiv sfîntul Toma şi Cajetan, pentru a afirma la rîndu-i dreptul de intervenţie. Aceşti teoreticieni dominicani nu sînt de acord asupra originii acestui drept. În opinia lui Toma d'Aquino şi a lui Cajetan, acest drept ţine de "statul perfect", adică suveran, suficient sieşi (*sibi sufficiens*); Vitoria îl derivă de la autoritatea universului (*auctoritate orbis*); Suárez atribuie acest drept autorităţii statului lezat care l-a cucerit în virtutea injustiţiei căreia i-a fost victimă.

> La fel cum în interiorul aceluiaşi stat competenţa legală de a pedepsi este necesară pentru garantarea păcii, în lume competenţa de a corecta injustiţia unuia în raport cu altul este necesară pentru ca diferite state să poată trăi în pace. Cu toate acestea, competenţa dată nu aparţine unei autorităţi (superioare), deoarece, din cîte presupunem, statele nu au nici una; trebuia

1. Suárez, *"De bello"*, V, 5, Vanderpol, § 347, p. 387; a se vedea Regout, p. 204 (*"De bello"*, disp. XIII a părţii a III-a, "De charitate", din tratatul său *De triplici virtute theologali*; în *Opera omnia*, 12.737-763, trad. în Vanderpol, pp. 363-412).

2. Suárez, *"De bello"*, V, 6, Vanderpol, § 348, p. 387.

aşadar ca ea să revină autorităţii supreme a statului lezat faţă de care altul se supune prin prejudiciul adus (*ratione delicti*)[1].

Pentru Suárez dreptul la intervenţie ţine de dreptul natural, deoarece injustiţia comisă de către un stat care aduce atingere păcii generale se schimbă în dreptul acordat altor state de a-i cere satisfacţie. Dacă principele aţiţător al injustiţiei nu este dispus a da satisfacţie, el poate fi constrîns prin război, pe care statele lezate i-l pot declara în virtutea justiţiei vindicative[2]. În consecinţă, în comunitatea supranaţională sau internaţională, orice stat lezat de un stat străin aţiţător de injustiţie care pune capăt păcii generale are dreptul de a cere satisfacţie.

1. Suárez, *"De bello"*, IV, 5, Vanderpol, § 337, p. 380, cf. trad. Regout, p. 206.
2. Suárez, *"De bello"*, II, 1, Vanderpol, § 318, p. 368.

Capitolul 22

"JUSNATURALISMUL" ŞI TIRANIA

Atunci cînd studiem formarea şcolii moderne a dreptului natural, numit în mod obişnuit "jusnaturalismul modern", trebuie să-l diferenţiem de jusnaturalismul medieval. Autorii au căzut de acord în a considera jusnaturalismul medieval ca funciarmente "obiectivist", dat fiind că se conformează unor autorităţi obiective, respectiv Dumnezeu şi natura. Oamenii, în această concepţie, rămîn pasivi, acceptînd din exterior normele conduitei lor. În revanşă, jusnaturalismul modern ar fi "subiectivist", deoarece oamenii îşi fac singuri norme apelînd la raţiune; aceste norme sînt stabilite în comun prin libera voinţă a indivizilor, pecetluită în contractul de uniune. Acolo unde jusnaturalismul medieval dădea prioritate obligaţiilor obiective pe care le impunea legea naturală şi voinţa divină, în jusnaturalismul modern drepturile individuale sînt cele care recunosc mai întîi ca legitime legea naturală şi raţiunea.

1614: Althusius (1557-1638)

Figură eminentă a jusnaturalismului modern, Johannes Althusius (Althaus, Althusen) se angajează de tînăr în viaţa politică a Germaniei confruntate pe atunci cu problemele administraţiei federative. El va îndeplini funcţii administrative în calitate de primar al oraşului Emden. Graţie experienţei sale politice, Althusius a elaborat un sistem juridico-politic în formă de piramidă în capodopera sa, *Politica methodice digesta & exemplis sacris & profanis illustrata* (Herborn,

1603)[1]. În concepţia sa, libertatea de a se asocia a indivizilor stă la baza oricărei forme de comunitate organizată (*consociatio*), de la cea mai elementară, familia, la cea mai complexă, statul. Pe baza acestui principiu juridic comun tuturor organizaţiilor sociale şi politice (*jus symbioticum*), Althusius analizează organizaţiile civile ale familiilor, ale confreriilor şi ale comunităţilor locale, oraşelor, provinciilor, pînă la *consociatio* general, statul, care, prin consimţămîntul tuturor unităţilor ce-l alcătuiesc, posedă puterea politică supremă (*jus majestatis*). Guvernantul sau guvernanţii administrează această putere, sprijinindu-se pe contractele încheiate între diversele comunităţi locale, care conţin legile fundamentale ale statului. În cea de a treia ediţie a lucrării sale, publicată la Herborn în 1614, Althusius adaugă un al 38-lea capitol intitulat "Tirania şi remediile sale"[2]. În analiza sa a tiraniei, el se interesează de formele politice pe care predecesorii săi nu le-au luat în consideraţie.

---

1. Ediţia de referinţă este cea de a treia, 1614, publicată de Carl Joachim Freidrich în *Harvard political Classics*, Cambridge, 1932. A se vedea Carlyle, 6358 ş.u., 498-500; Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1929 (1880); Mesnard, 1936, pp. 567-616; Frederick Smith Carney, *The Associational Theory of J. Althusius: a Study in Calvinist Constitutionalism*, Chicago, 1960; Hans Ulrich Scupin, "La notion de souveraineté dans les œuvres de J. Bodin et de J. Althusius", *Annales de la Faculté de droit et des sciences économiques de Lille*, 1963, pp. 7-27; *Althusius-Bibliographie zur politischen Ideengeschichte und Staatslehre, zum Staatsrecht und zur Verfassungsgeschichte des 16.-18. Jahrhunderts*, Hg. H. U. Scupin und Ulrich Schneuer, Berlin, 1973; C. J. Friedrich, *J. Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie der Politik*, Berlin, 1975; *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Hg. Karl-Wilhelm Dahm *et al.*, Berlin, 1988; Luca Calderini, *La Politica di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Milano, 1995; *Konsens und Konsoziation in der politische Theorie des frühen Föderalismus*, Hg. Giuseppe Duso *et al.*, Berlin, 1997; Stolleis, 1998, pp. 154-157.

2. Trad. franceză de Marie-Hélène Belin (*Philosophie*, 4, 1984, pp. 13-68), care traduce prin "consociation" termenul-cheie althusian *consociatio*, dînd explicaţiile de rigoare în prezentarea sa (p. 10; anume această traducere pare să se fi răspîndit printre specialiştii în Althusius). Totuşi, acest termen nu aparţine în exclusivitate lui Althusius, el nefiind o raritate în latina clasică (de ex. la Cicero, *De officiis*, I, 28, 99; I, 41, 149; I, 44, 157 etc.), nici în latina perioadei Renaşterii, de ex. la Bodin (a se vedea lucrarea de faţă, pag. 494, nota 1).

Pactul de asociere şi tirania

Althusius îşi axează sistemul pe pactul "încheiat la începuturile asocierii universale" între popor şi magistratul superior; este piatra de temelie a oricărui edificiu social. "Temeliile şi legăturile asocierii universale consistă în credinţa dată şi primită reciproc de către corpurile asociaţiei şi suveran." Drepturile pe care indivizii în corp le atribuie magistratului cu ocazia contractului nu sînt înstrăinate definitiv; poporul poate şi trebuie să le redobîndească din momentul în care magistratul se arată nedemn de funcţia sa. Între popor şi magistratul superior se interpun eforii, embléme ale autorităţii spartane (la care autorului îi place să se refere la fel cum, înaintea sa, o făcuse Calvin, Martyr, Bèze sau Brutus), precum şi *optimates* sau patricienii, şi bătrînii (*patricii, seniores*). Aceşti magistraţi inferiori sînt "gardienii, apărătorii justiţiei şi dreptului, dar şi cenzorii magistratului suprem, inspectorii şi consilierii regatului" (cap. 18, § 48). Ei aleg, "cu consimţămîntul poporului întreg", magistratul superior şi, în consecinţă, păstrează facultatea de a-l destitui din funcţia sa. Particularul nu are dreptul de a se înarma împotriva superiorului său decît în cazul în care i se pune în pericol viaţa.

Avem de a face cu o tiranie ori de cîte ori guvernanţii sapă temeliile statului, adică ale *consociatio* universală, şi fac imposibilă viaţa comunităţii. Cu toate acestea, viciile tiranului, cum ar fi avariţia şi desfrînarea, nu trebuie judecate ca nişte crime ţinînd de tiranie atunci cînd nu pun în pericol, în mod direct, viaţa comunităţii. Magistratul desfrînat este blamabil moralmente, dar el nu abuzează de lege decît dacă profită de ea în propriile interese. Astfel, el devine tiran şi duşman public, deoarece dezagregă viaţa socială.

Althusius enumeră şi discută diverse manifestării care ne permit să înţelegem cînd anume un guvernant administrează treburile publice ca un tiran şi nu în conformitate cu normele admise.

Tirania generală

> Tirania este contrariul unei guvernări juste şi cinstite; prin ea, temeliile şi legăturile asocierii universale (*consociatio*) sînt cu

> îndîrjire răsturnate, dar şi distruse cu răbdare şi nebunie de magistratul suprem, în ciuda cuvîntului dat şi a jurămîntului depus. (cap. 38, § 1)

În ochii săi, tiran nu este cel ale cărui vicii (avariţia, orgoliul, perfidia, cruzimea etc.) sînt prejudiciabile demnităţii regale, dar cel ale cărui vicii răstoarnă "cele mai mari bunuri ale statului, respectiv pacea, virtutea, ordinea, legea şi noblețea". Autorul distinge două feluri de tiranie în administrarea unui stat.

> Una constă în răsturnarea şi în distrugerea legilor fundamentale ale regatului, cea de a doua, în administrarea treburilor şi bunurilor corpului asociat într-o manieră contrară justiţiei şi milei. Prima formă de tiranie are loc: 1) atunci cînd magistratul suprem modifică, răstoarnă sau violează legile fundamentale ale regatului, mai ales cele care vizează adevărata religie [Atalia, Filip II al Spaniei, Carol VI al Franţei]; 2) atunci cînd magistratul suprem nu-şi respectă angajamentele faţă de corpul asociat, cînd respinge religia căreia îi depusese jurămînt, cînd răstoarnă ordinele şi stările generale ale regatului sau cînd le împiedică să-şi facă datoria. (§5)

Cea de a doua specie de tiranie este fie generală, fie specială.

> Tirania generală se opune în toate ansamblului societăţii (*consociatio universalis*), aşa cum este cazul atunci cînd magistratul suprem, comportîndu-se ca un duşman, tulbură, ruinează şi răstoarnă Biserica şi statul. (§ 8)

Felul în care magistratul suprem face uz de puterea absolută, care "distruge legăturile societăţii umane", este asimilat cu tirania generală, după exemplul lui "Ahab, Nabucodonosor, Nero, Caligula, Domitian, Heliogabal şi alţii care se erijau în zei". Althusius defineşte *potestas absoluta*, sau *plenitudo majestatis*, ca "totalitatea puterii" de care principele sau regele fac uz în administrarea statului, fără a ţine cont de justiţie şi de pietate. Puterea cu adevărat absolută frizează tirania, atunci cînd nu coincide cu ea.

Tirania specială

Tirania specială, sau particulară, este acea tiranie care contrariază anumite aspecte sau părţi ale administraţiei cum ar fi treburile corpului asociat, drepturile particularilor, instituţiile bisericeşti. Astfel, principele care "vrea să priveze unul sau mai mulţi membri ai regatului de exercitarea religiei ortodoxe sau să-şi împingă supuşii la idolatrie" este un tiran. Oricît de numeroase ar fi, fiecare crimă vizînd administrarea publică constituie ea însăşi o formă de tiranie: a deturna bunurile regatului în propriul folos, punînd în pericol "simbioza publică"; "a epuiza bogăţiile supuşilor, prelevîndu-le sub formă de impozit" în beneficiul unei minorităţi; a reduce supuşii la sărăcie şi a-i slăbi într-un asemenea hal încît să-i lipseşti de orice voinţă de a-şi exprima revendicările legitime; a-i transforma pe oamenii liberi în sclavi, "în mod prioritar, buni servitori ai statului".

Atent la aspectul moral, Althusius denunţă relele de care poate suferi societatea din cauza atitudinii perverse a magistratului suprem. "Instalînd taverne, cabareturi, lupanare şi alte locuri de divertisment rău famate", el corupe obiceiurile publice şi ruinează armonia dintre supuşi. Este, probabil, una dintre cele mai grave crime care-l transformă pe tiran într-un "dragon, lup, răpitor, leu, urs", conform bestiarului textelor sfinte.

Althusius precizează că străinul fără titlu de succesiune, dar care "îşi arogă autoritatea puterii regale, lăsîndu-i regelui doar titlul", nu acţionează ca un adevărat tiran, ci ca "un duşman al regatului, pe care îl invadează prin forţă, instaurînd un război sau o violenţă contrară justiţiei": "Oricine îşi iubeşte patria poate şi trebuie să respingă un asemenea duşman prin forţă (*vi repellere*)".

Remediile contra tiraniei

Pentru Althusius, doar *optimates*-ii şi eforii sînt autorizaţi să reziste tiranului şi să-l destituie.

> Rezistenţa constă în aceea că eforii se opun prin cuvinte şi prin fapte tiraniei magistratului suprem şi, atunci cînd acesta

> se dovedeşte a fi incurabil, iar, pe de altă parte, drepturile corpului asociat nu pot fi conservate întregi şi intacte şi statul nu poate fi eliberat de răi, ei îl destituie sau îl exilează. (§ 29)

Cele "zece motive" (de fapt, Althusius dă douăsprezece) care ţin atît de legile pozitive, cît şi de legile divine, justifică dreptul la rezistenţă (*jus resistendi*). Primul motiv se defineşte

> prin natura pactului încheiat la începutul asocierii universale dintre magistrat şi popor, pact prin care magistratul este obligat necondiţionat, fără nici o rezervă, să conducă urmînd justiţia şi pietatea, în conformitate cu prescripţiile legilor, atît tablele legii *Decalogului*, cît şi legile regatului. (§ 31)

Asupra acestui punct, viziunea lui Althusius provine de la viziunea juridică a contractului. Dat fiind că "toate crimele nu distrug obligaţia care există între magistrat şi corpul asociat, ci doar obligaţia ce distruge fundamentul ansamblului comunităţii", acordul între părţi încetează de îndată ce una este falită.

Un alt motiv (cel de-al doilea) este că oricine poate refuza să asculte de magistrat "care comandă dincolo de limitele jurisdicţiei atribuite lui", deoarece "republica constituind principele, nu se lipseşte ea însăşi de posibilitatea de a se apăra de el; or, ea nu i-a încredinţat puterea tiranului ca acesta s-o distrugă" (§ 32). Altfel spus, dacă principele devine tiran, drepturile sale le revin deţinătorilor legitimi.

Un al treilea motiv de rezistenţă ţine de îndatoririle faţă de Dumnezeu, deoarece "obligaţia de a-L asculta este mai veche decît pactul încheiat între popor şi magistrat". Trebuie mereu să ne aducem aminte de preceptul sfîntului Petru (*Faptele*, 5:29), o variantă a căruia o propune Althusius: "Trebuie să ascultăm de Dumnezeu, stăpîn şi superior atît al magistratului, cît şi al poporului, mai mult decît de magistratul tiran".

Dreptul la rezistenţă: mod de întrebuinţare

Pentru a fi exercitat în mod corect şi legitim, dreptul la rezistenţă trebuie să urmeze o procedură riguroasă. În prealabil se stabileşte:

"1) cine anume dintre *optimates* sau efori îi pot rezista tiranului şi sînt gata s-o facă; 2) în ce moment; 3) în ce fel; 4) cît de departe sînt gata să meargă şi pentru cît timp".

1) Acei *optimates* şi efori care au "dreptul de a crea magistratul" au totodată puterea de a-l judeca şi de a-l destitui". La rîndul lor, "supuşii care rezistă şi cetăţenii ce-şi iubesc patria", "au dreptul de a li se alătura". Dimpotrivă, "cei care refuză să-l ajute prin acţiunile lor, banii lor sau sfaturile lor pe eforul ce rezistă sînt consideraţi drept duşmani şi dezertori". În siajul lui Calvin, Daneau şi Stephanus Iunius Brutus, Althusius nu-i admite pe neutri, pe indecişi, pe cei ce nu iau atitudine. Împotriva tiranului e nevoie de mobilizare, la fel cum se face pentru a stinge un incendiu, deoarece statul este cel ce se află pradă flăcărilor.

La curent cu dreptul minorităţilor, în măsura în care puteau fi avertizaţi reformaţii din ţările catolice, Althusius adaugă că ceea ce este valabil pentru toţi supuşii este valabil şi pentru o parte a acestora. Eforul sau magistratul inferior care apără partea regatului ce i-a fost încredinţată nu este obligat a-i apăra pe alţii. Ceilalţi supuşi i se pot alătura, intrînd sub conducerea lui. Dar ceea ce se permite adunării eforilor nu se permite unuia dintre ei sau unei singure stări a regatului, împotriva avizului altora, mai ales atunci cînd este vorba de a-l priva pe magistrat de conducerea sa supremă, de a-l destitui sau de a-l ucide.

> Într-adevăr, un individ nu-şi poate asuma de unul singur ceea ce ţine de toată lumea, dacă ceilalţi efori sau cea mai mare parte a acestora au o altă părere. Cu toate acestea se permite, fie unei părţi a regatului, fie unor efori particulari, fie stărilor generale ale regatului, să se sustragă de la sancţionarea tiraniei magistratului şi să se apere. (§ 53)

Totuşi, se impune o precizare în acest caz:

> Chiar şi un singur efor este dator să respingă în afara regatului tirania duşmanului şi a celui care, *ex defectu tituli*, vrea să obţină prin forţă poziţia de magistrat legitim atunci cînd de fapt nu este; deoarece e de datoria unui efor să apere, împotriva

violenţei şi a injustiţiei, corpul societăţii (*corpus consociatum*) al cărui membru este el însuşi. (§ 55)

Anume în virtutea acestui drept Debora îl combate pe tiranul Iabin pentru a elibera "de tiranie întreaga republică iudaică" (*Judecători*, 4).

2) Cît despre situaţiile în care trebuie să rezişti, Althusius precizează că sînt necesare trei condiţii: *a)* tirania trebuie să fie manifestă şi recunoscută (*nota et cognita*); astfel, *optimates*-ii regatului pot convoca o adunare a tuturor stărilor poporului pentru a conveni asupra unor decizii ce urmează a fi luate împotriva tiranului; în lipsa eforilor, însuşi poporul se poate erija în justiţiar şi apărător (*vindices et defensores*) public; *b)* tirania trebuie să fie consolidată (*obfirmata*), altfel spus, magistratul tiran trebuie să persiste în tirania sa în pofida unor admonestări reiterate; *c)* toate remediile s-au dovedit a fi insuficiente pentru a reprima tirania.

3) Cît despre felul de a proceda, Althusius lămureşte că "trebuie să-i rezistăm tiranului adoptînd mijloace defensive, nu ofensive" şi într-o manieră proporţională ofensei tiranului: "În cuvinte, atunci cînd tiranul violează cultul lui Dumnezeu şi atacă drepturile şi temeliile statului doar în cuvinte; prin forţă şi punînd mîna pe arme atunci cînd tiranul îşi exercită tirania prin forţa armelor". În acest caz, "este permisă înrolarea unei armate compuse din locuitori ai regatului, din confederaţi, din aliaţi sau alţii, la fel cum se face împotriva unui duşman al patriei şi al regatului".

4) Pentru a şti cui îi revine dreptul de a rezista şi pentru cît timp, Althusius susţine că

> trebuie să rezistăm atît cît durează tirania şi în măsura în care tiranul asupreşte statul prin cuvintele sale, prin comportamentul său, prin perfidia sa, prin manevrele sale, şi atît cît acţionează împotriva pactului iniţial (*pacto initio*); trebuie să rezistăm pînă ce lucrurile vor reveni la starea lor primară; pentru aceasta, *optimates*-ii îl pot îndepărta din funcţie, îl pot lipsi de guvernul său pentru a-l pune pe acesta la adăpost şi chiar, dacă nu există un alt remediu împotriva forţei, să-l ucidă şi să pună pe altcineva în locul lui. (§ 63)

Tiranicidul va da naştere unei restaurări şi chiar unei înnoiri a statului. Althusius examinează şi posibilitatea ca statul supus tiraniei să poată consimţi la o schimbare convenabilă a legilor sale. Tiranul devine în acest caz un magistrat legitim prin consimţământul supuşilor săi, şi atunci nu mai este permis nimănui să-i reziste.

Drepturile şi obligaţiile persoanelor private sub tiranie

Împingînd mai departe cercetarea sa, Althusius ajunge la cel mai delicat argument: drepturile particularilor asupriţi de tiran. Anume în acest caz distincţia dintre tiranul *ex defectu tituli* şi tiranul *ex parte exercitii* devine primordială.

Faţă cu un tiran *ex parte exercitii*, "este clar că persoanele private, dat fiind că nu au nici practica, nici dreptul la sabie, nu pot face uz de acest mijloc". Toate sursele sînt formale în ceea ce priveşte acest subiect, de la cele mai vechi, sacre şi profane, şi pînă la autorii recenţi cum ar fi Calvin, Bodin, Pierre Grégoire (foarte des citat), Juste Lipsis şi alţii. Particularilor nu le rămîne decît să-şi poarte jugul tiraniei sau "să fugă într-un alt ţinut, pentru a scăpa de obedienţă nu prin rezistenţă, ci prin fugă". Astfel ei nu vor fi "obligaţi a fi miniştri ai tiraniei sau a face anumite lucruri contrare lui Dumnezeu", "dar ei vor aştepta ordinele *optimates*-ilor, sau cel puţin ale unuia dintre ei, spre a-şi oferi asistenţa şi armele pentru neutralizarea tiranului" (§ 67).

În revanşă, faţă de tiranul *ex defectu tituli* ce invadează regatul, persoanele private pot acţiona "din proprie iniţiativă şi fără a aştepta ordinul nimănui". Motivul este limpede: "Cel faţă de care poporul nu se simte obligat prin nici un jurămînt sau drept, exact ca în cazul unei persoane private, este un tiran străin; de unde şi rezultă că orice cetăţean al statului îi poate rezista pe bună dreptate, răspunzînd cu violenţă la violenţă".

Althisius îşi încheie studiul abordînd cîteva probleme particulare, cum ar fi legitimitatea separării unei părţi a regatului pentru a-şi asigura propria "conservare (*salus*) publică şi manifestă", în special pe motiv de religie.

Critica autorilor

În concluzie, Althusius îi supune unei critici riguroase şi inflexibile pe teoreticienii tiraniei. Alberico Gentili, în ale sale "Discuţii regale"[1], publicate cîţiva ani mai tîrziu, se înşală dezaprobînd ca eforii să poată întreprinde o acţiune oarecare contra unui magistrat suprem tiranic; ceea ce-l face pe Gentili să creadă că supuşii nu pot rezista niciodată principelui lor şi că legitima apărare se reduce la fugă. El raţionalizează prin analogie atunci cînd îl numeşte pe principe părinte al patriei; dar analogia nu demonstrează nimic. Gentili nu face nici o diferenţă între autoritatea unui părinte, care există de la natură, şi autoritatea magistratului, care nu ţine de natură, ci de alegere şi de întronare. Şi Althusius precizează că el nu susţine

> că tiranul trebuie ucis pe loc, dar că trebuie să rezistăm forţei şi tiraniei sale, că el poate fi ucis pe drept în cazul în care s-a stabilit că tirania sa este notorie şi incurabilă, şi de asemenea atunci cînd el încalcă toate legile, provoacă distrugerea şi căderea regatului, răstoarnă, atît cît îi stă în puteri, societatea civilă existentă între oameni şi se agaţă de putere cu atîta violenţă încît nu se întrevede nici un alt remediu ce i s-ar putea administra decît execuţia. (§ 77)

Aceeaşi eroare o regăsim în teza susţinută de William Barclay în lucrarea sa, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos*[2]. El vrea să demonstreze că "puterea este repartizată în mod egal între oamenii de aceeaşi condiţie, dar că este pe larg inferioară celei a magistratului suprem; Gentili spune acelaşi lucru. În consecinţă, eforii — care sînt inferiori regelui — nu pot rezista tiranului".

---

1. Gentili, *Regales disputationes III, id est: De potestate regis absoluta, De unione regnorum Britanniae, De vi civium in Regem semper injusta*, Londini, T. Vautrollerius, 1605; cf. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, *op. cit.*, p. 102 ş.u. (bibl.).

2. Barclajus, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos*, *op. cit.* A se vedea Carlyle, 6.445-450; Allen, 1977, pp. 386-393; Collot, 1965, şi mai sus, p. 559 ş.u.

> Eu afirm contrariul, replică Althusius. Într-adevăr, poporul şi eforii sînt superiori principilor pe care-i instaurează şi graţie cărora el (principele) este în posesia puterii... prin urmare tiranul încetează, din cauza tiraniei sale, de a ai fi rege şi persoană publică, şi redevine o persoană privată căreia nu-i mai datorăm obedienţă (§ 79).

Prin intermediul acestor critici pasionate, Althusius reactualizează principiul conform căruia magistratul suprem care comite acte criminale în dauna ordinii sociale încetează *ipso facto* de a fi magistrat, înainte chiar ca o autoritate publică să-l definească drept tiran. Este deducţia pe care o putem extrage implicit din învăţătura apostolilor.

Dacă cercetăm de aproape textele sfinte, observăm că apostolul Petru, cel care recomandă ascultarea faţă de superiori, fie că sînt buni sau răi (*1 Pentru*, 2:18; cf. *Episotole*, 6:5; *Timotei*, 6:1-2), şi apostolul Pavel, care "ne învaţă obedienţa fără excepţie" (*Romani*, 13), nu spun nimic "despre mandatele nelegiuite ale magistraţilor" şi nu suflă un cuvînt "à propos de obedienţa impie şi injustă". În realitate, remarcă Althusius, învăţătura conform căreia "nu trebuie să ascultăm de magistraţii care săvîrşesc fapte nelegiuite, ignobile şi ilicite", şi anume în *Faptele apostolilor* (4:19 şi 5:29), unde sfîntul Petru şi apostolii recomandă că "trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni". De aici Althusius deduce că eforii sînt supuşii unui rege ce conduce conform justiţiei şi pietăţii, nu şi ai unui rege care abuzează de puterea sa. Magistratul este "legea vie a lui Dumnezeu" dat fiind că se comportă ca un ministru al lui Dumnezeu şi că acţionează cu dreptate. Dar atunci cînd sapă temeliile statului şi minează mîntuirea societăţii universale, "nu trebuie recunoscut ca magistrat legitim" şi "este permis de a-i rezista". Este ceea ce ne învaţă juriştii, cum ar fi Roberto Maranta († 1530), Prospero Farinacci (1554-1613), dar şi teologi ca François Du Jon (1545-1602)[1], care propun o interpretare corectă a acestui fragment din *Faptele apostolilor*.

1. *F. Junii De Politiae Mosis Observatione; quid in populo Dei observari, quid non observari ex ea oporteat, postquam gratia & veritas per Christum facta est, & Evangelio promulgata. Libellus nunc primum ad communem aedificationem perscriptus atque in lucem editus*, Lugduni Batavorum, Franciscus Raphelengius, [1593]; *P. Farinacii Praxis et theoricae criminalis amplissime pars... quarta,*

Graţie lui Althusius, care rezumă magistral, în acest cap. 38, aproape un secol de dezbateri[1], gîndirea politică protestantă referitoare la tiranie şi la tiranicid îşi atinge cel mai înalt nivel atît prin calitatea hermeneutică a analizei, cît şi prin sistematizarea pusă la punct a doctrinei sale.

1625: Grotius (1583-1645)

Fondator celebru al dreptului internaţional modern, Hugo Grotius (Huig van Groot) este cel puţin la fel de important pentru contribuţia sa la înnoirea bazelor teoriei dreptului natural[2]. Studiind teologia şi dreptul, Grotius urmează un itinerar intelectual atipic, trecînd de la o concepţie voluntaristă (binele şi răul sînt aşa cum sînt din voinţa divină)

De crimine lesae majestatis..., in Francofurto collegio Paltheiano, 1616, qu. 32, nr. 86 ş.u.; *R. Marantæ Speculum aureum et lumen advocatorum... Accesserunt et insuper decem disputationes qaæstionum legalium*, Venetiis, S. M. Bonellus, 1568, disp. 1, n. 16 şi 17.

1. Referitor la gîndirea politică a reformaţilor din secolul al XVII-lea, a se vedea Hartmut Kreutzer, *Calvinismus und französische in 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademie Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moyse Amiraut und Pierre Jurieu*, Berlin, 1975; Kreutzer, "Remarques sur le droit de résistance des Calvinistes français au début du XVIIe siècle", *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, 123, 1977, pp. 54-75; cît priveşte toleranţa, M. Turchetti, "La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation", în *La liberté de conscience (XVIe- XVIIe siècle), Actes du colloque de Mulhouse et Bâle*, ed. Hans R. Guggisberg *et al.*, Geneva, 1991, pp. 289-367; Luisa Simonutti, "Between Political Loyalty and Religious Liberty: Political Theory and Toleration in Huguenot Thought in the Epoch of Bayle", *History of Political Thought*, 17, 1996, pp. 523-554; Simonutti, "Fondements absolutistes et républicains de la tolérance. Projets religieux et politiques au temps du Roi-Soleil", în *La tolérance. Colloque international de Nantes, quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, dir. Guy Saupin *et al.*, Rennes, 1999, pp. 87-97.

2. Cf. Alfred Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire. Droit, individu et pouvoir de l'École du Droit naturel à l'École du Droit historique*, Paris, 1991, pp. 44-68. A se vedea Paul Ottenwälder, *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, Tübingen, 1950; Stig Jørgensen, "Grotius's doctrine of contract", *Scandinavien Studies in Law*, 1969, pp. 109-125; Christoph Link, *Hugo Grotius als Staatsdenker*, Tübingen, 1983; Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983; Franco Todescan, *Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, Milano, 1983; G. Courtois, "Hugo Grotius, la bonne et la mauvaise vengeance", *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, ed. G. Courtois *et al.*, t. 4, Paris, 1984, pp. 137-152; Y. C. Zarka, "La mutation du droit de résistance chez Grotius et Hobbes: du droit collectif du peuple au droit de l'individu", în *Le droit de résistance*, 1999, pp. 139-151.

la o concepţie raţionalistă (binele şi justiţia sînt astfel dat fiind că sînt în conformitate cu raţiunea naturală). Prima i-a fost inspirată de credinţa sa calvinistă, în albia curentului doctrinal predicat în Ţările de Jos de Jacobus Harmensen sau Arminius (1560-1609); cea de a doua, de către formaţia sa filozofică subţiată de cunoaşterea autorilor clasici greco-romani.

Dreptul divin şi dreptul natural

Rămînînd credincios, angajat trup şi suflet în controversa religioasă, Grotius sfîrşeşte prin a atribui, în materie juridică, originea dreptului raţiunii umane cît şi liberei voinţe a lui Dumnezeu. Astfel încît, în lucrarea sa capitală *De jure belli ac pacis* (Paris, 1625), el scrie această frază celebră:

> Tot ce am spus [referitor la drept şi la natura umană] ar avea loc, într-un fel sau altul, dacă am cădea de acord că nu se poate fără o crimă oribilă, că nu există nici un Dumnezeu, sau dacă există unul, acesta nu se interesează cîtuşi de puţin de treburile umane. Doar că luminile raţiunii noastre, precum şi o tradiţie perpetuă, răspîndită în toată lumea, ne conving cu fermitate de contrariul... (Discurs preliminar, § 11)[1]

Această reflecţie arată cît de important este pentru Grotius de a aşeza dreptul natural şi dreptul oamenilor pe o temelie pe cît de sigură, pe atît

---

1. *De Jure belli ac pacis libri tres, in quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur; Le droit de la guerre et de la paix de Hugues Grotius.* Nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, 2 vol., Bâle, Emanuel Tourneisen, 1768; a se vedea şi trad. lui Paul-Louis-Ernest Pradier-Fodéré în ed. lui Denis Alland şi S. Goyard-Fabre, Paris, 1999. A se vedea Grotius, *"De republica emendanda"*, ed. F. De Michelis, în cartea sa *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, 1967, pp. 171-189; Grotius, *"Commentarius in theses XI"*, *An early Treatise on Sovereignty, the just War and the Legitimacy of the Dutch Revolt*, ed. Peter Borschberg, Bern, Frankfurt, 1994. — Asupra ipotezei *"etsi Deus non daretur"* (pe care am întîlnit-o la p. 364 la Grégoire de Rimini), a se vedea Michael Bertram Crowe, "The «Impious Hypothesis»: A Paradox in Hugo Grotius?", *Tijdschrift voor Filosofie*, 38, 1976, pp. 379-410 (dar şi în Knud Haakonssen, *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Dartmouth, 1999); Matija Berljak, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Roma, 1978.

de indiscutabilă, cum ar fi raţiunea, valabilă şi constantă la toate popoarele în toate timpurile, pentru a face ineluctabilă respectarea convenţiilor între state. Astfel, "însuşi dreptul natural", "chiar dacă emană din principiile interne ale omului, poate totuşi, şi pe bună dreptate, fi atribuit lui Dumnezeu, dat fiind că el a vrut să existe în noi asemenea principii" (§ 12). La fel, Grotius poate afirma, fără a se contrazice, că "dacă Dumnezeu porunceşte să-l ucizi pe cineva, sau să-i iei bunurile cuiva, el nu autorizează prin aceasta homicidul şi furtişagul, două lucruri a căror denumire dă deja ideea de crimă; dar, dat fiind că el este Stăpînul Suveran al vieţii şi al bunurilor fiecăruia, ceea ce porunceşte în cazul dat nu este nici homicid, nici furtişag, prin însuşi faptul că el este cel ce porunceşte" (I, 1, § 10, 5-6). Într-adevăr, printr-un raţionament subtil, Grotius distinge dreptul divin de dreptul natural, fără a le opune totuşi. Astfel, nu trebuie considerate ca un tot întreg dreptul natural şi legea *Vechiului Testament*, destinată evreilor, chiar dacă aceasta conţine anumite lucruri care, măcar că sînt întemeiate pe "libera voinţă a lui Dumnezeu", nu sînt "niciodată contrare adevăratului drept natural". Nu trebuie, aşadar, confundate "drepturile lui Dumnezeu, pe care el le exercită uneori prin ministerul oamenilor, cu drepturile oamenilor, pe care le exercită unii în raport cu alţii" (Discurs preliminar, § 49).

La fel, este cazul să facem distincţie între ceea ce li se permite creştinilor în conformitate cu *Noul Testament* şi ceea ce li se permite de dreptul natural. Ceea ce ne va ajuta să evităm confuzia între ceea ce sfătuieşte Evanghelia cu ceea ce porunceşte (§ 51). Dezvoltînd acest argument, Grotius ajunge să facă deosebire între preceptele morale ale religiei, pe de o parte, şi normele de drept, pe de altă parte; distincţie ce se va dovedi deosebit de importantă pentru gîndirea politică.

Dreptul civil şi dreptul oamenilor. Statul

Grotius defineşte ca "sursă de drept propriu-zisă" sociabilitatea funciară a fiinţei umane, adică "grija de a menţine societatea într-o manieră conform luminilor bunei înţelegeri dintre oameni" (§ 8). Unul dintre principiile de bază ale societăţii este că "fiecare respectă cu religiozitate promisiunile sale sau convenţiile pe care le-a făcut". La fel cum natura umană este mama dreptului natural, obligaţia reciprocă este mama dreptului civil. Pe de altă parte, dreptul oamenilor este

totalitatea legilor comune asupra cărora cad de acord majoritatea statelor. De unde şi diferenţa pe care o face adeseori Grotius între dreptul natural şi dreptul oamenilor (§ 42), pe care alţi autori le confundă. Dreptul natural se deosebeşte şi de dreptul autoritar, "ce-şi trage originea de la voinţa unei Fiinţe inteligente" şi care "se împarte în dreptul divin şi dreptul uman" (I, 1, § 13). Acesta din urmă, "mai extins decît dreptul civil, este dreptul oamenilor, adică ceea ce are forţă de a-i obliga printr-un efect de voinţă a tuturor popoarelor sau cel puţin a majorităţii" (I, 1, § 14, 4). "Dreptul civil este cel ce emană de la puterea civilă. Puterea civilă este cea care guvernează statul. Iar statul este un corp perfect de persoane libere, ce se întrunesc pentru a se bucura liniştit de drepturile lor şi în vederea utilităţii comune." (I, 1, § 14, 2) Dreptul natural, care se bazează pe "natura rezonabilă", este aşadar "într-atît de imuabil, încît nici nu poate fi schimbat de Dumnezeu" (I, 1, §10, 5).

Grotius nu acordă nici o atenţie specială contractului de supunere, contractului de guvernare, nici vreunei forme de pact ce s-ar apropia de contractul social, ipotetic şi primitiv, prin care indivizii au decis să trăiască împreună în societate. Graţie profundului său simţ istoric, Grotius îşi construieşte metodic argumentarea pe raţionamente ţinînd de istorie şi de exemple concrete juridice, filozofice, teologice şi literare.

Critica la adresa monarcomahilor

A propos de "războiul supuşilor împotriva puterilor unui stat", Grotius confirmă datoria de obedienţă a supuşilor şi insistă asupra raţiunii de fond a acestei "ordini a guvernării civile": "în materie de treburi publice, nu există nimic mai important decît ordinea guvernării, care este incompatibilă cu dreptul la rezistenţă lăsat în seama particularilor", în sensul în care avantajul particularilor şi avantajul public sînt strîns legate între ele. "Obligaţia de a nu rezista puterilor unui stat" este deci "avantajoasă nouă înşine" (I, 4, § 1-5). În consecinţă, Grotius atacă teoriile "persoanelor savante", cum ar fi Petrus Martyr, Paraeus, Brutus şi Daneau — pe care Barclay îi desemnase ca "monarcomaci" — care, "foarte îndatorate timpurilor şi locurilor unde şi-au trăit veacul",

au încercat să-i convingă pe alţii, după ce s-au convins ei înşişi [...], că ceea ce tocmai am stabilit are loc în raport cu simplii particulari, şi nu faţă de Magistraţii subalterni, care, după cum se pretinde, au dreptul să reziste la injuriile Suveranului, ba chiar sînt datori s-o facă, altfel îşi încălcă datoria. Dar această opinie este de nesusţinut. (I, 4, § 6, 1)

Aceşti autori nu au înţeles că magistratul inferior este o persoană publică în ochii supuşilor, dar un simplu particular în faţa suveranului. Atunci cînd magistratul civil acţionează contra voinţei principelui, ceea ce face el "este înfăptuit fără autoritate şi, în consecinţă, nu trebuie privit decît ca un act privat".

Regele şi poporul

Dezacordul lui Grotius cu monarcomacii se extinde şi asupra concepţiei înseşi a suveranităţii şi a puterii civile. Puterea suverană rezidă, în opinia lui Grotius, în două "subiecte", unul "comun", altul "propriu". Primul este statul în calitate de corp perfect; cel de al doilea "este una sau mai multe persoane, în funcţie de legile şi de obiceiurile fiecărei naţiuni: într-un cuvînt, suveranul".

În cazul dat trebuie mai întîi să respingem opinia celor ce pretind că puterea siverană aparţine mereu şi fără excepţie poporului, astfel încît el are dreptul de a-i reprima şi de a-i pedepsi pe regi, ori de cîte ori aceştia abuzează de autoritatea lor. Nu există o singură persoană înţeleaptă şi luminată care să nu vadă cum o atare gîndire a cauzat nenumărate rele, şi mai poate cauza, dacă spiritele sînt convinse de acest adevăr" (I, 3, § 8, 1).

Numeroase sînt cazurile, menţionate în istorii, care demonstrează că "dreptul de a guverna n-a fost mereu supus judecăţii şi voinţei celor guvernaţi" (§ 8, 10); că "în general nu este adevărat că orice guvernare este stabilită în favoarea celor guvernaţi" (§ 8, 15); totodată nu este adevărat că "ar exista o dependenţă reciprocă între rege şi Popor astfel încît Corpul Poporului să trebuiască a asculta de rege atunci cînd acesta dă o bună întrebuinţare puterii sale, dar şi atunci cînd abuzează de ea, devenind, la rîndu-i, dependent de Popor" (§ 9).

Dacă Grotius demontează, piesă cu piesă, tezele "monarcomacilor", o face mai puţin pentru a împărtăşi opiniile lui Barclay, ci pentru a edifica pe baze doctrinale mai solide şi imparţiale teoria sa, mai riguroasă, a suveranităţii. În acest scop, Grotius distinge "între suveranitatea şi maniera mai mult sau mai puţin deplină de a o poseda". El citează şi comentează numeroase exemple pentru a demonstra cum suveranitatea aparţine monarhului atît "în plină proprietate", cît şi într-o manieră "restrînsă şi limitată", "atunci cînd principii se angajează să urmeze anumite reguli ale guvernării". Astfel, suveranitatea poate fi sau limitată în timp, sau "simplă şi indivizibilă", sau "împărţită" între rege şi instituţiile statului, sau "un amestec" de regalitate, aristocraţie şi democraţie dînd naştere unei guvernări mixte etc.

Suveranitate şi rezistenţă

Precizările, deosebirile, diviziunile şi subdiviziunile pe care autorul se complace a le construi, citînd din abundenţă, servesc la înfruntarea, în deplină cunoştinţă de cauză, a problemei rezistenţei: "Este mai dificil a decide dacă legea care interzice de a rezista puterii este obligatorie în cazul unui pericol foarte mare şi sigur". Anume aici distincţia dintre religie şi morală, pe de o parte, şi drept, pe de altă parte, este decisivă. Puterea civilă este rezultatul deciziilor celor care "s-au reunit primii într-un corp al societăţii civile", din proprie voinţă, şi nu pentru a asculta de porunca lui Dumnezeu. Atunci cînd "Dumnezeu aprobă o lege umană, el este chemat s-o aprobe ca fiind umană". În consecinţă, autoritatea civilă nu este mereu o emanaţie a voinţei divine. Aşadar, obedienţa faţă de superiori nu constituie o obligaţie absolută de la care n-ar exista anumite excepţii.

De-acum înainte el îşi propune să precizeze noţiunea de extremă necesitate, deoarece chiar "unul dintre cei mai zeloşi apărători ai autorităţii regale, faimosul Barclay (*Adversus Monarchomachos*, III, 8 şi VI, 23-24)", este gata să-i acorde poporului întreg sau unei părţi a acestuia dreptul " de a se apăra contra regelui său, atunci cînd acesta dă dovadă de nişte excese oribile şi crude". "Pericolul extrem şi inevitabil" constituie singurul motiv care ne permite să derogăm de la obligaţia de a nu rezista suveranului.

Dreptul la rezistenţă faţă cu suveranul legitim, dar nelegiut

Dat fiind că "dreapta judecată" (*recta ratio*) şi sociabilitatea, intrinseci oamenilor, pot justifica violenţa în caz de necesitate, rezistenţa este admisă atunci cînd viaţa şi libertatea, care sînt "în proprietatea particulară a fiecăruia", sînt ameninţate. Grotius afirmă că recurgerea la forţă nu este în sine contrară "naturii societăţii umane", cu condiţia ca ea să nu aducă atingere drepturilor aproapelui. De aici vine maxima ce afirmă că "se permite a respinge forţa prin forţă, deoarece acesta este un drept ce provine de la natura însăşi"[1] (I, 2, § 1, 6-7). Ceea ce nu vrea să spună că fiecare poate rezista vecinului său, deoarece statul s-ar transforma atunci într-o "multitudine fără unitate". Grotius are în vedere şapte cazuri în care este licită rezistenţa contra unui suveran legitim.

1) Atunci cînd principii care, în urma unei convenţii, depind de popor, "comit anumite lucruri împotriva legilor şi împotriva statului", ei "pot fi nu doar respinşi şi puşi la respect prin forţă, dar şi pedepsiţi cu moartea, dacă e nevoie". 2) Dacă un rege sau un principe "s-a autodemis de la guvernare sau a abandonat-o în mod deschis", el poate fi urmărit ca o persoană privată. 3) Un rege care înstrăinează regatul său sau care îl supune unei alte puteri este, în opinia lui Barclay, lipsit de coroană. După Grotius, acest act de înstrăinare ar fi nul şi fără nici un efect de drept, dacă regatul, fie că e electiv sau succesiv, a fost "cedat printr-un liber consimţămînt al poporului". 4) Cînd regele "se arată într-adevăr drept duşman al întregului popor şi... lucrează la pierzania acestuia", el devine duşman public şi îşi pierde coroana. 5) Dacă regatul este confiscat ca urmare a non-executării unei clauze contractuale, regele pierde orice drept la obedienţă din partea supuşilor (cf. Mariana, 8, 1). 6) Acolo unde suveranitatea este împărţită între rege şi popor sau senat, se poate opune prin forţă regelui care vrea să uzurpe prerogativele ce nu-i aparţin. 7) Se poate rezista regelui ce nu-şi respectă condiţia pe

1. *"Vim vi repellere licere, Cassius scribit; idque jus natura comparatur. Adparet autem, inquit, ex eo, arma armis repellere licere"*, *Digesta*, 43, 16, 1, § 27.

care a stipulat-o în mod expres: "în cazul în care se întîmplă cutare sau cutare lucru, se poate rezista regelui; cu condiţia ca această clauză să nu ducă în nici un fel la împărţirea suveranităţii. Ne rezervăm cel puţin prin aceasta o parte a libertăţii naturale şi o libertate independentă faţă de autoritatea regală. Or, nimic nu-l poate împiedica pe om, după ce-şi va fi îndepărtat drepturile sale în favoarea altuia, să nu facă, sub ameninţarea acestei restricţii, ce i se pare lui de cuviinţă" (I, 4, § 8-14). Asupra acestei probleme importante, Grotius admite că există un temei contractual între rege şi supuşi, care au dreptul de a-şi redobîndi libertatea sau "o parte a libertăţii naturale", atît cît au putut-o înstrăina într-un prim moment.

Rezistenţa faţă cu uzurpatorul; tiranicidul

Faţă de un uzurpator, termen de care se serveşte Grotius pentru a desemna un tiran (în cazul dat, *ex defectu tituli*), conduita de adoptat este mai puţin problematică. Atunci cînd statul este supus unui uzurpator ale cărui acţiuni ilegale sînt impuse cu forţa, exercitarea justiţiei nu se întrerupe dacă deţinătorii legitimi ai suveranităţii, regele, senatul sau poporul, preferă mai degrabă să se supună decît să expună republica anarhiei. În alte cazuri, trebuie să rezistăm uzurpatorului. Problema care se pune este dacă se permite a-l destitui sau chiar a-l ucide — Grotius nu utilizează termenul tiranicid. El distinge două situaţii.

A) Dacă uzurpatorul nu are alt titlu legitim decît forţa, fără să fi recurs la nici un fel de tratat sau jurămînt de credinţă, el trebuie considerat un duşman. De-acum înainte, orice particular îl poate ucide, dat fiind că sîntem în stare de război, stare ce reglementează dreptul oamenilor. "Orice bărbat este născut soldat contra criminalilor de lezmaiestate sau duşmanilor publici, după cum afirmă Tertulian (*Apologetica* 2)." Omorîrea tiranului e cu atît mai licită în statele în care preexistă legi ce permit tuturor a-l ucide pe cel ce a comis o acţiune în stare să aducă prejudicii ordinii stabilite, cum ar fi, de exemplu: a fi escortat de către o gardă de corp, a pune mîna în mod arbitrar pe o fortăreaţă, a provoca moartea unui cetăţean în dauna legalităţii, a numi în mod abuziv anumiţi magistraţi etc. Grotius face aluzie la legile pro-

mulgate de anumite state ale Greciei antice, "astfel încît în acele state erau consideraţi drept incocenţi cei care au ucis un tiran vinovat de asemenea contravenţii": la Atena, legea lui Solon contra celor ce voiau să abolească guvernarea populară; la Roma, legea Valeriană contra celor care numeau magistraţi fără consimţămîntul poporului. Uciderea e de asemenea autorizată atunci cînd suveranul legitim, regele, senatul sau poporul, dă ordin, în mod expres, de a o face; după exemplul lui Iehoiada care o ucide pe Atalia (I, 4, § 16-18).

B) Dincolo de aceste cazuri, particularul nu are dreptul de a-l destitui, nici de a-l ucide pe uzurpator. Grotius sfătuieşte de a da dovadă de prudenţă, deoarece e mai bine să suporţi tirania unui uzurpator decît să laşi statul pradă anarhiei. În opinia lui Favorinus (după Plutarh, *Brutus*), "un război civil este şi mai rău decît necesitatea de a te supune unei dominaţii ilegale". Iar Cicero ne propune "o problemă de politică foarte greu de rezolvat", atunci cînd se întreabă dacă e cazul să pui totul la bătaie pentru a elibera patria de o dominaţie nelegitimă, "cînd există riscul de a pierde statul ca atare" (*Ad Atticum* IX, ep. 4). Grotius este formal la acest capitol: particularii nu trebuie să se erijeze în judecători ai titlului de suveranitate în probleme care interesează întreg poporul; mai ales, ar fi "o injustiţie manifestă şi de neiertat de a pune mîna pe arme" pentru a elibera statul, atunci cînd cei care au autoritatea suverană au decis să se supună jugului uzurpatorului întru a evita un război civil. Exemplul biblic al lui Ehud care-l omoară pe Eglon nu este unul normativ, dat fiind că este vorba de un ordin expres din partea lui Dumnezeu (I, 4, § 19-20).

Printr-o argumentare diferită de cea a monarcomacilor, Grotius edifică o teorie a rezistenţei în mare parte originală, care se acordă cu doctrina sa a războiului.

1672: Pufendorf (1632-1694)

Jurist eclectic şi istoric de talent, Samuel Pufendorf ocupă prima catedră de drept natural şi de drept al oamenilor la Universitatea de la Heidelberg, înainte de a deveni istoriograf oficial al suveranilor Suediei în 1677 şi al principilor electori din Brandebourg, începînd cu 1686.

Înscriindu-se în dezbaterea asupra raţiunii de stat, el expune, în *Introducere la Istoria principalelor state, aşa cum sînt ele astăzi în Europa* (publicată în 1682[1]), doctrina sa conform căreia interesele statelor constituie "criteriul fundamental de apreciere a treburilor statului"[2]. Lucrarea sa capitală este *De Jure Naturae et Gentium*[3], pe care se grăbeşte s-o rezume în *De officio hominis et civis*[4]. Pufendorf încearcă să edifice un sistem organic al dreptului natural, dîndu-i un caracter ştiinţific după modelul disciplinelor matematice şi fizice.

Dreptul, morala, legea

Pe urmele lui Grotius, dar mult mai explicit, Pufendorf distinge dreptul natural de teologia morală, dat fiind că aceasta din urmă se întemeiază pe revelaţie în perspectiva mîntuirii eterne, în timp ce primul se bazează pe raţiune şi vizează reglementarea acţiunilor externe ale oamenilor în societate nu în calitatea lor de creştini, ci în calitate de

1. Pufendorf, *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten so itzger Zeit in Europa sich befinden*, Frankfurt pe Main; trad. franceză de Claude Rouxel, 4 vol., Utrecht, Jean Ribbins, 1687-1688.

2. *Ibid.*, Introducere; cf. Meinecke, 1973, cap. "Pufendorf"; Hans Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs: ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1986 (1958); Horst Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes-und wissens-chaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München, 1972; Notker Hammerstein, "Samuel Pufendorf", în *Sttatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, Hg. M. Stolleis, Frankfurt pe Main, 1977, pp. 174-197; Pierre Laurent, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, 1982; Fiammetta Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes: per una reinterpetazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna, 1990; Palladini, "Dieu n'est pas un tyran; toute-puissance divine, grâce et liberté de l'homme chez S. Pufendorf", în *Potentia Dei*, Milano, 2000, *op. cit.*, pp. 513-524; Vanda Fiorillo, *Tra egoismo e socialità; il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, 1992; S. Goyard-Favre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, 1994; Anna Lisa Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Roma, 1995; Thomas Behme, *Samuel von Pufendorf, Naturrecht und Staat: eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Problme*, Gottingen, 1995; Alfred Dufour, "Fédéralisme et raison d'État dans la pensée politique pufendorfienne", în *S. Pufendorf filosofo del diritto e della politica, Atti del Convegno*, ed. V. Fiorillo, Napoli, 1996, pp. 107-138; F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, III, Il problema della secolarizzione nel pensiero di S. Pufendorf*, Milano, 2001.

3. Lund, 1672; trad. Jean de Barbeyrac, Amsterdam, 1734.

4. *De officio hominis et civis*, Lund, 1673; trad. Jean de Barbeyrac, Amsterdam, 1718.

oameni[1]. Concepţia raţionalistă pe care o dezvăluie această opinie se combină adeseori la Pufendorf cu o concepţie voluntaristă a dreptului, aşa cum apare ea în definirea legii ca "Voinţa unui superior, prin care acesta le impune celor ce depind de el obligaţia de a acţiona într-o anumită manieră prescrisă acestora". În conformitate cu acelaşi principiu, legile naturale, pe care ni le dezvăluie raţiunea, îşi au temeiul în voinţa lui Dumnezeu, care îşi manifestă prin intermediul lor autoritatea sa supremă (*De jure naturae*, I, VI, § 4). Eclectismul lui Pufendorf nu se limitează la armonizarea raţionalismului cu voluntarismul, dat fiind că o componentă utilitaristă, inspirată de Hobbes, se manifestă de asemenea pe fundalul ideilor sale juridice şi sociale. Iată de ce, în opinia istoricului, omul, conştient de slăbiciunea sa (*imbecillitas*), şi preocupat de propria sa conservare, "trebuie îndemnat să formeze şi să întreţină, atît cît depinde de el, o societate tolerantă cu toţi ceilalţi, conform constituţiei şi scopurilor stirpei umane fără excepţie"; este ceea ce el numeşte "legea fundamentală a dreptului natural" (II, III, § 15). Pe urmele lui Hobbes, Pufendorf îşi dezvoltă teoria stării naturale, "care se numeşte şi Libertatea naturală, deoarece fiecare este stăpîn pe sine însuşi şi independent de orice autoritate a semenilor săi... De unde vine şi faptul că, în această stare, fiecare trece drept egal al tuturor celorlalţi, el nefiind nici supus, nici stăpîn al nimănui" (II, II, § 3).

De la starea naturală la starea politică

Pufendorf consideră starea naturală ca fiind una ipotetică, şi nu vede în aceasta un regim dominat de forţă. Ideea sa, confirmată şi de Sfînta Scriptură, este că "starea naturală este mai degrabă o stare a păcii decît a războiului; şi că în mod natural oamenii sînt prieteni între ei, şi nu duşmani" (II, II, § 5-7). Dar, dacă istoricul respinge ideea "unui război al tuturor împotriva tuturor", autorul consideră că această stare naturală este pentru om o stare de incertitudine şi de dezordine, în care "nu putem concepe decît ca fiind foarte tristă şi foarte nefericită condiţia unui atare om, fie că e vorba de copilărie sau de vîrsta unui om matur" (II, II, § 2).

---

1. *Ibid.*, Prefaţa, § 3-6. Cf. Alfred Dufour, *Droit de l'homme*, *op. cit.*, 1991, pp. 69-89; *Id.*, "Pufendorf penseur politique", manuscris din 1984, transmis prietenește de autor, condensat în *Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, ed. J. H. Burns, Cambridge, 1991; trad. fr. Paris, 1997.

Insecuritatea în relaţiile umane şi angoasa individuală permanentă fac aşadar necesară o organizare socială şi politică; de unde şi originea societăţii civile.

Urmînd schema proprie şcolii dreptului natural, dar contribuind în mod original, Pufendorf presupune stabilirea unui pact între indivizi: "Să ne imaginăm că mai multe voinţe se unesc, atunci cînd fiecare îşi supune voinţa particulară voinţei unei singure persoane, sau unei Adunări compuse dintr-un anumit număr de oameni, astfel încît toate rezoluţiile acestei persoane, sau ale acestei Adunări, vis-à-vis de lucrurile necesare pentru siguranţa şi utilitatea comună, trec drept voinţa tuturor în general şi a fiecăruia în particular: deoarece eşti silit să vrei ceea ce vrea un altul, voinţei căruia i se supune voinţa ta". "Anume din această *uniune a voinţei şi a forţei* rezultă Corpul politic, pe care-l numim *stat*, şi care este cea mai puternică formă din toate societăţile şi toate *Persoanele morale*" (VII, II, § 5). În conformitate cu concepţia sa asupra acestui pact, formarea unei societăţi civile se realizează în trei faze. "Trebuie mai întîi, în acest scop, ca fiecare să se angajeze împreună cu toţi ceilalţi a se întruni pentru totdeauna într-un singur Corp, reglînd printr-un consimţămînt comun ceea ce ţine de conservarea şi de siguranţa lor naturală." (VII, II, § 7) Cei care nu-şi dau acordul rămîn excluşi din societatea civilă. Acestui pact de uniune (un fel de pact de asociere), ce "reprezintă rudimentele şi primele elemente ale statului", îi succedă o convenţie sau o ordonanţă (*decretum*), "prin care se reglează forma de guvernămînt", monarhică, aristocratică sau democratică. Această formă odată stabilită, asociaţii trec la cea de a treia fază, la o altă convenţie sau pact (un fel de pact de supunere), "după ce vor fi ales una sau mai multe persoane cărora li se conferă Puterea de a guverna Societatea" (VII, II, § 8): monarhul, consiliul sau adunarea populară. Anume la acest moment statul (*civitas*) îşi încheie formarea. După "aceste două pacte şi un decret despre care am vorbit" (autorul nu întrebuinţează cuvîntul "contract"), statul constituit definitiv devine aşadar o persoană[1], o "persoană morală

1. Cf. Wolfgang Zuber, "Die Staatsperson Pufendorfs im Lichte des neueren Staatslehre", *Archiv für öffentliches Recht*, 1939, pp. 33-70; Horst Denzer, "Die Ursprünge der Lehre von der juristischen Person (Persona Moralis) in Deutschland und ihre Bedeutung für die Vorstellung von der Staatspersonlichkeit", în *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, t. 3, Firenze, 1977, pp. 1189-1202.

compusă". Autorul se serveşte de această noţiune pentru a da "definiţia cea mai exactă care poate fi dată statului: este *o Persoană morală compusă, a cărei voinţă formată prin asamblarea voinţelor mai multor oameni, reunite în virtutea Convenţiilor lor, este reputată ca fiind voinţa tuturor în general şi autorizată din acest motiv a se servi de forţele şi de facultăţile fiecărui Particular, pentru procurarea păcii şi a siguranţei comune*" (VII, II, § 13), o persoană care primeşte întreaga suveranitate.

Chiar dacă elaborarea statului ar fi rodul dreptei judecăţi (*recta ratio*), ce le-a arătat oamenilor necesitatea de a edifica societăţi politice, Pufendorf îi atribuie lui Dumnezeu paternitatea societăţilor. "Într-adevăr, trebuie să raportăm la Dumnezeu nu doar instituţiile publice apărute nemijlocit din ordinul său, şi fără intervenţia nici unui act uman, dar şi cele pe care le-au inventat oamenii luminaţi de dreapta Judecată." (VII, III, § 2)

"Servitutea civilă" şi rezistenţa imposibilă

Întemeiată pe voinţa divină, dar şi pe raţiunea umană, într-o armonie perfectă între voluntarism şi raţionalism, suveranitatea capătă o aură metafizică şi devine "sufletul statului". De-acum înainte, prerogativele suveranităţii (puterea legislativă, coercitivă, judiciară, confederativă etc.) decurg în mod natural din caracterul ei fundamental, care-o face indivizibilă, absolută, sacră şi inviolabilă.

> Nu există persoană raţională care s-ar îndoi că nu este o rebeliune criminală de a rezista suveranilor atît cît ei nu depăşesc limitele puterii lor, deoarece natura şi scopul guvernării civile comportă în mod necesar o obligaţie indispensabilă de a nu rezista celui în mîinile căruia a fost încredinţată autoritatea suverană. (VII, VIII, § 1)

Problema e de a şti în ce moment suveranii depăşesc limitele puterii lor. Referitor la acest subiect Pufendorf dezvăluie concepţia sa profundă a suveranităţii. Dacă, pe de o parte, istoricul admite că "supunerea voinţelor nu distruge, la Supuşi, Libertatea naturală a Voinţei, şi nu-i împiedică să-şi poată lua înapoi ceea ce au dat o dată, precum şi să refuze obedienţa pe care au promis-o" (VII, II, § 5), pe de altă parte, el

încredinţează în întregime statului garanţia drepturilor supuşilor, care nu dispun, în cele din urmă, de nici o apărare juridică contra arbitrarului aceluiaşi stat.

"Dificultatea constă, aşadar, în a şti dacă Supuşii sînt obligaţi să sufere fără cea mai mică rezistenţă toate injustiţiile, sau dacă, în anumite cazuri, ei le pot respinge prin Forţă." Prin răspunsul său formal, Pufendorf se deosebeşte de majoritatea teoreticienilor dreptului natural care ridică-n slăvi legitimitatea unei anumite rezistenţe.

> Sfînta Scriptură şi dreapta Judecată (*sana ratio*) concurează în a ne impune o Obligaţie indispensabilă de a suporta cu răbdare capriciile şi durităţile Stăpînilor noştri, dar şi umorile rele ale Taţilor şi Mamelor noastre. Este cert că pînă şi atunci cînd un principe, din pură animozitate, îl ameninţă pe careva din supuşii săi cu injurii dintre cele mai atroce şi cu tratamente dintre cele mai nedemne, Supuşii trebuie să se salveze prin fugă, sau să se retragă în alt stat, decît să pună mîna pe arme împotriva suveranului lor, într-adevăr dur cu ei, dar rămînînd acelaşi Părinte al Patriei. (VII, VIII, § 5)

Puterea de a suporta totul şi răbdarea sînt, împreună cu exilul, singurele mijloace de a face faţă tratamentelor principelui. Pentru a salvgarda cît mai mult posibil integritatea statului, Pufendorf tinde să lărgească frontierele suveranităţii pînă la limita extremă a dreptului natural: viaţa supuşilor. El nu-i lasă poporului posibilitatea de a rezista decît în cazul în care acesta "se pomeneşte redus la ultima extremă prin injustiţiile violente ale Principelui său; apărare care eliberează poporul de supunere dacă ea se încununează de succes", adaugă Pufendorf ca un adevărat campion al raţiunii de stat. "Din momentul în care suveranul acţionează ca un duşman faţă de supuşii săi, îi dezleagă el însuşi de jurămîntul de credinţă, astfel încît supuşii nu vor mai fi obigaţi de a reintra sub dominaţie, atunci cînd el îşi va schimba sentimentul faţă de ei." Este un argument pe care autorul îl consideră absurd, înainte de a se exprima sincer.

> În afara acestui caz, un Popor care devine Sclav sau care mai degrabă se supune unei Autorităţi absolute nu mai este în drept

să ia armele pentru a-şi redobîndi Eliberarea, este ca şi cum un simplu Particular l-ar priva pe un altul de un lucru de care acesta s-a despărţit în favoarea sa în urma unei Convenţii legitime.

Această frază, care contrazice alte afirmaţii asupra reversibilităţii drepturilor naturale în caz de tiranie, se încheie printr-o afirmaţie ce pare să exprime opinia definitivă a lui Pufendorf asupra dreptului la rezistenţă.

> Puterea absolută [originalul latin o spune şi mai pertinent: *civilis servitus*] nu repugnă Naturii după cum îşi imaginează unii, care pretind că ea ne dă mereu dreptul deplin de a ne dispensa de ea cu prima ocazie, chiar dacă oamenii se supun pentru a evita un rău şi mai mare, de care sînt ameninţaţi. Şi chiar dacă o asemenea guvernare este contrară geniului Poporului, sau devine astfel mai tîrziu, doar acest motiv nu ne autorizează să-l lipsim prin forţă pe principe de dreptul pe care l-a căpătat, la fel cum interesul unui vînzător care a descoperit că a făcut un tîrg rău nu este suficient pentru a-i da dreptul să smulgă cumpărătorului marfa pe care i-a eliberat-o în urma unui Contract bun şi valid. (VII, VIII, § 6)

Lăsînd în planul secund eventualitatea "extremei necesităţi", Pufendorf nu acordă nici un drept la rezistenţă supusului oprimat, care nu are decît dreptul "să fugă, dacă poate, şi să caute a se pune sub protecţia unei alte Puteri independente. Dacă nu are mijloace de a se salva, decît să ucidă, trebuie să se resemneze a muri; nu atît pentru respectul datorat persoanei principelui, cît din cauza statului întreg care, în asemenea ocazii, este de regulă expus unor mari tulburări" (VII, VIII, § 5).

Poziţia lui Pufendorf ilustrează într-o manieră exemplară faptul că şcoala dreptului natural îşi poate îndemna la fel de bine adepţii să devină apărătorii cei mai devotaţi ai absolutismului. Ea explică de ce Pufendorf nu dă nici o definiţie tiraniei, decît că este o monarhie "defectuoasă", de care n-are de gînd să se ocupe. "Mai mulţi", nu şi autorul în persoană, "numesc tiranie abuzul sau constituirea rea a unei guvernări monarhice". Dar, în opinia istoricului, nu este vorba decît de o părere.

> O persoană care nu iubeşte Monarhia, sau pe principele domnitor, îl va ponegri cu titlul odios de Tiran inclusiv pe Suveranul legitim şi va trata drept *despotică* guvernarea celui mai bun Principe, mai ales atunci cînd el impune respectarea legilor cu o severitate inflexibilă[1].

Această remarcă, foarte asemănătoare celei a lui Hobbes, confirmă că la Pufendorf, în acord cu teoria sa a raţiunii de stat, puterea absolută are toate motivele de a rezida în întemeierea şi în conservarea societăţilor civile şi că se poate în mod legitim merge pînă într-acolo încît să se impună o "servitute civilă".

Barbeyrac (1674-1744) şi Burlamaqui (1694-1748)

Doctrinele lui Grotius şi Pufendorf au avut un mare ecou în toată Republica literelor nu doar în secolul al XVII-lea, dar şi în secolul următor. Importante influenţe ale acestora se regăsesc la Jean de Barbeyrac şi la Jean-Jacques Burlamaqui, care sînt consideraţi "fondatorii Şcolii romande a dreptului natural din secolul al XVIII-lea"[2]. Primul a devenit celebru pentru traducerile sale franceze ale capodoperelor lui Pufendorf (1706) şi Grotius (1719), pe care le-a garnisit cu note abundente şi atît de savante, încît se poate deduce o gîndire sistematică de primă mînă. Barbeyrac atrage o atenţie deosebită noţiunilor de

1. Pufendorf, *Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescripts par la loi naturelle*, 2 vol., Amsterdam, Pierre de Coup, 1718, 2.346.

2. Alfred Dufour, "L'ambivalence de la figure du «contrat social» chez Pufendorf et chez les Fondateurs de l'École romande du droit naturel au XVIIIe siècle", în *Gesellschaftliche Freiheit und vertragliche Bindung in Rechtsgeschichte und Philosophie, Zweites deutsch-französisches Symposion*, Hg. Jean-François Kervégan und Heinz Mohnhaupt, Frakfurt pe Main, 1999, pp. 35-74. – Cf. Philippe Meylan, *Jean Barbeyrac et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, Lausanne, 1937; prezentarea lui S. Goyard-Fabre la ed. lui J. Barbeyrac, *Écrits de droit et de morale*, Paris, 1996; Ray Forrest Harvey, *Jean-Jacques Burlamaqui. A Liberal Tradition in American Constitutionalism*, Chapel Hill (North Carolina), 1937; Bernard Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel*, Geneva, 1944; Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1995, pp. 84-89 consacrate lui Burlamaqui şi 89-91 lui Barbeyrac.

suveranitate şi de contract social, precum şi problemei tiraniei şi a dreptului la rezistenţă. El dă, în 1724, o sinteză a interpretării sale în notele la traducerea sa a lucrării lui Grotius *De jure belli ac pacis*[1]. Barbeyrac acordă dreptul la rezistenţă "Corpului poporului", şi nu particularilor, în cazul "unor injustiţii manifeste şi insuportabile", în special în probleme religioase. Cît despre "tiran", el îi consacră o notă lungă în traducerea lucrării lui Pufendorf, *De jure Naturae*[2].

Considerat — cu prea multă severitate — drept un "vulgarizator de talent, lipsit de originalitate"[3], Burlamaqui se distinge totuşi ca profesor la Academia de la Geneva şi ca autor al unor lucrări importante, cum ar fi *Principii de drept natural* (1747) şi mai ales *Principii de drept politic* (1751). Cît despre dreptul la rezistenţă, el face deosebirea "între un abuz extrem al suveranităţii, care degenerează vizibil şi deschis în tiranie... şi un abuz mediocru". Faţă de acesta din urmă, el sfătuieşte să adoptăm o atitudine de răbdare ("a suferi anumite nedreptăţi"), cît despre primul, el scrie: "Eu cred că popoarele au întotdeauna dreptul de a rezista suveranilor lor, şi chiar de a lua în propriile lor mîini suveranitatea pe care i-au încredinţat-o principelui, de care acesta face abuz". Această prescripţie referitoare la reversibilitatea suveranităţii la titularul ei legitim, poporul, demonstrează că concepţia liberală a autorului, de tip lockean, este foarte avansată. În revanşă, nu trebuie să vedem în acest fragment un omagiu adus unei concepţii democratice propriu-zise, dat fiind că autorul consideră guvernarea democratică "cea mai rea dintre guvernări" (*Principii de drept politic*, II, II, § 29). Opinia sa referitoare la rezistenţa faţă de tiranie, care are meritul de a fi cît se poate de limpede, reprezintă din mai multe puncte de vedere poziţia tipică a unui patrician "republican" al secolului al XVIII-lea, dinainte de evenimentele revoluţionare. Această opinie este în strînsă relaţie cu ideea sa a suveranităţii, în care se regăsesc lesne principiile lui Locke, dar şi idei personale.

1. I, IV, § 2, n. 1, ed. 1768, t. 1, pp. 171-172.

2. VII, VIII, § 6-7, n. 1-2, ed. 1734, t. 2, pp. 404-407.

3. Derathé, 1995, p. 86, care reduce considerabil influenţa lui Burlamaqui asupra gîndirii lui Rousseau.

> Un popor, chiar dacă este supus unei Suveranităţi absolute, nu şi-a pierdut din această cauză dreptul de a se pune în libertate sau de a se gîndi la conservarea sa atunci cînd se pomeneşte redus la cea mai negră mizerie. Suveranitatea absolută în sine nu este altceva decît puterea absolută de a face bine; or, puterea absolută de a procura binele cuiva şi puterea absolută de a-l pierde după cum îi trece prin cap nu au nimic în comun. Să conchidem, aşadar, că niciodată nici un popor nu a avut intenţia de a se supune unui Suveran decît din neputinţă de a-i rezista, şi nu în vederea propriei sale conservări. (*ibid.*, II, VI, § 24)

Este important să subliniem în acest fragment tipul de absolutism pe care-l implică suveranitatea. Burlamaqui dă dovadă de o anumită originalitate, deoarece prin principiu el înţelege "suveranitatea absolută" ca o facultate de a face bine, şi chiar ca o "putere absolută de a procura binele", acolo unde adjectivul "absolută" legat de putere are aproape mereu o valoare peiorativă. Această noţiune de suveranitate absolută pare să sublinieze caracterul arbitrar al puterii, pe care un principe îl poate folosi la fel de bine pentru a face rău. Este cazul tiraniei, faţă de care se permite să rezişti.

> Dacă, aşadar, un popor are mereu dreptul de a rezista tiraniei manifeste a unui Principe, chiar absolut, cu atît mai mult va avea aceeaşi putere faţă de un Principe care nu are nici o suveranitate restrînsă şi limitată, dacă vrea să uzurpe ceea ce nu-i aparţine. (*ibid.*, § 27)

Cît despre a şti cine este titularul dreptului la rezistenţă, Burlamaqui urmează tradiţia lui Théodore de Bèze.

> Dar trebuie să remarcăm aici că atunci cînd spunem că poporul este în drept să reziste unui tiran sau chiar să-l destituie, nu trebuie să se înţeleagă prin popor populaţia săracă sau gloata ţării, nici o cabală a unui număr mic de răzvrătiţi, ci cea mai mare şi mai sănătoasă parte a supuşilor din toate stările socia-

le ale regatului. Precum am mai spus, trebuie ca tirania să fie notorie şi extrem de evidentă. (*ibid.*, § 29)

Gîndirea lui Burlamaqui cu privire la dreptul la rezistenţă este aşadar cît se poate de hotărîtă. Ea merge mai departe decît cea prudentă a lui Pufendorf, fără a părăsi terenul tradiţiei reformate, dar şi medievale, din cauza insistenţei asupra caracterului "manifest" al tiraniei, care era ideea originală a lui Bartolo, dezvoltată şi răspîndită de Bèze în secolul al XVI-lea.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 23

PURITANISMUL ŞI TIRANIA

Puritani, prezbiterieni, independenţi

Viaţa politică în Anglia primelor decenii ale secolului al XVII-lea cunoaşte o oarecare efervescenţă; pe tron se află un nou suveran, James I Stuart, iar problemele economice, religioase şi instituţionale au tendinţa de a se agrava. Elizabeth domnise ca o suverană absolută, astfel încît burghezia, clerul şi nobilimea să poată constata că prosperitatea ţării creştea fără ca să apară adevărate dezacorduri între coroană şi instituţiile statului. Elizabeth a ştiut să acomodeze interesele statului la tradiţiile juridice ale *common law*-ului, admiţînd, cel puţin în principiu, superioritatea legii asupra voinţei suveranului. Regele scoţian, teoretician al dreptului divin al regilor, odată ajuns pe tronul Angliei, va exaspera tensiunile preexistente şi va rupe echilibrul dintre consiliul regelui şi curţile superioare, în special Parlamentul. Factorul religios va juca un rol de primă importanţă în calitate de catalizator al crizei instituţionale, care va consuma ruptura dintre coroană şi Parlament în anii '640.

Puritanii sînt în miezul luptei ce se angajează între armata parlamentară şi armata regală. Cine sînt puritanii? Nu vom da o definiţie univocă a cuvîntului "puritan"[1], dar s-a convenit a-i desemna prin acest substantiv pe protestanţii care, după mai multe ezitări, au sfîrşit prin a părăsi Biserica Anglicană: anglicanismul li se părea împovărat de prea

1. J. W. Allen, *English Political Thought 1603-1644*, London, 1967, cap. "The Word «Puritan»", p. 255; Basil Hall, "Puritanism: The Problem of Definition", în *Studies in Church History*, 2, ed. Geoffrey John Cuming, London, 1965, pp. 283-296.

multe reziduuri ale catolicismului. În acest sens, puritan desemnează exigenţa calvinistă de puritate doctrinală şi de simplicitate în ceremonial. Cuvîntul apare în jurul anilor '570, dar abia la începutul secolului al XVII-lea noţiunea începe să-i desemneze pe opozanţii sistemului episcopal, cum ar fi prezbiterienii şi, în plus, pe opozanţii monarhiei, cum ar fi independenţii. Primii au moştenit disciplina calvinistă pe care Knox a implantat-o în Scoţia o dată cu sistemul Consistoriilor şi al Sinodurilor. Ultimii au suferit influenţa lui Henry Barrow (1550-1593) şi a lui Robert Browne (1550-1633), care ridicau în slăvi un regim întemeiat pe o Biserică separată de anglicanism şi organizată în congregaţii. Iată de ce sînt desemnaţi ca barrowişti sau brownişti, sau congregaţionişti, sau chiar ca separatişti, cu toţii duşmani declaraţi ai sistemului episcopal şi, în special sub primii Stuart, ai autorităţii monarhice. Independenţii vor ajunge să zdruncine monarhia sub conducerea lui Oliver Cromwell (1599-1658) pentru a da naştere unui fel de Republică consulară, Commonwealth, sub conducerea unui Lord protector.

Cuvîntul *puritan* cuprinde aşadar un larg evantai de grupări, curente, tendinţe, ale căror identitate şi programe, în domeniul religiei şi în politică, nu pot fi înţelese sub aceeaşi etichetă. Cu atît mai mult cu cît printre puritani se găsesc alte grupări, cum ar fi Nivelatorii (*Levellers*), care, sub conducerea lui John Lilburne (1614-1657), reclamă egalitatea civilă, libertatea religioasă şi extinderea dreptului de vot. Iar printre Nivelatori, se disting Fudulii (*Diggers*) care, antrenaţi de Gerrard Winstanley (1609-1676), cer abolirea proprietăţii şi împărţirea pămînturilor cultivate în comun.

Puterea absolută şi *common law*-ul

Pentru început, Camera Inferioară a Parlamentului (Camera Comunelor) şi regele dezbat problema suveranităţii şi a dreptului. Care este sursa dreptului? voinţa regelui sau *common law*-ul? Două sisteme de idei se opun, sprijinindu-se pe două tradiţii autorizate. Pe de o parte, tradiţia veche, coborînd din dreptul roman, care recunoaşte regelui puterea de a face legi, judecătorilor revenindu-le facultatea de a le interpreta. Ea se sprijină pe gîndirea lui Francis Bacon (1561-1623), cancelar al regatului şi filozof celebru, care a propus chiar, fără succes,

o codificare a dreptului englez. În acelaşi siaj se înscriu teoriile lui James I ce susţin dreptul divin al regilor şi temeinicia puterii absolute. Pe de altă parte, o lungă tradiţie, coborînd la Bracton şi la Fortescue, susţine superioritatea legii asupra voinţei suveranului. Promotorii "Petiţiei drepturilor" din 1628, în frunte cu Edward Coke (1552-1634)[1], exaltă supremaţia *common law*-ului, care este opera raţiunii (*summa ratio*) aplicate unor cazuri particulare ale experienţei juridice. Rezultînd dintr-o confruntare cu realitatea juridică, principiile *common law*-ului se deosebesc de cele ale dreptului natural, care sînt pur teoretice. Inspirată de raţiune şi verificată de către jurisprudenţă, legea despre care vorbeşte Coke este deasupra voinţei suveranului. Formulat în asemenea termeni, conflictul dintre Parlament şi Charles I rămîne fără soluţie, iar lupta ideilor aplicate unor probleme vitale ale regatului, cea a impozitelor între atîtea altele, se va transforma în luptă armată.

La începutul conflictului, puritanul William Prynne (1600-1669) exprimă poziţia Parlamentului. El reia analogia — moştenire a teoreticienilor conciliarişti medievali — dintre jurisdicţia ecleziastică şi jurisdicţia civilă. Prynne extrage un fel de paralelism între autoritatea papei, subordonată celei a Bisericii, şi autoritatea regelui, subordonată autorităţii regatului. De unde şi formula sa *rex singulis major, universis minor*[2]: autoritatea regelui are cîştig de cauză în chestiuni particulare, dar în problemele de interes general, autoritatea Parlamentului este superioară celei a regelui. În opinia acestui autor, poporul are dreptul de a se apăra faţă cu un rege nelegiuit, ceea ce va deveni deîndată dreptul la rezistenţă faţă de tiran.

---

1. Cf. Jean Beauté, *Un grand juriste anglais: Sir Edward Coke, 1552-1634: ses idées politiques et constitutionnelles, où aux origines de la démocratie occidentale moderne*, Paris, 1975. Referitor la ideile juridice şi politice ale epocii date, a se vedea John Greville Agard Pocock, *L'ancienne Constitution et le droit féodal*, trad. Sabine Reungoat şi Michèle Vignaux, Paris, 2000 (1957); Lorenzo D'Avack, *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del Seicento*, Milano, 1979.

2. W. Prynne, *The Treachery and Disloyalty of Papists to their Soveraignes, in Doctrine and Practise. Together with the First Part of the Soveraigne Power of Parliaments and Kingdoms*, London, Michael Sparke, 1643, partea I, p. 73; referitor la această maximă, cf. John Heaisey Macmillan Salmon, *The French Religious War in English Political Thought*, Oxford, 1959, pp. 7-8.

1649: Tiranie şi legitimitate în procesul lui Charles I Stuart

Procesul lui Charles I ridică întrebări ce vizează tirania şi legitimitatea regicidului. Tirania constituie pivotul argumentării pe care se bazează sentinţa judecătorului Bradshaw, lordul-preşedinte al Înaltei Curţi de Justiţie, precum şi actul de acuzare şi rechizitoriul lui John Cook, procurorul general al republicii. Dar, de la începutul şi pînă la încheierea procesului, regele pune în chestiune legitimitatea autorităţii Înaltei Curţi. Nu este vorba de un punct secundar, dat fiind că întreaga temeinicie juridică a sentinţei finale depinde de respectarea legilor, a *common law*-ului, şi a codificării libertăţilor cucerite de poporul englez, de la Marea Cartă din 1215 la Petiţia drepturilor din 1628. Astfel, toate revendicările, ale tuturor disidenţilor — puritani, separatişti, nonconformişti, conformişti, prezbiterieni, independenţi, nivelatori etc. — se sprijină pe aceste texte de bază, chiar dacă sînt caracterizate în mod diferit în interiorul programelor respective.

Or, ce rămîne din această bază comună de legalitate atunci cînd Cromwell ordonă, miercuri, 6 decembrie 1648, "epurarea" Parlamentului? Epurare e un eufemism pentru a semnifica de fapt că anumiţi parlamentari indezirabili sînt expulzaţi cu forţa din Camera Comunelor, respectiv băgaţi la închisoare în cazul în care opun rezistenţă. Pentru realizarea acestui ordin, soldaţii armatei înlocuiesc pichetele de miliţie la paza Camerei. Dintr-un total de circa 500 de membri ai Camerei Comunelor, 186 de deputaţi sînt excluşi şi 45 arestaţi[1]. Este vorba de circumstanţe ieşite din comun, care cer măsuri de excepţie, se va spune; dar apelul la forţă distruge *ipso facto* orice formă de legalitate şi de libertate în cea mai înaltă instituţie deliberantă a statului. Organul vital care este

1. David Underdown, *Pride's Purge. Politics in the Puritan Révolution*, Oxford, 1971, pp. 209-212; cf. pp. 143-163; Gérard Walter, *La Révolution anglaise*, Paris, 1963, p. 250; Walter dă alte cifre ale epurării: 47 de arestări şi 96 de excluderi. În 1649, în lucrarea sa *Apologie royale* (p. 784, citată mai jos), Saumaise scrie că Parlamentul — altfel spus, Casa "Deputaţilor Poporului" — a fost "în mod mizerabil tăiat în bucăţi... prin arestarea a patruzeci şi cinci de membri ai săi şi exilarea altor o sută".

Parlamentul îşi pierde raţiunea de a fi, din momentul în care el nu-i decît un instrument mizerabil şi aservit în mîinile unui conducător militar. Spre surprinderea generală, după "epurarea" executată din ordinul colonelului Thomas Pride, Cromwell nu ezită să riște o altă lovitură de teatru. Atunci cînd ginerele său, Henry Ireton, introduce cererea de acuzare a regelui, 68 de membri ai acestui "Parlament tîrtiţă" acceptă, pe data de 6 ianuarie 1649, de a constitui Înalta Curte de Justiţie însărcinată cu judecarea lui Charles Stuart, rege al Angliei. Acesta din urmă are motivele sale de a cere, în timpul audierilor, anumite explicaţii referitoare la legitimitatea acestei Înalte Curţi.

Tirania joacă un rol important în argumentările vizînd obţinerea sentinţei capitale. În timpul ultimei audieri, pe 27 ianuarie 1649, judecătorul Bradshaw, lordul-preşedinte, precizează că acuzarea l-a calificat pe Charles Stuart drept "tiran, trădător, ucigaş, duşman public al comunităţii Angliei". El îl compară cu Caligula şi chiar cu Nero, condamnat de Senatul Romei. Dar merge şi mai departe.

> Într-adevăr, domnule, el ne-a spus: *rex est dum bene regit, tyrannus qui populum opprimit*; şi dacă aceasta este definiţia tiranului, vedeţi dacă v-aţi îndepărtat prin acţiunile voastre sau dacă nu cumva aţi fost cel mai mare dintre tirani, din cauza guvernării arbitrare pe care aţi încercat s-o introduceţi, s-o impuneţi, şi pe care aţi impus-o poporului[1].

Maxima juxtapune două sentinţe, prima avînd o vagă asemănare cu formula lui Isidor de Sevilla, *"Reges a regendo vocati"* (*Etymologiæ*, 9, 3, 4), atunci cînd citează vechiul proverb: *"Rex eris, si recte facias; si non facias, non eris"*[2]. Este o opinie străveche, împărtăşită pe larg, pe care lordul-preşedinte a formulat-o, probabil, după o frază a lordului Bracton[3].

---

1. *A complete Collection of State Trials and Proceedings for high Treason and other Crimes and Misdemeanours for the earliest Period to the Year 1783*, ed. Thomas Bayly Howell, t. 4, London, 1816, p. 1014; Walter, 1963, p. 250.

2. Cf. Horace, *Epistolae* 1, 1, 59-60. Referitor la Isidor, a se vedea mai sus, p. 248.

3. Bracton, III, 9, 3, a se vedea mai sus, p. 277. Trebuie să precizăm că Bracton, chiar dacă susţine că regele este supus lui Dumnezeu şi legii, admiţînd că regele poate fi supus unui proces, niciodată nu s-a gîndit la o condamnare implicînd pedeapsa capitală.

În ceea ce priveşte sentinţa, tirania se situează în fruntea crimelor.

> Pentru toate trădările şi crimele sale, curtea hotărăşte că sus-amintitul Charles Stuart, în calitatea sa de tiran, trădător, ucigaş şi duşman public, va fi executat, separîndu-i-se capul de trup[1].

După execuţie, o mare emoţie tulbură Anglia şi Europa, alimentînd o dezbatere pasionantă. John Lilburne, ideologul *Levellers*-ilor, denunţă imediat ilegalitatea procesului şi a sentinţei în lucrarea sa *Englands New Chains Discovered* (1649), care-l va costa închisoarea şi un proces.

1649: Milton (1608-1674) contra lui Saumaise (1588-1658) – tiranicid sau regicid?

Cea mai interesantă dintre toate aceste dezbateri este, probabil, cea în care se înfruntă doi adversari redutabili, Saumaise şi Milton. Claude Saumaise, care-şi publică *Defensio regia*[2] pe la mijlocul lunii noiembrie a anului 1649, este unul dintre cei mai faimoşi eruditi ai epocii sale, reputat pentru competenţa sa de jurist pe Bătrînul Continent şi în Anglia. Reformat convins, el a condamnat episcopatul şi papalitatea ca fiind responsabile de relele Bisericii. Opiniile sale caracterizate, în

– Cf. Joseph George Muddiman, *Trial of Charles the First*, Edinburgh and London, 1928; *The Trial of Charles I. A Documentary History*, ed. David Lagomarsino and Charles T. Wood, Hannover and London, 1989, p. 125; pentru un model de istoriografie anglo-saxonă asupra evaluării istorice a procesului, a se vedea R. W. K. Hinton, "Was Charles I a Tyrant?", *Review of Politics*, 18, 1956, pp. 67-87; cf. Robert Zaller, "The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought", *Journal of History of Ideas*, 54, 1993, pp. 585-610; pe de altă parte, Mark Kishlansky, "Tyranny denied: Charles I, Attorney General Heath, and the Five Knights' Case", *The Historical Journal*, 42, 1, 1999, pp. 53-83. Cf. *Monarchie et république au XVIIe siècle*, dir. Y. C. Zarka, Paris, 2001.

1. Citat de Walter, 1963, p. 256.

2. *Salmasii Defensio Regia; Apologie Royale pour Charles I Roy d'Angleterre, Par Messire Claude de Saumaise*, Paris, Chez la Veuve Mathurin Dupuis, 1650. Saumaise schiţează un tablou detaliat al partidelor şi al sectelor ce se înfruntă, *Apologie*, p. 654; cf. Pierre Du Moulin, *Regii sanguinis clamor ad coelum adversus parricidas anglicanos*, Hagae-Comitum, A. Vlacq, 1652.

domeniul religiei ca şi în politică, printr-un protestantism integral, sînt tot atîtea mărturii ale unei rigori obiective, chiar şi atunci cînd Saumaise susţine cauza puterii absolute a regilor. Acelaşi lucru se poate spune despre ideile adversarului său, scriitorul John Milton, viitorul autor al *Paradisului pierdut*. Acesta din urmă redactează în februarie 1651 o *Pro populo Anglicano Defensio*[1], pentru a apăra cauza independenţilor; este vorba de un sistem teoretic de mare anvergură, bazat pe suveranitatea poporului şi pe dreptul la rezistenţă, ajungînd chiar la legitimarea tiranicidului. El aplică în cazul dat teoriile pe care le dezvoltă, în 1649, în lucrarea sa *The Tenure of Kings and Magistrates*[2]. Urmînd principiile dreptului natural, Milton declară că indivizii posedă în starea naturală o libertate înnăscută şi că ei o încredinţează unei autorităţi superioare, respectiv unui rege, printr-un pact de supunere. Pe urmele lui Bracton, el se pronunţă pentru suveranitatea legii, expresie a raţiunii şi a voinţei poporului. Acesta din urmă îşi menţine, aşadar, dreptul de a alunga, de a fugări, de a păstra sau de a destitui un rege, chiar dacă acesta nu este tiran, deoarece poporul are dreptul şi libertatea de a fi guvernat conform formei de guvernare pe care o consideră optimă[3]. Broşura sa *Εικονοκλαστης* (*Eikonoklastes*, Londra, 1650)[4] este de aceeaşi factură. Milton replică viguros şi pe larg unei cărţi anonime intitulate *Eikon Basilike: the Portrait of his Sacred Majesty in his Solitude and Suffering*, apărută deja la 9 februarie 1650.

---

1. *Johannis Miltoni Angli Pro populo Anglicano Defensio contra Claudii anonymi, alias Salmasii, Defensionem Regiam*, Londini, Du Gardianis, 1651; *A Defense of the People of England*, trad. Donald C. Mackenzie, în *Complete Prose Works of J. Milton*, t. 4/1, 1650-1655, New Haven, London, 1966, pp. 285-537; *A Second Defense of the English People*, *ibid.*, t. 4/2, pp. 687-825. Cf. Wilbur Elwyn Gilman, "Milton's Rhetoric on the Tyranny of Kings", în *Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*, ed. Raymond F. Howes, New York, 1961, pp. 239-252; *Milton and Republicanism*, ed. David Armitage *et al.*, Cambridge, 1995.

2. În *Complete Prose Works*, t. 3, ed. Merritt Y. Hughes, 1972; cf. *ibid.*, pp. 126-146, "The Style of Milton's Regicide Tracts".

3. Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, *ibid.*, p. 206; cf. Don Marion Wolfe, *Milton in the Puritan Révolution*, London, 1963; Noel Henning Mayfield, *Puritans and Regicide. Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles I Stuart*, UP of America, 1988.

4. Milton, *Complete Prose Works*, 3.337-601.

Saumaise critică Înalta Curte de Justiţie

Sistemul lui Milton şi al coreligionarilor săi, cum ar fi James Harrington (1611-1677), James Tyrrel (1642-1718) şi Algernon Sydney (1622-1683), va cunoaşte ulterior un succes durabil, dar pentru moment, adică în conjunctura istorică a procesului regelui, ideile lui Saumaise nefiind mai puţin interesante pentru concepţiile contemporane vizînd tirania. Cum sentinţa îl condamnase pe Charles I ca "tiran, trădător şi ucigaş", Saumaise conchide că primul cap de acuzare este atît de grav încît le înglobează pe celelalte două. Dat fiind că "nu există rău mai public, sau mai puţin capabil de a se ascunde decît tirania", Saumaise se întreabă în care moment exact Charles a devenit tiran. Schiţînd istoria ultimului deceniu, de la originea conflictului, Saumaise remarcă faptul că acuzaţia de tiranie nu apare decît la finele anului 1648, cu ocazia procesului.

> Cum s-a putut întîmpla că regele a degenerat într-un asemenea hal într-un timp atît de restrîns, încît a devenit dintr-un rege bun un tiran?... Dacă ar fi fost într-adevăr astfel, nu trebuia acuzat atît de tîrziu. (*Apologie regală*, p. 763)

Această remarcă vizează o stîngăcie comisă în timpul instruirii procesului. Într-adevăr, independenţii, care voiau capul regelui, au neglijat în propaganda lor să facă astfel ca regele să apară drept un tiran "manifest" înainte de punerea lui sub acuzaţie. Această omisiune ar fi trebuit, ea singură, să-l determine pe procurorul general să-şi schimbe hotărîrea de a face din ea principalul cap de acuzare.

Convins că membrii Înaltei Curţi aveau un nivel cultural şi juridic mai mult decît mediocru, Saumaise conchide, bazîndu-se pe sentinţa condamnării:

> Ei n-au înţeles ce este un tiran şi ne-au făcut să înţelegem, din acelaşi motiv, că ei nu au fost în stare să înţeleagă cine a fost cel pe care l-au condamnat sub acest nume. (p. 765)

Autorul aminteşte definiţia tiranului, care în antichitate însemna rege, şi care mai apoi l-a desemnat pe cel care uzurpa regalitatea "prin forţă" sau care o păstra "prin violenţă". El ia în discuţie nenumărate legi ale dreptului roman, printre care *Lex Julia de majestate*, şi mai ales legile aparţinînd tradiţiei juridice englezeşti, citînd autorităţi ca Raoul de Glanvill (1130-1190), Henri de Bracton şi Richard Crompton (activ între 1573-1599), pentru a demonstra că adevăraţii tirani şi adevăraţii trădători sînt cei care au luat sceptrul şi viaţa suveranului legitim. *Common law*-ul, statutele regale de la Eduard III la Henric VIII şi Elizabeth nu se referă decît la rege şi la regat în materie de trădare şi de uzurpare. Nici o sursă juridică engleză nu vorbeşte de Parlament ca de o instituţie ce ar poseda suveranitatea. Motivul este că suveranitatea şi maiestatea rezidă în rege, şi nu în Parlament.

> Din acest motiv crima de lezmaiestate sau de trădare, care se numeşte altminteri felonie, nu poate fi niciodată comisă împotriva Parlamentului, luat aparte, adică fiind compus din cele două Camere, deoarece în această calitate el nu posedă Maiestatea care rezidă doar în persoana regelui, şi că, în consecinţă, nu se face vinovat de crima de lezmaiestate, şi nici poporul, atît timp cît nu este suveran. (p. 779)

În revanşă, "Parlamentul modern al Angliei nu se poate apăra de a fi riscat această crimă" de lezmaiestate atunci cînd îşi arogă maiestatea în "insolitele sale statute", şi cînd îi acuză de trădare, "urmînd legile fundamentale", pe cei care au pus mîna pe arme contra lui. "Dar cine-mi va arăta Legile fundamentale ale regatului care ar ordona ceea ce încearcă să ne convingă parlamentarii" (p. 780). O pretenţie vană a acestui Parlament "modern" de a se vrea deţinătorul maiestăţii, lucru la care nu ar fi putut aspira nici chiar dacă ar fi "un adevărat Parlament, şi nu această fantoşă care poartă astăzi numele de Parlament".

Concluzia lui Saumaise se referă la "politica" independenţilor, care sînt convinşi că "orice guvernare regală, de orice condiţie, este o tiranie şi care îi consideră pe cei mai buni regi nişte tirani, deoarece nu-l suportă nici pe unul" (p. 785).

> Ei înţeleg prin tiranie guvernarea regală. De aici putem conchide cu certitudine că atunci cînd ei l-au defăimat pe regele Charles ca fiind tiran, şi l-au ucis sub pretextul acestei crime, lucrul acesta s-a întîmplat nu deoarece el ar fi domnit într-un mod tiranic, ci doar fiindcă a fost rege; or, în conformitate cu maxima lor, oricine poartă numele de rege este tiran şi este demn de moarte, fără un alt motiv. (pp. 785-786)

Saumaise crede a fi sesizat în identitatea rege-tiran elementul esenţial al strategiei independenţilor pentru a înjgheba un proces în scopul de a pune mîna pe putere şi a-şi asuma suveranitatea. Dar, chiar dacă Charles a putut fi acuzat de tiranie, de fapt şi de drept el nu era un tiran manifest.

> În politica lor, rege şi tiran nu semnifică şi nu reprezintă decît un singur lucru. Căci de ce le-a părut tiran doar independenţilor, nu şi celorlalţi supuşi? De ce ceilalţi prezbiterieni englezi nu l-au numit şi ei tiran? De unde vine faptul că scoţienii, care ţin ca şi ei partea prezbiterienilor, nu i-au impus la rîndul lor acest nume urît? Conchidem aşadar că el nu a fost tiran decît în opinia acestei secte blestemate, care extinde asupra tuturor regilor numele de tirani. (p. 786)

Cu toate acestea, onoarea lui Charles rămîne intactă, "deoarece numindu-l tiran, ei recunosc că cel pe care l-au ucis era un rege".

Şi Saumaise atinge miezul problemei. La drept vorbind, "aceşti sfinţi buni care au alimentat răzvrătirea şi au aprins focul rebeliunii", "cine i-a numit oare judecători suverani, conducători ai poporului? Însuşi poporul? Parlamentul? Poate regele?", se întreabă pe un ton retoric. Anume ei sînt "tirani, atît prin uzurpare, cît şi prin administrare" (p. 822). Oricare ar fi "statutul Republicii" pe care au vrut să-l instaureze, "Popular sau Militar", Saumaise nu poate înţelege de ce ei au înfiinţat "un stat Militar în locul unui stat Popular". Iar dacă ei doreau într-adevăr "un stat liber", "cine a mai văzut libertate sub Imperiul armelor şi al soldaţilor?" "Dar de unde oare aceste animale ignorante au învăţat această politică?" (p. 823).

Cu toate acestea, el nu-şi pierde "speranţa să-i vadă pe cei ce au comis această mare crimă loviţi de biciul răzbunării lui Dumnezeu" (p. 849).

Dorinţa lui Saumaise nu va întîrzia să se realizeze. În mod cert, nu este singurul care detestă regimul militar al lui Cromwell, pe care de altfel nu-l numeşte, desemnîndu-l prin "Principele Independenţilor", "Pontif al Independenţei divine" (p. 673).

1657: Sexby (1616-1658) şi pamfletul său *Killing no Murder*

Începînd cu sfîrşitul anilor '640, comploturile îndreptate împotriva lui Cromwell fac să se vorbească despre ele. Cel mai cunoscut este, probabil, complotul lui Edward Sexby, colonel al armatei lui New Model şi unul dintre reprezentanţii *Levellers*-ilor. După eşecul complotului, Sexby fuge în Franţa pentru a organiza aici alte comploturi. Amestecat în tulburările Frondei, el devine inspiratorul mişcării extremiste bordeleze "L'Ormée". În 1657, angajat în complotul pe care Miles Sindercombe îl pune la cale împotriva Lordului Protector, Sexby publică sub pseudonimul William Allen (celebrul reprezentant al catolicilor, mort în 1597) pamfletul *Killing no Murder*, traducerea franceză apărînd în anul următor sub titlul care atrage imediat atenţia de *Traicté politique composé par William Allen, Anglois, et traduit nouvellement en françois, où il est prouvé par l'exemple de Moyse, et par d'autres, tirés hors de l'escriture, que tuer un tyran, titulo vel exercitio, n'est pas un meurtre*[1].

Autorul, excelent teoretician, la curent cu sursele antice, medievale şi moderne, caută să afle, în trei întebări, dacă "Milordul Protector

1. Lyon, 1658 (trad. Carpentier de Marigny, Paris, 1980); în replică, cf. Michael Hawke, *Killing is murder, and no murder, or, An exercitation concerning a scurrilous pamphlet of one William Allen, a Jesuitical impostor, untitled, Killing no murder*, London, 1657. Olivier Lutaud îi studiază "Odiseea" în lucrarea sa *Des Révolutions d'Angleterre à la Révolution française. Le tyrannicide & Killing No Murder (Cromwell, Athalie, Bonaparte)*, La Haye, 1973; cf. Luaud, *Les deux révolutions d'Angleterre: documents politiques, relgieux, sociaux*, Paris, 1978; James Holstun, *Ehud's Dagger: Patronage, Tyrannicide, and 'Killing No Murder'*, New York, 1992.

este un tiran sau nu. Într-al doilea rînd, în cazul în care ar fi tiran, dacă este permis a face justiţie fără nici o formalitate, altfel spus, a-l ucide. În al treilea rînd, uciderea fiind legitimă, dacă acest lucru ar deveni util sau dezavantajos pentru Republică" (ed. 1980, p. 21). Elaborînd aceste trei răspunsuri, care sînt cu toate afirmative, Sexby precizează "caracteristicile tiranului" în 14 puncte. Ultimele trei par a fi adaptate în mod special pentru Cromwell: "12. Ei pun în vînzare toate lucrurile destinate folosirii pioase a religiei, pentru ca, atît timp cît aceste lucruri durează, ei să facă mai puţine exacţiuni asupra poporului... 13. Ei pretind că ar fi avut inspiraţii de la Dumnezeu şi răspunsuri din partea Oracolelor, pentru a autoriza ceea ce au făcut. Alteţea sa a fost întotdeauna un entuziast... 14. În fine, ei pretind, în pofida tuturor acestor lucruri, a-l iubi pe Dumnezeu şi religia. Aristotel numeşte aceasta «*artium tirannicarum potissimam* — cel mai sigur şi cel mai bun dintre artificiile tiranului». Iar noi o ştim cu toţii că Alteţea sa l-a găsit şi el prin experienţă" (p. 30).

După ce demonstrează că "Alteţea sa" este un adevărat tiran, Sexby poate deduce de aici că acesta merită a fi ucis. Cît despre principiile dreptului natural şi ale dreptului roman şi exemplele biblice, unele demonstrează că Oliver Cromwell este un duşman public (*hostis publicus*) contra căruia oricine are dreptul de a-şi ridica arma; altele că gestul lui Moise, Ehud, Samson, Samuel şi Iehoiada poate "fi aplicat şi în cazul nostru".

> Exemplul lui Ehud ne arată remediul natural, dacă nu chiar singurul remediu contra unui tiran, precum şi mijlocul de a elibera un popor umilit de sclavia unui moabit insolent; i se pune capăt prin rugăciuni şi lacrimi, dar şi cu ajutorul pumnalului, strîns în mîna stîngă a lui Ehud. Deoarece, credeţi-mă pe cuvînt, un tiran nu este un fel de diavol care poate fi îndepărtat doar cu ajutorul postului şi al rugăciunii. (p. 45)

Iată deci un sfat impregnat de realism politic. Sexby propune şi un altul, ce ne îndeamnă de asemenea să urmăm exemplul lui Iehoiada, care nu doar că o ucide pe Atalia, dar şi porunceşte ca "oricine a urmat-o pe Atalia să fie ucis", inclusiv preoţii lui Baal. "Consiliul Alteţei Sale",

"ienicerii săi", "capelanii Alteţei Sale şi examinatorii" ar face bine să mediteze asupra a ceea ce au păţit preoţii lui Baal.

> Şi într-adevăr nu există decît preoţi ai lui Baal care vor să se roage pentru tirani; şi în mod sigur toţi aceşti preoţi, care aduc sacrificii Baalului nostru, idolului nostru de magistrat, merită de asemenea să fie spînzuraţi în faţa fotoliilor lor. (p. 50)

În mod evident, autorul îl identifică pe Cromwell cu "idolul", iar pe partizanii acestuia din urmă (cum ar fi Milton?) cu preoţii care "se roagă pentru tirani". În ciuda tonului său polemic, Sexby pare a-şi fi impus opinia prin pertinenţa argumentării şi prin forţa penetrantă a sintezei sale[1].

Procesul şi execuţia călăilor lui Charles I

Unsprezece ani după condamnarea regelui, 29 din cei 80 de membri ai Înaltei Curţi, printre care un anumit număr al partizanilor lui Oliver Cromwell (†1658), au fost prinşi şi traduşi în justiţie. Într-adevăr, regicizii nu erau trecuţi pe listă în amnistia proclamată de Charles II la Breda, pe data de 4 aprilie 1660, înainte de reintrarea sa în Anglia. Judecătorii de la 1649 sînt la rîndul lor judecaţi conform "statutului celui de al 25-lea an al domniei lui Eduard III", care spune că "este o crimă de înaltă trădare de a imagina şi de a premedita moartea regelui". În audierea din 11 octombrie 1660, procurorul Edward Turner explică ce este un paricid şi ce este un regicid.

> Domnilor juraţi, paricidul şi regicidul nu diferă cîtuşi de puţin prin natura lor, ci doar printr-o enormitate mai mare sau mai mică. Paricidul este actul prin care părintele unei persoane sau al cîtorva persoane este omorît. A comite un regicid înseamnă a ucide părintele patriei... Premeditarea şi intenţia

1. Textul va cunoaşte numeroase reeditări, în circumstanţele grave ale "tiraniei", cum ar fi în 1793, în 1804 etc., a se vedea Lutaud, 1972.

de a ucide Regele constituie crima căreia îi vom aduce dovezile noastre, care dovezi, în conformitate cu dreptul comun şi cu statutul celui de al 25-lea an al lui Eduard III, şi formează baza trădării[1].

Thomas Harrison, însoţitorul lui Charles I şi unul dintre judecătorii săi, evocă în apărarea sa faptul că a acţionat pe "motiv de conştiinţă" şi n-a făcut decît să-şi îndeplinească datoria de strictă obedienţă faţă de "parlamentul Angliei", altfel spus, "comunele Angliei adunate în Parlament", "care reprezentau atunci autoritatea supremă". Lordul prim judecător îi obiectează că aceste Comune ale Angliei "nu formează decît o cameră a parlamentului". El persevereză, punînd în mod corect o întrebare instituţională, pe care o anumită confuzie o învăluise în perioada cromwelliană: "Ce este parlamentul? Există regele, lorzii şi comunele. Unde aţi citit — adresîndu-i-se lui Harrison — că comunele din Anglia constituie un Parlament al Angliei? că doar comunele formează o putere legislativă? Voi numiţi Parlament pe cei care au rămas în fotoliile lor după ce camera a fost «epurată», cum s-a spus atunci, şi nu era compusă decît din patruzeci sau patruzeci şi cinci de membri cel mult, care erau dominaţi de armată. Cel care susţine o atare autoritate comite o dublă ofensă. Iată, aşadar, în ce constă toată apărarea voastră"[2].

Odată stabilit, în această a doua audiere, că, potrivit legislaţiei Camera Comunelor nu constituie, de una singură, un Parlament, şi că nu putea avea o autoritate supremă şi încă şi mai puţin nu putea constitui o Înaltă Curte de Justiţie, chestiunea în cauză nu mai este evocată în alte audieri. Pe data de 13 octombrie 1660, în actul ce-i acuză de trădare pe inculpaţi, inclusiv pe John Cook[3] şi Hugh Peters, lordul prim-judecător aminteşte poziţia regelui Angliei, a cărui autoritate "exclude orice partaj". Este ceea ce afirmă cele 39 de articole din 1552 şi ceea ce

1. După Walter, 1963, p. 452. — Procurorul face aluzie la legea pe care Eduard III o promulgase în 1352: "Compassing [imagining] the Death of the King, Queen..."; a se vedea *Statutes of the Realm*, *op. cit.*, 1.319 ş.u.

2. Walter, 1963, p. 465.

3. Autor al unei justificări a procesului: *King Charles his Case: or an Appeal to all Rational Men, concerning his Tryal at the High Court of Justice. By John Cook of Grays-Inn*, London, Peter Cole, 1649.

confirmă articolele din cel de-al 13-lea an al domniei reginei Elizabeth. "Şi unii şi alţii recunosc că regele deţine puterea supremă. Doctrina conform căreia cineva i s-ar putea alătura este o doctrină iezuită"[1]. Independenţii, asemeni iezuiţilor, se află în eroare atunci cînd pretind a diminua suveranitatea regelui, împărţind-o cu alte instituţii de stat sau cu poporul.

Este o opinie răspîndită într-un anumit mediu, apropiată de opinia lui Robert Filmer, pe care o expune în *Patriarcha* (alcătuit la sfîrşitul anilor '640, dar publicat abia în 1680) à propos de poziţia iezuiţilor şi a calviniştilor (Bellarmin şi Calvin), care pretind că "poporul are puterea de a-şi destitui principele"[2].

Cît despre tiranie, nu s-a pus problema acesteia pe durata procesului regicizilor. Dar nu va întîrzia să revină în curînd în miezul dezbaterilor[3].

1651: Hobbes (1588-1679) - «tiranofobia» şi dreptul la conservare

Traversînd istoria engleză sub domnia a patru regi, Thomas Hobbes capătă o experienţă politică excepţională, îmbogăţită şi prin şederea sa în Franţa, între 1640-1651. În răstimpul acestui deceniu, el publică lucrările sale majore, *The Elements of Law natural and politic* (*Human Nature or the fundamental Elements of Policy*, *De corpore politico*, 1640), *Elementa philosophiae* (*De corpore*[4], *De homine*, *De cive*, 1642-1658) şi opera sa principală, *Leviathan* (*or The Matter, Forme and Power of A Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, 1651; în latină, 1668). Preocupat de conflictele civile şi religioase europene şi de criza instituţională a ţării sale[5], Hobbes se apleacă asupra teoriilor suveranităţii absolute,

1. Walter, 1963, p. 504.

2. Filmer, *Patriarcha*, *op. cit.*, p. 86.

3. A se vedea Zaller, 1993, *op. cit.*; Roberto Farneti, "Filosofia e tirannia: Hobbes e la transformazione della politica" (sau "La tirannide nella tradizione inglese"), *Filosofia politica*, 10/3, 1996, pp. 421-437.

4. First Critical Édition by Karl Schuhmann *et al.*, Paris, 2000.

5. Cf. Hobbes, *Behemoth. Histoire des causes des guerres civiles d'Angleterre et des conseils et artifices par lesquels elles furent conduites de 1640 à 1660*, trad. şi ed. Pierre Naville, Paris, 1989.

într-un fel asemănător celui al lui Bodin, altădată, asupra tezelor monarcomace. Dar poziţia lui Hobbes este atît de originală şi deconcertantă — şi nu doar pentru contemporani —, încît nu poate fi asimilată cu cea a unui alt gînditor. El se opune tradiţiei aristotelice care consideră omul drept "un animal politic"; dar el se opune şi tradiţiei care face diferenţa dintre rege şi tiran. Aceste două idei i se par strîns legate între ele.

Dreptul natural, legea naturală şi pactul de uniune

În opinia lui Hobbes, omul este un lup pentru om (*homo homini lupus*, după cum spune o străveche maximă ce se regăseşte deja la Plaut, *Asinaria*), starea naturală este o stare de război şi de violenţă permanentă, astfel încît "originea celor mai mari şi mai durabile societăţi nu se datorează niciodată unei bunăvoinţe reciproce dintre oameni, ci unei frici mutuale pe care o au unii de alţii" (*De cive*, I, 2)[1]. Nu e de mirare că, în această stare naturală, fiecare om are grijă de propria sa conservare, lucru în conformitate cu dreapta judecată. Cum "ceea ce nu este împotriva dreptei judecăţi este just şi corespunde dreptului", Hobbes deduce că "primul temei al dreptului natural este că fiecare păstrează aît cît poate membrele sale şi viaţa sa" (*De cive*, I, 7). Autorul face deosebire între dreptul natural şi legea naturală, "care este ceea ce ne dictează dreapta judecată cu privire la lucrurile ce trebuie sau nu făcute, pentru conservarea vieţii noastre şi a părţilor corpului nostru" (*De cive*, II, 1). Printre legile pe care ni le dictează dreapta judecată — şi pe care Hobbes le reduce la circa douăzeci — "prima şi fundamentala lege a naturii este că trebuie căutată pacea, dacă acest lucru se poate obţine, şi că trebuie să se recurgă la război, atunci cînd pacea este imposibil de cucerit" (*De cive*, II, 2). Celelalte legi derivă din prima şi sînt necesare pentru conservarea oamenilor. Conservarea este aşadar esenţa dreptului natural. Pentru a se proteja, oamenii decid să se supună voinţei "unui singur om sau a unei adunări", obligîndu-se "să nu reziste voinţei acestui om sau a acestei curţi, căreia s-au supus" (*De cive*, V, 7). Această obligaţie este formală, dat fiind că puterea suverană pe care

1. Hobbes, *Le citoyen où les fondements de la politiques*, trad. Samuel Sorbière, ed. R. Polin, Paris, 1981; ed. S. Goyard-Fabre, Paris, 1982.

oamenii au instituit-o astfel în persoana unui om sau a unei republici "nu mai poate fi luată celui care o exercită printr-un consimţământ unanim al tuturor supuşilor". Şi chiar dacă lipseşte consimţământul majorităţii, după "pactele pe care supuşii le-au încheiat între ei" şi contractul prin care "se obligă în mod direct să se supună republicii", "poporul, chiar dacă pare să conspire în număr mare contra suveranului, nu mai are dreptul să-l lipsească de putere, decît în cazul în care însuşi regele consimte acest lucru" (*De cive*, VI, 20). Hobbes insistă în asemenea măsură asupra prerogativelor imprescriptibile ale suveranităţii absolute, încît făureşte imaginea, cu rezonanţe biblice (*Iov*, 41: 24), a Leviathanului, "zeului ucigaş" ce incarnează statul. Ca un adevărat arhitect, Hobbes edifică puterea absolută a lui Leviathan aidoma unui monument, dar acest lucru nu trebuie să ne facă să uităm scopul originar care a contat în primul rînd la încheierea contractului de supunere, şi anume conservarea.

Dreptul la conservare şi dreptul la autoapărare

Acest drept primordial la propria conservare este însoţit de dreptul la rezistenţă, pe care autorul ţine să-l înscrie printre drepturile naturale nontransmisibile.

> Există anumite drepturi pe care nu se poate concepe că un om le-ar abandona sau transmite altuia prin cuvinte sau prin alte semne. Astfel, pentru început, omul nu se poate dispensa de dreptul la rezistenţă (*right of resisting*) în faţa celor care-l atacă în forţă pentru a-i lua viaţa. (*Leviathan*, 14; p. 132)[1]

Este vorba, în cazul dat, de un drept subiectiv, individual, de un drept la viaţă, la supravieţuire, pe care omul continuă să-l posede chiar şi după ce intră în societatea civilă. În cadrul acesteia, dreptul dat subzistă faţă cu pedeapsa pe care autoritatea judiciară este gata s-o aplice pentru o crimă. Totuşi, "nimeni nu este obligat prin propriile

1. Hobbes, *Léviathan ou Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, trad. şi ed. François Tricaud, Paris, 1983; *Leviathan*, ed. Alexander Dunlop Lindsay, New York, London, 1952, p. 109.

sale convingeri să nu reziste la violenţă; în consecinţă, nimic nu ne permite să conchidem că un om şi-a abandonat în folosul altcuiva dreptul de a-l violenta punînd mîna pe el" (*Leviathan*, 28; p. 331)[1]. În acest drept la viaţă şi la autoapărare Hobbes include alte drepturi ce se află în relaţie cu "adevărata libertate a supuşilor". Este vorba de libertatea de a nu asculta în următoarele cazuri: "Dacă suveranul porunceşte unui om, fie şi condamnat pe bună dreptate la moarte, de a-şi pune capăt zilelor, de a se răni sau de a se mutila"; "dacă un om este interogat de către suveran... despre o crimă pe care el a comis-o, făptaşul nu este obligat (exceptînd cazul în care este sigur de iertare) a mărturisi... Nimeni nu este obligat prin litera angajamentelor sale a se ucide sau a-l ucide pe altcineva". Subzistă, totuşi, anumite excepţii, "atunci cînd refuzul nostru de a asculta compromite scopul pentru care a fost dată suveranitatea; noi nu avem libertatea de a refuza. În alte cazuri, avem această libertate" (*Leviathan*, 21; pp. 230-231).

Dreptul la neascultare

Totodată se pune problema rezistenţei à propos de libertăţile supuşilor în raport cu obligaţiile autorităţii suverane. Aceasta din urmă, oricît de absolută ar fi, are anumite obligaţii faţă de supuşi, în vederea

1. A se vedea Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und Widerstandsrecht*, Tübingen, 1965; Y. C. Zarka, "Droit de résistance et droit pénal chez Hobbes", în *Hobbes oggi*, Milano, 1990, pp. 177-196; Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, 1991; Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, 1995; Zarka, "La mutation du droit de résistance chez Grotius et Hobbes: du droit collectif du peuple au droit de l'individu", în *Le droit de résistance*, 1999, pp. 139-152; cf. Alexis Philonenko, "Hobbes et la légende de la tirannie", în *Thomas Hobbes: Anthropologie und Staatsphilosophie*, Hg. Ortfried Höffe, Freiburg (Schweiz), 1981, pp. 143-162; Yves Glazoiu, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1993; *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, dir. Luc Foisneau, Paris, 1997; L. Foisneau, "Le Dieu tout-puissant de Hobbes est-il un tyran?", în *Potentia Dei*, Milano, 2000, *op. cit.*, pp. 295-316; Franco Ratto, *Hobbes: tra scienza della politica e teoria delle passioni*, New York, Ottawa, 2000; Foisneau, *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris, 2000. — Referitor la tema *potentia Dei absoluta et ordinata* în raport cu gîndirea politică din Evul Mediu şi din epoca modernă, a se vedea culegerea citată *Potentia Dei* şi, în particular, studiile lui F. Oakley, "La puissance absolue et ordonnée de Dieu et du roi au XVIe et XVIIe siècle", *ibid.*, pp. 667-679; Oakley, "The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century: Philosophy, Science, Politics, and Law", *Journal of the History of Ideas*, 59/4, 1998, pp. 669-690, şi *ibid.*, 59/3, 1998, pp. 437-461.

aceluiaşi temei, conservarea. "În măsura în care statele au fost întemeiate pentru binele păcii, iar pacea, pentru conservarea vieţii în toate avantajele acesteia, principele care se va servi de autoritatea sa în alte scopuri decît cel al mîntuirii poporului său va contraveni maximelor privitoare la liniştea publică, adică legii fundamentale a naturii." (*De cive*, XIII, 2) În aceste cazuri, Hobbes deduce cu o rigoare implacabilă că "zeul ucigaş" îşi pierde dreptul la obedienţă. "Obligaţia pe care o au supuşii faţă de suveran trebuie să dureze atît timp, nu mai mult, cît durează puterea care-l face pe suveran capabil să-i protejeze." (*Leviathan*, 21; p. 233) Dacă suveranul încetează a-i proteja, oamenii îşi regăsesc dreptul natural de a se proteja. Or, "scopul pe care-l vizează supunerea este protecţia... oricare ar fi instrumentul acestei protecţii, propria lor spadă sau spada altcuiva". Dar suveranitatea, "sufletul republicii", dacă-şi pierde capacitatea de a proteja, devine un suflet "separat de propriul său corp"; un suflet care, chiar fiind nemuritor la origine, "încetează a anima membrele corpului". În acest caz supuşii sînt liberi de supunerea lor faţă de suveran. Lucru valabil şi atunci cînd suveranul renunţă la funcţia sa pentru el şi pentru moştenitorii săi; "supuşii revin la libertatea absolută a stării naturale" (*Leviathan*, 21; p. 234). Este şi cazul dacă suveranul moare fără a se pronunţa în ceea ce priveşte succesiunea sa, dacă e exilat sau dacă "se supune unui alt suveran" în urma unei înfrîngeri militare.

Teoria contractului şi ideea de justiţie

Dincolo de aceste cazuri, Hobbes nu admite nici un fel de derogare de la datoria absolută şi sfîntă a obedienţei. Acest principiu fundamental al oricărei organizaţii civile se întemeiază în special pe două concepţii, centrale în gîndirea lui Hobbes: teoria contractului şi ideea de justiţie şi de injustiţie. Conform concepţiei sale particulare a contractului de supunere, autorul îi tăgăduieşte poporului orice drept la rezistenţă faţă cu suveranul care nu şi-a îndeplinit angajamentele şi promisiunile. În opinia lui Hobbes, contractul fondator al societăţii civile nu are loc decît între particulari, şi nu între aceştia şi suveran. Acesta din urmă nu se angajează în nici un fel faţă de supuşii săi, cărora nu are a le da socoteală. În plus, odată convenţia stabilită, poporul dispare ca persoană publică, redevenind "mulţime confuză", pentru a nu lăsa decît persoana publică

a suveranului, fie că este vorba de un individ sau de o adunare (*De cive*, VII, 7-12). Pentru a nu da nici un pretext licit neascultării civile, Hobbes afirmă că nu este de competenţa supuşilor să judece conduita guvernantului, deoarece ce este drept şi nedrept, bine şi rău nu sînt astfel decît prin voinţa suveranului; ideea aceasta rezultă din concepţia sa voluntaristă a politicii. Autorul lămureşte că în starea naturală nu există justiţie, nici măcar noţiunea de justiţie. Legile sînt cele ce stabilesc ceea ce este drept şi bun; anume de la ele emană forţa şi autoritatea celui ce guvernează (*De cive*, XII, 1). Astfel, Hobbes respinge ideea ce stă adeseori la baza neascultării şi a răzvrătirii.

Regicidul şi tiranicidul

Cunoaşterea "ştiinţei politice" trebuie să revină la postulatele sale fondatoare, dacă vrea să explice adevăratele principii ale guvernării unei republici. Pentru început, urmează a fi combătute opiniile eronate ce infestează statele şi care constituie sursa răzvrătirii şi a războaielor civile; dacă răzvrătirea este o "boală" a statului, războiul civil duce la "moartea" acestuia (*Leviathan*, introducere).

> Cîţi regi au existat, şi cîţi oameni de bine din regatul acestora, pe care funesta eroare că un supus are dreptul de a-şi ucide tiranul i-a costat, din nefericire, viaţa. Cîte mii de oameni au murit din cauza acestei pernicioase maxime că un principe suveran poate fi destituit în anumite ocazii, de anumite persoane? Cîţi alţii au plătit cu capul această doctrină eronată că regii ar fi miniştri şi nu deasupra mulţimii? Într-un cuvînt, cîte rebeliuni şi stranii trădări va fi cauzat eroarea celor care ne învaţă că este de competenţa persoanelor private de a se pronunţa asupra justiţiei sau injustiţiei edictelor unui monarh şi că nu doar se poate pe bună dreptate, ci chiar trebuie să se discute despre calitatea poruncilor înainte de a asculta de ele? (*De cive*, prefaţa)

Tot atîtea întrebări care dezvăluie preocupările autorului în ceea ce priveşte doctrinele ce propagă răzvrătirea şi care riscă să distrugă statul atît pe plan religios, cît şi pe plan politic. Hobbes sugerează

anumite remedii. Trebuie mai întîi interzisă difuzarea ideilor periculoase pentru societatea civilă. Una dintre prerogativele "suveranului de instituţie" este de "a fi judecător al opiniilor şi doctrinelor care sînt dăunătoare sau favorabile păcii şi, în consecinţă de a decide ceea ce se poate permite". Există "false doctrine" care pot "aţîţa războiul" civil şi care, cu toate acestea, "sfîrşesc prin a se bucura de un asentiment general" (*Leviathan*, 18; p. 184). Autorul vede printre "cauzele cele mai frecvente" de rebeliune faţă de monarhie "citirea cărţilor de politică şi de istorie ale grecilor şi romanilor antici, exaltînd forma populară a guvernărilor lor".

> Anume în urma unor asemenea lecturi, zic eu, oamenii au acceptat a-şi ucide regii, deoarece autorii greci şi latini, în lucrările lor sau în cuvintele referitoare la politică, prezintă ca fiind legitimă şi onorabilă fapta cuiva [ce atentează la viaţa suveranului], cu condiţia ca înainte de a duce la sfîrşit actul propriu-zis ucigaşul să-şi boteze victima cu numele de tiran. Într-adevăr, aceste lucrări declară legitim nu *regicidul*, adică uciderea unui rege, ci *tiranicidul*, adică uciderea unui tiran. (*Leviathan*, 29; p. 348)

"Tiranofobia" şi iluziile democraţiei

Hobbes subliniază că această opinie este răspîndită în monarhiile unde supuşii sînt convinşi că ar avea mai multă libertate sub un regim popular. El relevă deşertăciunea opiniei în discuţie, comparînd acest "venin" cu hidrofobia, "adică frica de apă".

> La fel cum cel care a fost muşcat [de un cîine], suferind de supliciul unei sete continue, se fereşte totuşi de apă cu groază... cel care este infestat de această concepţie a tiranicidului nu încetează a lătra contra monarhiei, şi chiar dacă nu poate fi lecuit decît de puterea unui monarh, el nu se lasă, din cauza unei specii de tiranofobie (*propter tamen Tyrannophobiam quandam*), de care are oroare. (*Leviathan*, 29; p. 349, n. 73)

Avînd nevoie de o putere forte care să-i guverneze, adică de o tiranie, oamenii se abat totuşi, în iluzia că democraţia le-ar da mai multă

libertate. Pentru a explica această *tiranofobie*, Hobbes ne dezvăluie gîndirea sa à propos de tiranie. Revenind la autorii care încurajau tiranicidul, el citează "cîţiva teologi" de odinioară, precum şi "opinia tuturor sofiştilor, a lui Platon, Aristotel, Cicero, Seneca, Plutarh şi alţi aţîţători ai anarhiei greceşti şi romane". În plus, el remarcă faptul că "prin numele de tiran" aceşti autori "înţeleg nu doar regii, dar şi pe toţi acei care guvernează treburile publice în stat, oricare ar fi forma acestuia". Dar în opinia lui Hobbes diferenţa dintre rege şi tiran constituie o sursă de neînţelegere.

> Iată raţionamentul meu: cel care vă permite a ucide ca pe un tiran, sau care are dreptul să comande, sau nu-l are: dacă este aşezat pe tron *ex defectu tituli*, este vorba de un uzurpator pe care aveţi tot dreptul să-l ucideţi, iar moartea lui nu trebuie numită tiranicid, ci răpunerea unui duşman; dacă el are dreptul de a porunci şi Imperiul îi aparţine, eu vă adresez întrebarea pe care Dumnezeu a adresat-o lui Adam: "Cine v-a arătat că este un tiran, nu-i aşa că aţi mîncat din pomul interzis?". (*De cive*, XII, 3)

Punînd această întrebare retorică, cu turnură biblică, Hobbes le interzice din nou supuşilor să-şi aroge cunoaşterea binelui şi a răului, care nu aparţine unei persoane private. Această interzicere este cu atît mai importantă în cazul unui suveran legitim, a cărui conduită e pusă în chestiune: niciodată supuşii nu-l vor putea judeca şi nici califica drept tiran. Dacă ar putea-o face, aceasta ar însemna că aprobă ideea, "atît de pernicioasă pentru state", conform căreia "orice rege, bun sau rău, este expus judecăţii şi atentării din partea primului asasin care îndrăzneşte a-l condamna" (*ibid.*). În felul acesta Hobbes se apleacă asupra diferenţei tradiţionale dintre tiranul *ex defectu tituli* şi tiranul *ex parte exercitii*, considerîndu-l pe primul drept un duşman public, pe care oricine îl poate ucide, şi pe cel din urmă ca un suveran legitim asupra căruia supuşii nu au nici un drept de a-l judeca, nici în bine, nici în rău.

Tiranie şi regalitate, proximitatea lor

Acest ultim punct, care este probabil unul dintre cele mai îndrăzneţe ale sistemului lui Hobbes, pare a fi şi unul dintre cele mai greu de admis. Dar el se înscrie în mod coerent în ansamblul teoriei lui Hobbes asupra statului, teorie a cărei rigoare logică e de-a dreptul inflexibilă. Hobbes se opune teoriei tradiţionale a formelor de guvernare, subdivizate din Antichitate încoace în trei forme bune şi trei forme degenerate. Referindu-se la acestea din urmă — anarhia, oligarhia şi tirania —, Hobbes afirmă că "nu avem de a face, în cazul dat, cu trei feluri de guvernare separate, deoarece, după toate, acestea nu sînt decît trei denumiri diferite pe care le dau cei cărora le displace forma statului sau care au ceva cu persoanele care guvernează". Ceea ce, pentru tradiţia cvasiunanimă, constituia o calitate intrinsecă — potenţială — a formei de stat, devine pentru Hobbes rezultatul unei atitudini a supuşilor, care aplică acestui stat cutare sau cutare nume după propriul lor "gust şi judecată". Lucrul acesta este valabil pentru *anarhie* şi *oligarhie*, termeni care înlocuiesc cuvintele *democraţie* şi *aristocraţie*, dar şi pentru *tiranie*.

> Dar este mai dificil a convinge că regalitatea şi tirania nu sînt două feluri diferite de guvernare, deoarece majoritatea celor care aprobă dominaţia unui singur om, preferînd-o celei a mai multor oameni, nu consideră totuşi că statul ar fi bine guvernat dacă nu este condus în conformitate cu fantezia lor. (*De cive*, VII, 3)

Urmărindu-şi raţionamentul *sine ira et studio*, Hobbes reduce la foarte puţine lucruri diferenţa dintre un rege şi un tiran. Ei nu se deosebesc în ceea ce priveşte extinderea puterii, deoarece ambii sînt suverani şi "nu există pe lume o autoritate mai mare decît autoritatea suverană". Diferenţa nu poate depinde de modul în care au ajuns la putere, *a)* "deoarece dacă cineva pune mîna pe autoritatea suverană într-un stat popular sau într-o aristocraţie, cu consimţămîntul tuturor particularilor, el devine monarh legitim", şi nu tiran; *b)* "dacă vrea s-o uzurpe fără consimţămîntul poporului, el este duşman şi nu tiran al republicii". În

nici un caz, atunci cînd este vorba de preluarea puterii, nu poate fi vorba de tirani. Cît despre exercitarea puterii, există monarhi care guvernează statul bine şi monarhi care nu-şi menajează supuşii. Dar şi unii şi alţii sînt suverani legitimi, care nu se deosebesc decît prin nume, nume care nu adaugă şi nu scade nimic din calitatea fundamentală a monarhului: legitimitatea puterii.

> Trebuie să revenim la această idee, şi anume că regele legitim nu este numit tiran de către popor decît în cazul în care acesta abuzează de puterea ce i-a fost încredinţată şi atunci cînd poporul consideră că-şi exercită rău funcţia. Aşadar, regalitatea şi tirania nu sînt două specii diferite ale guvernării politice: unui monarh i se dă fie numele de *rege* din onoare, fie numele de *tiran* din exagerare.
> Or, ceea ce întîlnim atît de des la autorii greci şi latini ca invective împotriva tiranilor vine de la faptul că altădată aceste naţiuni au fost republici populare sau aristocratice, fapt care le-a inspirat autorilor o asemenea aversiune faţă de tiranie, încît au urît regalitatea, cu care au confundat-o. (*ibid.*)

Este o problemă de terminologie care îl distinge pe rege de tiran. Hobbes îl surprinde pe cititor, atunci cînd nu-l deconcertează de-a binelea, într-un fel care te duce cu gîndul la Machiavelli. Dar îndrăzneala florentinului nu este la fel de explicită ca cea a lui Hobbes, care conchide:

> Dat fiind că numele de tiranie nu semnifică nici mai mult, nici mai puţin decît cel de suveranitate (fie că aceasta rezidă într-un singur om sau în mai mulţi oameni), afară de faptul că cei care fac uz de prima expresie se arată, în principiu, iritaţi în raport cu cei pe care-i numesc tirani, sîntem de părerea că tolerînd ca aceştia să-şi profeseze ura împotriva tiraniei, noi de fapt tolerăm ca ei să-şi profeseze ura împotriva Republicii în general, toleranţă care se dovedeşte a fi un alt germene nociv, prea puţin deosebit de precedentul. Pentru a justifica cauza unui asupritor este necesar a condamna, în cea mai mare parte, cauza celui subjugat: dar nici această justificare, nici această condamnare nu sînt necesare pentru ca subjugatul să fie

> îndatorat. Acestea sînt observaţiile care mi s-au părut oportune, revizuind primele două părţi ale prezentului tratat. (*Leviathan*, Revizuire & concluzie; p. 717)

Hobbes confirmă astfel o poziţie coerentă întru susţinerea sa a puterii absolute a Leviathanului care, în opinia lui, este prezent indiscutabil în toate formele de guvernare (*Leviathan*, 18), chiar şi atunci cînd acestea "tind" — cum ar fi spus Machiavelli — spre tiranie. Această concluzie apare mai puţin surprinzătoare dacă o apropiem de alte poziţii ale epocii în materie de "ştiinţe politice". Astfel, de exemplu, în dezbaterile referitoare la raţiunea de stat, *ratio status* şi *jus dominationis* tind la rîndul lor să legitimeze o formă de putere absolută foarte, foarte apropiată de tiranie. Numele de absolutism dat acestor tendinţe li se potriveşte, aşadar, perfect.

1689: Locke (1632-1704) – tirania şi «Strigarea la cer»

John Locke, autorul celebrului *Eseu asupra intelectului omenesc* (*An Essay concerning human Understanding*, 1690), traversează istoria Angliei în fazele ei cruciale, între sfîrşitul domniei lui James I şi domnia lui William III. În acest răstimp, gîndirea lui Locke evoluează de la o poziţie pe care am putea-o numi voluntaristă, în *Eseu asupra legii naturii* (*Essays on the Law of Nature*, 1660) şi cele două mici *Eseuri asupra magistratului civil* (*Two Tracts on Government*, redactate în 1661-1662), la o viziune raţionalistă, în *Două tratate asupra guvernării* (*Two Treatises of Government*, 1690, dar redactat pe la 1680), lucrări de maturitate. În prima fază, Locke este marcat de educaţia sa puritană atunci cînd plasează voinţa lui Dumnezeu la temelia legii naturale, pe care omul o poate interpreta în lumina raţiunii. Absolutismul în domeniul politic corespunde unui anumit fel de voluntarism în teologie şi în filozofie. Astfel se poate afirma, pe de o parte, că magistratul suprem al statului, indiferent de felul în care a fost învestit, trebuie în mod necesar să posede o putere absolută în toate domeniile nedefinite de lege. Pe de altă parte, Locke repetă că nu este licit în nici un caz pentru un particular să reziste faţă cu un magistrat, chiar dacă acesta ordonă lucruri injuste şi nedrepte,

obedienţa "absolută" a supuşilor fiind reglată de către voinţa legislatorului (*First Tract Government*)[1]. Acestea sînt normele împrumutate din gîndirea lui Hobbes, la care Locke va renunţa definitiv începînd cu sfîrşitul anilor '670. Locke îşi afirmă aşadar, sub influenţa lui Richard Hooker (cca 1564-1600)[2], propria concepţie raţionalistă a legii naturale care devine expresie a raţiunii. În vîrful sistemului său politic, Locke situează libertatea, pe care o exaltă ca fiind valoarea supremă a oricărei vieţi sociale. În acest sens, Locke este considerat ca unul dintre "precursorii" majori, dacă nu chiar strămoşul curentului politic numit liberalism.

Teoretician al libertăţii în politică, dar şi în religie, Locke este şi un apărător al dreptului la rezistenţă, astfel încît unii istorici ajung să-l considere drept un filozof al revoluţiei[3]. Oricum ar fi, Locke a reflectat profund asupra obstacolelor pe care o putere absolută şi arbitrară le opune libertăţii, adică asupra problemei tiraniei. Pentru a înţelege mai bine reflecţiile sale, trebuie să dezghiocăm concepţia sa a stării naturale, a stării de război, a forţei şi a conservării.

---

1. Locke, *Two Tracts on Government*, by Philip Abrams, Cambridge, The First Tract, pp. 125-126; a se vedea în special Artemio Enzo Baldini, *Il pensiero giovanile di John Locke*, Milano, 1969, cap. 2. — Cf. John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, London, 1969 (*La pensée politique de J. Locke*, Paris, 1991); J. H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought to the English Revolution*, Cambridge, 1978; Fidencio Aguilar Víquez, *Orígenes del liberalismo: teoría politica de J. Locke*, Puebla (Mexico), 1992; Edilia Cassani-Traverso, *Liberté et droit naturel dans l'œuvre de J. Locke*, Fribourg, 1993; John Patrick Mullins, "A very strange doctrine: The natural right of resistance in J. Locke's «Second Treatise of Government»", Dis., Florida Atlantic University, 1998; Yves Michaud, *Locke*, Paris, 1998.

2. Autor al *Treatise on the Laws of Ecclesiastical Polity*, 8 cărţi publicate între 1594 şi 1662, ed. John Keble în 3 vol., 1836; *Works of R. Hooker*, ed. W. Speed Hill, 6 vol., 1977-1993, plus 1 vol. de Index, 1998. — Cf. Morris, 1953, *op. cit.*; A. Passerin D'Entrèves, *The Mediaeval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Oxford, 1959 (1939); Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*, Westport (Conn.), 1971 (1952); P. Carrive, "Richard Hooker (1554 ? - 1600), théologie et politique", în *La pensée politique anglaise*, *op. cit.*, pp. 3-32.

3. Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton UP, 1986, trad. Jean-François Baillon, Paris, 1995.

Starea naturală şi liberul consimţământ

Spre deosebire de Hobbes, Locke nu concepe starea naturală ca o stare de război, ci ca domnia unei "libertăţi perfecte" şi a "egalităţii", reglate de raţiune. "Starea naturală este guvernată de către legea naturii, căreia fiecare este obligat să i se supună şi să asculte; raţiunea, care constituie această lege, îi învaţă pe oameni, dacă aceştia binevoiesc să ţină cont de ea, că fiind cu toţii egali şi independenţi, nimeni nu-i poate dăuna semenului său în ceea ce priveşte viaţa sa, sănătatea sa, libertatea sa, bunurile sale." (*Cel de al doilea tratat de guvernare civilă*, § 4-6)[1] Viaţa, sănătatea, libertatea şi proprietatea sînt tot atîtea drepturi pe care omul le posedă în starea naturală; aceste drepturi protejează şi conservă stirpea umană. Dar aceste drepturi nu sînt garantate: în starea naturală nu există arbitru, nici judecător la care se poate face apel împotriva celui sau celor care nu respectă legea naturii. Pentru a garanta drepturile lor oamenii sînt nevoiţi să părăsească această stare naturală, spre a forma societatea. În acest scop, ei încredinţează "toată puterea necesară" în "mîinile unui număr cît mai mare de membri" şi, în urma liberului consimţământ, formează "o comunitate şi o guvernare". Astfel, "dînd naştere pe lume unei guvernări legitime", ei formează corpul social, adică societatea civilă sau societatea politică (§ 99). Societatea politică "conţine în sine întreaga convenţie (*compact*) care există, sau care trebuie să existe, între particularii ce se reunesc pentru a forma o comunitate (*Commonwealth*)". Locke insistă asupra liberului consimţământ ca o condiţie de bază a ceea ce se numeşte "acord originar", "convenţie", "tratat", "angajament". Dacă Locke nu vorbeşte de un contract între rege şi popor — după cum susţine John W. Gough[2] —, este deoarece în opinia lui poporul nu se supune definitiv guvernării, care i se subordo-

1. Locke, *The second Treatise of Government*, ed. Thomas P. Peardon, Indianapolis, 1952; *Deuxieme traité du gouvernement civil*, ed. Bernard Gilson, Paris, 1985; ed. S. Goyard-Fabre, Paris, 1992; ed. J.-F. Spitz *et al.*, Paris, 1994.

2. J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of its Developments*, Oxford, 1957, p. 135, n. 2: "But Locke never said that there was a contract between king and people, on the contrary...", cf. Yoen-Kyo Jung, *John Locke's Contractarium Theory of Political Obligation*, *s. l.*, 1992; Zbigniew Rau, *Contractarianism versus Holism: Reinterpreting Locke's Two Treatises*

nează. Altfel spus, poporul îşi deleagă puterea guvernului, ce nu posedă decît o putere fiduciară, pe care o administrează în vederea unui scop precis: conservarea societăţii. În ceea ce priveşte guvernarea, Locke face deosebirea dintre puterea legislativă, puterea executivă şi puterea federativă. Cea mai importantă este puterea legislativă, "faţă de care toate celelalte trebuie să se subordoneze"; dar acest lucru nu împiedică "poporul să-şi rezerve mereu puterea suverană de a aboli guvernarea sau de a o schimba". Dacă este adevărat că puterea legislativă exercită sau administrează puterea suverană, nu-i mai puţin adevărat că "poporul trebuie considerat, din acest punct de vedere, ca avînd mereu puterea suverană, nu şi ca cel ce exercită mereu această putere; deoarece el nu o exercită atît cît subzistă forma de guvernare pe care a stabilit-o" (§ 149). Anume aici rezidă una dintre caracteristicile gîndirii lui Locke, prin care el se distinge de premergătorii săi, în primul rînd de Hobbes, dar nu în toate privinţele. La fel, trebuie să fim prudenţi atunci cînd îi atribuim lui Locke teoria "contractului social".

Starea de război şi dreptul la rezistenţă

"Starea de război este o stare de neprietenie şi de distrugere", ce se realizează de fiecare dată cînd cineva vrea să se lege "fie prin cuvinte, fie prin fapte" de viaţa celuilalt. Starea de război se verifică în starea naturală, atunci cînd un om sau mai mulţi oameni aduc atingere legilor fundamentale ce se referă la conservarea stirpei umane. Dar ea poate avea loc şi în starea societăţii, atunci cînd cineva vrea "să exercite o putere absolută asupra altuia", pentru a-l lipsi de libertate şi a-l face sclav. Atent să nu confunde starea de război cu starea naturală, Locke lămureşte că avem de a face cu starea de război, adică o stare de "neprietenie, răutate, violenţă şi distrugere mutuală", ori de cîte ori cel agresat nu poate face apel la un judecător, la o autoritate superioară, pentru a se apăra de agresorul ce-i ameninţă viaţa, bunurile, "conservarea" sa. Într-un asemenea caz, "un om are fără doar şi poate dreptul

---

of Government, Lanham (Md.), 1995; *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, ed. Christopher W. Morris, Lanham, 1999; Alain Renaut, "Le contractualisme comme philosophie politique", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 2.309-349.

de a face război contra agresorului său, atunci cînd şi unul şi altul sînt membri ai aceleiaşi societăţi, supuşi ai aceluiaşi stat. Astfel eu pot ucide pe loc un hoţ care se aruncă asupra-mi..." À propos de această situaţie pe care juriştii o numesc legitimă apărare, Locke evocă *Biblia*, pe Solon şi pe Platon, pe jurisconsulţii romani (*Digesta*, 1, 1, 3), pe Pufendorf, pentru a legitima "dreptul pe care mi-l dă starea de război de a ucide agresorul care nu-mi dă răgazul să fac apel în faţa Judecătorului nostru comun" (§ 19). Pentru a evita această stare de război în starea naturală, "oamenii au format societăţi şi au părăsit starea naturală"; dar atunci cînd se pomenesc deja în societate confruntaţi cu o stare de război, cea din urmă soluţie este de a se apăra prin forţa armelor şi de "a striga la Cer". Locke foloseşte expresia lui Iefte (conducător al armatei lui Israel, cunoscut mai ales pentru a-şi fi sacrificat fiica, în urma unei promisiuni funeste). Constrîns să-i înfrunte pe amoniţi, Iefte strigă la Cel de Sus (*Judecători*, 11:27), în absenţa unui judecător superior (adaugă Locke), după se ce lansează în luptă.

Concepţia lui Locke a stării de război joacă un rol important în teoria rezistenţei. Preocuparea fundamentală a lui Locke şi, în general, a teoreticienilor gîndirii politice este centrată asupra derapajelor şi a abuzurilor puterii care tinde să devină absolută, oricare ar fi forma de guvernare, monarhică, aristocratică sau democratică. Chiar dacă filozoful critică monarhia absolută, cea pe care o apără autori ca Robert Filmer (*Patriarcha*, redactat între 1635 şi 1648)[1], Locke combate puterea despotică sub toate formele. Diferenţiind trei feluri de putere — paternală, politică şi despotică —, el le opune pe ultimele două între ele. Natura dă puterea paternală taţilor şi mamelor "întru avantajul copiilor lor pe durata cît aceştia sînt minori"; "puterea politică îşi trage originea de la convenţia mutuală (*only from compact and agreement, and the mutual consent*)", în momentul constituirii societăţii civile, care o încredinţează "conducătorilor şi Principilor pentru avantajul supuşilor lor". "Starea de război conferă cea de a treia, adică puterea despotică, Suveranilor care s-au declarat stăpîni pe persoanele şi pe bunurile

1. Cf. Franck Lessay, *Le débat Locke-Filmer, avec la traduction du Patriarcha et du Premier traité du gouvernement civil*, Paris, 1998.

acestora." (§ 171-173) Puterea despotică "este o putere absolută şi arbitrară", care nu poate fi justă, deoarece cei care o exercită, "abandonînd raţiunea pe care Dumnezeu a dat-o pentru a regla neînţelegerile", întrebuinţează forţa şi violenţa spre a-şi atinge scopurile. Această dominaţie absolută este incompatibilă cu societatea civilă. Pe de altă parte, nici o convenţie a societăţii nu poate da naştere, în mod legitim, unei puteri absolute şi arbitrare, deoarece nici un om în starea naturală nu posedă acest tip de putere şi "nimeni nu poate încredinţa altuia mai multă putere decît are el însuşi" (§ 135). Din momentul în care societatea politică nu mai poate garanta propria sa conservare, care constituie scopul pentru care a fost constituită, puterea le revine membrilor acesteia. Dominaţia despotică şi starea de război care decurge din prima au loc, în opinia lui Locke, în patru circumstanţe: cucerire, uzurpare, tiranie şi dizolvare a guvernului. În toate patru cazuri, există o revenire la starea naturală unde "fiecare este propriul său judecător"; în plus, starea de război şi imposibilitatea de a recurge la un judecător superior nu lasă poporului decît şansa "strigării la Cer" (§ 242), adică rezistenţa armată.

Tirania şi "Strigarea la Cer"

Niciodată un agresor care îşi bate joc de drepturile cuiva "printr-un război nedrept" şi "care se situează în starea de război" "nu va avea nici un drept asupra a ceea ce va cuceri" (§ 176). Dar popoarele cucerite, care nu pot face apel la legi pentru a obţine să li se facă dreptate nu au alt remediu decît răbdarea sau "strigarea la Cer". Puterea cuceritorului este întotdeauna despotică, chiar dacă cuceritorii şi cei cuceriţi ajung "să alcătuiască un corp politic". Şi în cazul în care "cauza sa este dreaptă", cuceritorul nu are decît "dreptul despotic asupra persoanei fiecăruia din cei care au intrat în război contra lui", ale căror bunuri şi muncă pot întru cîtva repara pierderile suferite. De-acum înainte, este licit a zdruncina "puterea prin forţă şi violenţă, şi nu prin drept sau prin justiţie, chiar dacă cei care ar acţiona astfel vor fi trataţi ca nişte rebeli" (§ 196).

Cazul uzurpatorului care a pus mîna pe putere fără consimţămîntul cetăţenilor este mai grav. Acesta este un "cuceritor domestic", a cărui

putere rămîne "uzurpată şi nelegitimă" atît timp cît poporul nu şi-a dat consimţămîntul. Înainte de aceasta, pare să afirme Locke, poporul nu-i datorează nici un fel de obedienţă (§ 197).

Cît despre tiranie, Locke propune mai multe definiţii.

> Tirania consistă în exercitarea puterii dincolo de domeniul său legitim (*exercise of power beyond right*), ceea ce nu este permis oricui; sau tirania este uzanţa unei puteri cu care eşti înzestrat, dar pe care o exerciţi nu pentru binele şi avantajul celor care ţi se supun, ci în propriul profit; este tiran cel care, oricîte titluri nu i-am atribui şi oricîte motivaţii nu i-am găsi, propune nu atît legi, cît voinţa lui ca regulă... pentru a-şi potoli ambiţia personală, setea de răzbunare, aviditatea sau oricare altă pasiune dereglată. (§ 199)

Definiţiile sale vizează toate tiraniile *ex parte exercitii*. Locke justifică astfel temeinicia concepţiei sale, sprijinindu-se pe opinia lui James I, teoretician şi practician celebru pentru concepţiile sale referitoare la dreptul divin al regilor. În ceea ce priveşte legea, Locke propune o altă definiţie.

> Pretutindeni unde legile încetează să funcţioneze, unde sînt violate în prejudicul aproapelui tău, începe tirania.

Locke lărgeşte categoria tiranilor, incluzînd aici şi magistraţii prevaricatori, inferiori şi superiori.

> Oricine dintre cei dotaţi cu autoritate ce depăşeşte puterea ce i-a fost conferită de legi şi întrebuinţează forţa care-i stă la dispoziţie faţă de supuşii săi — lucruri pe care legile nu le permit — este, fără îndoială, un adevărat tiran. (§ 202)

Autorul a trebuit să reflecteze atent la tiranie, a cărei analiză încheie *Tratatul* său. Rezistenţa este legitimă în fiecare caz de tiranie. "Este permis a te opune în aceeaşi manieră magistraţilor subordonaţi" ca şi "magistraţilor superiori şi suverani", care acţionează "fără autoritate dincolo de marjele prescrise", ca atunci cînd un om "intră în forţă în

casa mea şi închide uşa... chiar dacă eu recunosc că el are puterea şi ordinul de a mă da afară". Opoziţia şi rezistenţa sînt legitime şi faţă de Principele, fie şi uns la domnie, care face uz de o forţă nedreaptă. Bineînţeles, numeroasele cazuri de rezistenţă legitimă pe care Locke le examinează sînt, toate, supuse aceleiaşi condiţii, şi anume ca exercitarea nelegiuită a forţei să împiedice recurgerea la legi, ca atunci cînd agresatul se află într-o adevărată stare de război. În plus, trebuie ca acţiunea violentă să vizeze corpul poporului, şi nu doar cîţiva particulari. Actele injuste de forţă trebuie să mărturisească despre o tiranie manifestă, "astfel încît toţi să fie convinşi, în forul interior, că legile lor, bunurile lor, libertăţile lor, vieţile lor sînt în pericol, pînă şi religia lor" (§ 208). Este vorba de drepturile fundamentale, de care oamenii dispun în starea naturală. În aceste cazuri, mărturiseşte Locke, "eu nu ştiu ce i-ar putea împiedica pe oameni să reziste forţei ilegale care se întoarce împotriva lor" (§ 209)[1].

Cel de al patrulea şi ultimul caz, dizolvarea guvernărilor, este mai complex, dar şi mai frecvent. Este vorba de disfuncţionalităţile care apar în interiorul guvernărilor, atunci cînd puterea legislativă şi puterea executivă sînt departe una de alta şi nu acţionează armonios. Locke studiază numeroase cazuri particulare, referindu-se adeseori la istoria contemporană. "Nu este necesar de a fi trăit timp îndelungat pentru a vedea exemple a ceea ce am spus: epoca noastră ne furnizează cu duiumul." Rebeliunea, adică reintroducerea stării de război, devine astfel legitimă în numeroase circumstanţe, mai ales atunci cînd adevăraţii rebeli sînt legislatorii care răstoarnă ei înşişi autoritatea legislativă.

---

1. Aceeaşi turnură retorică pe care o utilizează Toma d'Aquino, Calvin, Grotius ş.a. pentru a exprima aceeaşi idee. — În epoca dată, ideile despre tiranie şi tiranicid cunosc o largă răspîndire nu doar în rîndul cititorilor, dar şi în sînul unui public în acelaşi timp popular şi de elită care se pasionează de teatru. În Anglia, după o perioadă de interdicţie a activităţii teatrale, decretate în 1642, Restauraţia permite o importantă reluare a reprezentaţiilor: repertoriul cuprinde piese spaniole, italiene, franceze şi ale autorilor englezi preferaţi, cum ar fi John Dreyden, Thomas Otway şi, bineînţeles, William Shakespeare: cf. William Arthur Armstrong, "The Influence of Seneca and Machiavelli on the Elizabethan Tyrant", *Review of English Studies*, 24, 1948, nr. 1948, nr. 93, pp. 19-35; Rebecca W. Bushnell, *Tragedies of Tyrants: Political Thought and Theater in the English Renaissance*, Ithaca, 1990; Mary Ann McGrail, *Tyranny in Shakespeare*, Lanham, 1999.

Locke declară licită rezistența, înainte chiar ca acțiunea în forță contra libertăților să se declanșeze. Pentru a demonstra că "nu orice rezistență este o rebeliune", Locke face apel la un citat (pe care-l cunoaștem) din filozoful reputat ca cel mai bun apărător al dreptului divin al regilor, celebrul Barclay. Pînă și Barclay admite rezistența în caz de "tiranie extremă" și de "tiranie intolerabilă", dar cu două restricții pe care Locke le consideră incompatibile: Cum se poate rezista cu respect și reverență? Cum să reziști fără a te răzbuna și fără a pedepsi?

În concluzie, Locke vrea să demonstreze că membrii comunității civile nu-și pierd niciodată drepturile pe care le posedă în starea naturală și deci ei continuă să fie depozitarii și paznicii acestora chiar și după ce au constituit societatea politică. Iată de ce, în caz de "tiranie absolută", corpul poporului, care este judecătorul conduitei principelui vinovat, acum redus la starea de război, nu are decît să strige la Cer, adică nu-i rămîne decît rezistența legitimă. Această apologie a dreptului la rezistență, care încoronează argumenația lui Locke, altminteri foarte riguroasă, a contribuit la succesul celui de-*Al Doilea Tratat*, de la care teoreticienii drepturilor și libertăților oamenilor se vor reclama în mod constant.

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA

Capitolul 24

DESPOTISM ŞI TIRANIE

Despotism luminat

Formulată de istoricii secolului al XIX-lea, expresia "despotism luminat"[1] desemnează politica unor suverani din secolul Luminilor, cum ar fi Frederic II şi Ecaterina II care, chiar dacă fac uz de o putere absolută, au introdus reforme sociale inspiraţi de raţiune, respectiv urmînd sfaturile filozofilor. În ciuda contradicţiei inerente dintre aceşti doi termeni — un adevărat oximoron —, expresia nu este mai puţin fericită şi sugestivă şi, ca atare, te duce cu gîndul la o altă expresie fascinantă şi ambiguă: cea a raţiunii de stat. La fel cum raţiunea de stat a dat naştere unei tentative de a reglementa puterea absolută, fie şi

---

1. Cf. R. Koebner, "Despot und Despotism", 1951, *op. cit.*, pp. 300-302; G. Lefèbvre, "Le despotisme eclairé", *Annales historiques de la Révolution française*, 21, 1949, pp. 97-115; R. Derathé, "Les philosophes et le despotisme", în *Utopie et Institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, ed. Pierre Francastel, Paris, La Haye, 1963, pp. 57-75. În secolul al XVIII-lea, chiar dacă conceptul de "despotism luminat" nu constituie obiect al unei adevărate reflecţii, componentele sale apar combinate în mod diferit în formă de noţiuni: "Un despot just, vigilent, luminat, binefăcător, iubind statul şi poporul său" (scrisoarea baronului Grimm, 17 martie 1758, *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc.*, 16 vol., ed. Maurice Tourneux, Paris, 1877-1882, 3.487); "guvernarea unui despot luminat, activ, vigilent, înţelept şi ferm" (*Id.*, scrisoarea din 1 octombrie 1767, *ibid.*, 7.435); "nu există decît două genuri de auxiliari pentru autoritatea absolută, preoţii şi soldaţii. Dar nu există oare, cum s-ar zice, despotisme luminate, despotisme moderate?" (dna Baroneasă de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, 3 vol., Paris, 1818, 3.344-345); a se vedea mai jos strălucitele remarce ale lui François Bluche, *Le despotisme eclairé*, Paris, 1993 (1969), pp. 348-350. Ne apropiem de concept, fără ca acesta să fie sesizat în mod precis; cf. alte expresii şi noţiunea de "despotism just şi luminat" formulată de Diderot.

tiranică, "despotismul luminat" lasă să se întrevadă posibilitatea de a raţionaliza, într-un fel sau altul, puterea absolută, chiar dacă este percepută ca fiind despotică.

MONTESQUIEU (1689-1755) ŞI DESPOTISMUL

Istoric desăvîrşit al instituţiilor, Charles de Secondat, baron de Montesquieu, a lăsat ca moştenire secolului său sistemul juridico-politic cel mai fecund din cîte au existat. În capodopera sa, *Despre spiritul legilor* (1748), Montesquieu îşi propune să sesizeze raporturile constante care leagă legile de circumstanţele istorice, de "natura lucrurilor". Spiritul legilor este totalitatea raporturilor care caracterizează diferite popoare, modul lor de viaţă, gradul lor de libertate, religia lor, înclinaţiile lor etc. Într-un cuvînt, el este fiinţa istorică a oamenilor prin care fiecare societate dezvăluie "spiritul său general". Spiritul general constituie rezultatul diverselor elemente care guvernează oamenii: "Clima, religia, legile, maximele guvernării, exemplele faptelor trecute, obiceiurile, manierele" (XIX, 4)[1].

Libertatea naturală şi libertatea politică

Pentru a cunoaşte "spiritul general" al poporului său, legislatorul trebuie să urmeze raţiunea, deoarece "legea, în general, este raţiunea umană, în felul în care guvernează toate popoarele de pe pămînt; iar legile politice şi civile ale fiecărei naţiuni nu trebuie să fie decît cazuri particulare în care se aplică această raţiune umană" (I, 3). Aceasta din urmă nu este raţiunea universală, respectiv raţiunea abstractă, ca la jusnaturalişti, cum ar fi Pufendorf, ci o raţiune impregnată de realitatea istorică şi de spiritul general al fiecărui popor. În opinia lui Montesquieu, dreptul natural este înrădăcinat în istorie, la fel cum legile "trebuie să fie referitoare la *fizica* ţării" (I, 3). Este şi cazul noţiunii de

1. Montesquieu, *De l'esprit des lois. Œuvres complètes*, ed. Roger Caillois, Paris, 1952, t. 2; *Id.*, *De la politique*, Paris, 1998. Cf. Georges C. Vlachos, *La politique de Montesquieu: notion et méthode*, Paris, 1974; Bertrand Binoche, *Introduction à "De l'esprit des lois" de Montesquieu*, Paris, 1998; Jean Ehrard, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Geneva, 1998.

libertate, ale cărei semnificaţii sînt tot atît de numeroase ca şi opiniile vizînd guvernările, deoarece "fiecare a numit libertate guvernarea care era în conformitate cu obiceiurile sau cu înclinaţiile sale". Dar, "într-un stat, adică într-o societate unde există legi, libertatea nu poate consta decît în a putea face ceea ce trebuie să vrem, şi a nu fi constrînşi să facem ceea ce nu vrem. Trebuie să înţelegem bine ce este independenţa şi ce este libertatea. Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce permit legile" (XI, 2-3). Cu toate acestea, libertatea nu se află în mod necesar în democraţii sau în aristocraţii ori în alte forme de guvernare.

> Libertatea politică nu se află decît în guvernările moderate. Dar ea nu e de găsit mereu în statele moderate; ea nu este prezentă în acestea decît atunci cînd nu se face abuz de putere; totodată o experienţă eternă ne arată că orice om care are putere este înclinat să abuzeze de ea; el va stărui pînă va da de anumite limite. (XI, 4)

Dar atunci cînd depăşeşte aceste limite, puterea degenerează în tiranie şi despotism.

Tiranie şi despotism

Montesquieu vorbeşte puţin despre tiranie, căreia îi asociază semnificaţia dată de greci, respectiv "tendinţa de a răsturna puterea existentă, şi mai ales democraţia". În conformitate cu concepţia sa a climelor, tirania nu se adaptează popoarelor nerăbdătoare prin natura lor, cum ar fi poporul englez.

> Acest caracter, la o naţiune liberă, va fi foarte potrivit pentru a deconcerta proiectele de tiranie, care este întotdeauna lentă şi slabă la începuturile sale, la fel cum devine promptă şi vie la sfîrşit; care nu arată mai întîi decît o mînă pentru a veni în ajutor şi care asupreşte apoi cu o infinitate de braţe. (XIV, 13)

Tirania se insinuează într-o manieră disimulată atunci cînd este încă slabă, dar odată devenită puternică, ea îşi arată întreaga forţă opresivă. Montesquieu distinge două feluri de tiranie: "Una reală, care

constă în violenţa guvernării; şi una de opinie, care se face simţită atunci cînd cei care guvernează stabilesc anumite lucruri ce şochează felul de a gîndi al unei naţiuni" (XIX, 3).

Autorul nu are în vedere aici decît tirania *ex parte exercitii*, tirania "reală", care se manifestă prin violenţă. El adaugă un nou fel de tiranie, pe care o numeşte "de opinie", fără a aprofunda acest concept. În revanşă, Montesquieu se interesează de despotism care, chiar şi disimulat, reprezintă o ameninţare reală pentru "libertatea politică". El nu analizează doar despotismul orientalilor, manifest în ochii tuturor, dar şi despotismul ce se insinuează pe ascuns pînă şi în monarhii, aristocraţii şi republici sănătoase. Este despotismul spre care, în opinia unor contemporani, înclină monarhia Franţei, cea a lui Ludovic XIV şi Ludovic XV. Pentru Montesquieu este vorba de un fenomen nou, mai dificil de detectat decît tiraniile din trecut. Iată de ce alege un termen relativ nou în măsura în care este aplicat occidentalilor. Astfel, el introduce "despotismul" în dezbaterea oficială a politicienilor, juriştilor şi filozofilor.

Descrierea pe care i-o face Montesquieu aduce aminte de cea a lui Bodin la adresa "monarhiei senioriale". Să ne amintim că în secolul al XVI-lea traducătorii au preferat să tălmăcească termenul aristotelian *despotes* prin senior (*dominus*) şi *despotia* prin seniorie (*dominatus*). Dar Bodin face o distincţie netă între seniorie şi tiranie, în timp ce autorii secolului următor par s-o fi uitat[1]. Iată de ce distincţia este dificil de sesizat şi la Montesquieu. În tot cazul, termenul "despotism" este prizat pe la mijlocul secolului al XVIII-lea la criticii absolutismului lui Ludovic XIV, mai ales după revocarea Edictului de la Nantes. Autorul *Suspinelor Franţei sclave care aspiră la libertate*, datînd din 1689, îl întrebuinţează în cel de al Treilea Memoriu: "Tristele efecte ale Puterii arbitrare şi despotice a Înaltei Curţi a Franţei: această putere e la fel de despotică ca cea a Marelui Senior". Alţi autori gîndesc la fel, cum ar fi Pierre Bayle (1647-1706), Fenelon (1651-1715), abatele Saint-Pierre (1658-1743).

1. A se vedea Domenico Taranto, "L'eclissi del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide tra Cinque e Settecento in Francia", *Filosofia politica*, 10/3, 1996, pp. 357-390, referitor la secolul al XVII-lea, pp. 369-376. – Cf. A. Morkel, "Montesquieus Begriff der Despotie", *Zeitschrift für Politik*, 13, 1966, pp. 14-32; J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1994.

Natura şi principiul despotismului

Montesquieu studiază guvernarea despotică, plasînd-o în acelaşi rînd cu guvernarea republicană (democratică sau aristocratică) şi monarhică. El începe prin a stabili "această diferenţă între natura guvernării şi principiul său, natura fiind ceea ce o face să fie astfel, iar principiul ceea ce o face să se mişte. Una constituie structura sa particulară, alta pasiunile umane care o pun în mişcare" (III, 1).

A) Cînd avem de a face cu natura despotismului? "...Guvernarea republicană este acea guvernare unde poporul *in corpore*, sau doar o parte a poporului, are puterea suverană. Monarhia, unde guvernează unul singur, dar prin legi fixate şi stabilite; pe cînd în despotism, guvernează unul singur, fără legi şi reguli, antrenînd întreaga societate prin voinţa sa şi capriciile sale." (II, 1) Pe cînd în tripartiţia tradiţională a formelor de guvernare drepte şi a dublurilor lor corupte, tirania este forma degenerată a monarhiei, Montesquieu consideră, la rîndu-i, despotismul aidoma oricărei alte guvernări devenite arbitrare.

B) Principiul dinamic al democraţiei este "virtutea", "moderaţia bazată pe virtute" rezumă principiul aristocraţiei, pe cînd în monarhie "onoarea... ia locul virtuţii" (III, 3-6). Dar "e nevoie de frică într-o guvernare despotică". Anume prin frică, prin teroare, "puterea imensă a principelui" combate "pe toţi curajoşii" şi-i stinge "pînă la cel mai neînsemnat sentiment de ambiţie" pe cei care "ar fi în stare să facă revoluţii". "Nu se poate vorbi fără a tremura de frică despre aceste guvernări monstruoase", afirmă autorul, gîndindu-se la Persia (III, 9). Efectul fricii îşi lasă amprenta asupra felului de obedienţă care, în despotism, este imediată şi totală şi nu suportă nici "tratative", nici "avertismente"; "omul este o creatură care ascultă de o creatură care vrea". Între despotism şi monarhie "toată diferenţa constă în faptul că, în monarhie, principiile are anumite capacităţi intelectuale şi că miniştrii sînt mai abili şi mai pricepuţi în treburile guvernării decît în statele despotice". Aşadar, principele poate fi luminat într-o monarhie, nu şi în despotism. Frica şi obedienţa pasivă se reflectă şi în educaţie. În statele despotice, educaţia trebuie să fie "servilă... nimeni nefiind tiran fără a fi în acelaşi timp sclav. Obedienţa extremă presupune ignoranţă

în cel ce se supune, dar şi în cel ce porunceşte". "Educaţia este, în cazul dat, într-un anumit fel nulă" deoarece "trebuie să începi prin a făuri un supus rău, pentru a face din acesta un sclav bun" (IV, 3). Supusul unui stat despotic este sclav din mai multe puncte de vedere.

Despotim şi sclavie

Sclavia este "stabilirea unui drept care-l face pe un om atît de al altui om, încît acesta din urmă este stăpînul absolut al vieţii şi al bunurilor sale" (XV, 1). Această definiţie a omului sclav este apropiată de cea propusă de Montesquieu omului supus în regimurile despotice. Totuşi, este vorba de două feluri de sclavie: sclavia civilă şi sclavia politică. Primul este propriu ţărilor despotice, "unde lumea trăieşte deja în sclavie politică". Cel de al doilea se constată nu doar în aceste ţări, dar şi în statele moderate, în ciuda şi chiar contra "spiritului constituţional", acolo unde sclavii "nu servesc decît pentru a da cetăţenilor o putere şi un lux pe care nu trebuie să-l aibă niciodată". Autorul respinge complet argumentele juridice, tradiţionale şi recente, care ar cauţiona legalitatea sclaviei. Faptul că dreptul oamenilor legalizează reducerea la sclavie a prizonierilor, în loc de a-i omorî, că dreptul civil roman permite a-i face sclavi pe debitori sau că dreptul natural pretinde a ţine în sclavie copiii pe care un tată sclav nu-i poate hrăni, toate acestea sînt, în ochii lui Montesquieu, "raţiuni ale jurisconsulţilor" care "nu au nici un dram de bun-simţ"(XV, 2). Montesquieu constată că sclavia s-a putut instala în Asia unde "au existat întotdeauna mari imperii", în timp ce în Europa "împărţirea naturală formează state de o extindere mediocră". Date fiind diversele consideraţii climaterice şi geografice, el conchide că "în Asia domneşte un spirit de servitute, care nu a părăsit-o niciodată", în timp ce în anumite ţări, ca de exemplu din Europa, "guvernarea legilor", ce veghează la menţinerea statului, "a format un geniu al libertăţii" (XVII, 6). Dacă această demonstraţie ţine de filozofia climelor, nu putem să nu-i recunoaştem totuşi o coerenţă de gîndire indiscutabilă în orice argumentare privind despotismul şi libertatea.

Despotismul ca o (fatală?) degenerescenţă a oricărei guvernări

Această analiză îl face pe Montesquieu să considere despotismul drept un factor de degenerescenţă al tuturor formelor de guvernare ce se corup. De-acum înainte, distincţia dintre despotism şi tiranie este şi mai puţin perceptibilă.

Autorul analizează perversiunea democraţiei de care se face responsabilă corupţia spiritului de egalitate. Prin spirit de egalitate, Montesquieu înţelege facultatea de a asculta şi de a porunci egalilor săi: "În starea naturală, oamenii se nasc în egalitate; dar ei nu o vor respecta. Societatea îi face să piardă această egalitate, astfel încît ei nu vor deveni egali decît graţie legilor". Filozoful nu se referă, aşadar, la egalitarism, pe care-l numeşte "spiritul de egalitate extremă". Acesta se îndepărtează de "adevăratul spirit de egalitate", "la fel cum cerul este departe de pămînt". Distincţia dintre spiritul de egalitate şi egalitarism este fundamentală pentru a înţelege noţiunea de libertate. "Locul natural al virtuţii este alături de libertate: dar ea nu se află alături de libertatea extremă, la fel cum nu se află alături de servitute." (VIII, 3) Atunci cînd democraţia este împinsă pînă la ultimele consecinţe, în căutarea unei "egalităţi extreme" şi a unei "libertăţi extreme", ea degenerează în tiranie. În plus, cu cît poporul "va avea impresia că trage foloase din libertatea sa, cu atît se va apropia de momentul în care va trebui s-o piardă. El îşi formează mici tirani care au toate viciile unui singur tiran. În curînd ceea ce va rămîne din libertate va deveni ceva insuportabil; atunci se ridică un singur tiran, iar poporul pierde totul, inclusiv avantajele coruperii sale". În general,

> Democraţia are de evitat două excese: spiritul de inegalitate, care o conduce la aristocraţie sau la guvernarea unui singur om; şi spiritul de egalitate extremă, care o conduce la despotismul unui singur om, despotismul unui singur om sfîrşind prin a ieşi învingător. (VIII, 2)

În această perspectivă, diferenţa dintre tirania uzurpatorului şi "despotismul unui singur om" tinde să se şteargă. Montesquieu

vorbeşte totodată despre "despotismul tuturor" care echivalează cu anarhia.

Corupţia nu cruţă nici principiul aristocraţiei; aceasta se corupe din momentul în care guvernarea "devine arbitrară" şi "nu mai există virtute", nici "moderaţie". Atunci cînd familiile conducătoare nu mai respectă legile, republica se transformă într-un stat despotic "avînd mai mulţi despoţi" (VIII, 5). Totodată, despotismul se poate naşte din degenerescenţa aristocraţiei, care se transformă în oligarhie.

Cît despre monarhie, ea se corupe în diferite feluri; atunci cînd principele aboleşte prerogativele corpurilor intermediare sau privilegiile oraşelor pentru a cumula în mod arbitrar, în mîinile unei singure persoane, întreaga putere, subestimînd "dragostea popoarelor sale". Coruptă, puterea monarhului îşi schimbă natura; din moderată, ea devine despotică. Despotismul se întîmplă de îndată ce o guvernare moderată, fie că este republicană, monarhică sau chiar democratică, îşi schimbă natura, altfel spus, din momentul în care îşi alterează principiul, felul său de a acţiona.

Ce-ar fi de spus despre corupţia principiului guvernării despotice, esenţa însăşi a corupţiei? În opinia lui Montesquieu, "principiul guvernării despotice se corupe fără încetare, dat fiind că este corupt prin însăşi natura sa". "El nu se menţine decît atunci cînd anumite circumstanţe ce ţin de climă, religie, situaţia sau geniul poporului îl forţează să urmărească anumite ordine şi să suporte anumite reguli"; în alţi termeni, atunci cînd este împiedicat să-şi urmeze propria natură, coruptă şi corupătoare.

Meticulozitatea terminologiei

Apreciind rigoarea cu care autorul îşi alege termenii, trebuie să ţinem cont de ceea ce scrie el în *Avertisment*: "Am avut nişte idei noi; a trebuit să găsesc cuvinte noi sau să le confer celor vechi noi accepţii". În consecinţă, cititorul nu se va mira să găsească termeni cărora Montesquieu le conferă un sens politico-juridic mai pregnant: "dreptul politic", termen uzitat în Evul Mediu (*jus politicum*), dar mai puţin întrebuinţat ulterior, va reapărea (din ce în ce mai des pe parcursul secolelor) pentru a desemna legile ce reglementează "raporturile pe

care le au cei ce guvernează cu cei ce sînt guvernaţi", spre deosebire de "dreptul civil", care vizează "raporturile pe care toţi cetăţenii le au ei înde ei" (I, 3); termenii "constituţie" şi "constituţia statului" nu mai semnifică doar "formaţiunea", ci capătă un sens mai precis şi mai modern, deoarece desemnează legislaţia, constituţia legislativă. Totuşi, în acest efort de precizare, termenii *tiranie* şi *despotism* par adeseori (nu întotdeauna) a deveni interschimbabili. Distincţiile nete, operate de Aristotel, care mai erau respectate de Bodin şi chiar de Locke, par a se atenua. Astfel, e de înţeles că Montesquieu a putut scrie în "Meditaţiile" sale: "Monarhia degenerează în mod ordinar în despotismul unui singur om; aristocraţia, în despotismul mai multor oameni; democraţia, în despotismul Poporului"[1]; iar în *Despre spiritul legilor*, următoarea frază: "Fluviile curgătoare se amestecă în mare; monarhiile se vor pierde în despotism" (VIII, 17). Aşadar, despotismul ar fi o categorie generală care sfîrşeşte prin a strînge la un loc tirania, oligarhia şi ochlocraţia (guvernarea mulţimii). Astfel, pe de o parte, noţiunea de despotism se lărgeşte, se îmbogăţeşte cu noi caracteristici în raport cu caracteristicile tradiţionale, devine chiar mai autonomă ca formă de guvernare diferită de monarhie, dacă nu chiar opusă acesteia; pe de altă parte, aceste caracteristici distincte nu sînt suficiente pentru a-i conferi o identitate proprie. Montesquieu poate aşadar considera că adevăratul despotism este despotismul care face ravagii în Orient, fiind prezent în Persia, în Turcia, în China, adică în "acea parte a lumii unde despotismul este, ca să spunem aşa, naturalizat, cum ar fi Asia" (V, 14), şi afirma în acelaşi timp că în China, din motive de climă, "tirania cea mai crudă nu va înceta niciodată să se răspîndească" sau că "în ciuda tiraniei, China, graţie climei, va fi mereu populată şi va triumfa asupra tiraniei" (VIII, 21).

Respectînd întrebuinţarea acestui cuvînt — ce ar merita un studiu aparte — la un autor care se arată extrem de scrupulos în vocabularul său, trebuie să notăm că Montesquieu, maestru incontestabil al gîndirii politice şi juridice, lasă ca moştenire generaţiilor viitoare acest fel de ambiguitate, sursă sigură de neînţelegeri.

---

1. Montesquieu, "Pensées", nr. 1893, ed. Masson (Paris, 1950-1955), II, p. 566, citat de Derathé, 1963, p. 64.

VOLTAIRE (1694-1778) ŞI «DESPOTISMUL» BINEVOITOR

François Marie Arouet, zis "Voltaire", este, pentru unii, reprezentantul cel mai ilustru al culturii franceze din secolul Luminilor. În producţia sa literară atît de considerabilă şi de variată, reflecţiile sale referitoare la justiţie, libertate, politică, putere, tiranie sînt exprimate în maxime izolate. Autorul îşi expune gîndurile în piesele sale de teatru, cum ar fi *Brutus* (1729) şi *Moartea lui Cezar* (1735), precum şi în alte scrieri, adeseori prin fraze scurte şi pătrunzătoare, într-un stil magistral propriu lui.

Justiţie, lege, libertate

Voltaire admite că Dumnezeu ne-a dat "sentimentul a ceea ce e drept şi nedrept", dîndu-ne "un creier şi o inimă". Dar graţie raţiunii discernem binele de rău, noţiuni care "adeseori se învecinează". Oamenii nu trebuie să uite niciodată diferenţa dintre principii şi aplicarea lor în funcţie de circumstanţe: "Morala este una, ea vine de la Dumnezeu; dogmele sînt diferite, ele vin din partea noastră"[1]. Un fenomen asemănător se întîmplă à propos de legile pozitive, care variază în funcţie de timp şi spaţiu, dar ale căror principii sînt permanente, deoarece sînt inerente naturii umane. "Există o lege naturală, şi ea nu consistă nici în a face rău, nici în a se

1. Voltaire, *Pensées philosophique* (1764), "Du juste et de l'injuste", în *Œuvres de Voltaire*, 72 vol., ed. Adrien-Jean-Quintin Beuchot, Paris, Didot, 1834-1840, 30.503-506. — Cf. René Pomeau, *Politique de Voltaire*, Paris, 1963; Peter Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, New-Haven, 1959 (1988); Ira O. Wade, *The intellectual Development of Voltaire*, Princeton, 1969; Theodor Besterman, *Voltaire*, London and Harlow, 1969; Ronald S. Ridgway, *La propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire*, Geneva, 1961 (*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 15), pp. 71-89; André-Michel Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire (1718-1789)*, 3 vol., 1976 (*ibid.*, 145-147); *Voltaire en son temps*, dir. R. Pomeau, t. 1 (1694-1759), t. 2 (1759-1778-1791), o nouă ed. integrală, revizuită şi corectată, Paris, Oxford, Voltaire Foundation, 1995; R. Pomeau, *D'Arouet à Voltaire: 1694-1734*, Voltaire Foundation, 1985; Julie Bellows Arnold, *The theoretical dimensions Voltaire's political histories "The history of Charles XII" and "The history of Russia under Peter the Great"*, De Kalb (Illinois), 1992. A se vedea Maria Laura Lanzillo, "Tra Bruto e Cesare. Forme della tirannide in Voltaire", *Filosofia politica*, 10/3, 1996, pp. 439-454.

bucura"[1]; ea îi sugerează omului ceea ce este drept şi ceea ce nu este drept. Dar aplicarea în practică a justiţiei variază în timp şi spaţiu, după cum se poate vedea în pedepsirea delictelor. Astfel, vorbind despre "delictele locale", Voltaire scrie: "Parcurgeţi pămîntul în lung şi în lat; veţi vedea că furtul, omorul, adulterul, calomnia sînt privite ca delicte pe care societatea le condamnă şi le reprimă; dar ceea ce se aprobă în Anglia şi este condamnat în Italia trebuie oare să fie pedepsit în Italia ca unul din acele atentate la adresa omenirii întregi? iată ce numesc eu delict local"[2]. Acest soi de relativism este valabil şi în cazul legilor fundamentale. "Legile numite *legi fundamentale* nu sînt, asemeni tuturor celorlalte, decît nişte legi de convenţie, de uzanţă străveche, de prejudecăţi vechi care se schimbă în funcţie de vremi."[3] Există cu toate acestea o lege fundamentală care nu se schimbă şi este cea care porunceşte să fii liber. Voltaire defineşte libertatea în raport cu legile, în sensul în care a fi liber echivalează cu a respecta legile.

> A. — Elveţienii au ţinut în mod esenţial la Imperiu şi ţin astăzi în mod esenţial la libertate. Anume această libertate constituie legea fundamentală a tuturor naţiunilor: este singura lege împotriva căreia nimic nu poate fi prescris, deoarece este legea naturii...
> C. — Nu mai admitem nici o lege fundamentală?
> A. — Libertatea le conţine pe toate. Ca agricultorul să nu fie vexat de un tiran subaltern; să nu poată fi întemniţat un cetăţean fără a i se face numaidecît un proces în faţa judecătorilor naturali, care să decidă între el şi persecutorii săi[4] etc.

Voltaire închină un fel de cult libertăţii; el îi consacră o duzină de versuri în poemul său *Henriada*, de care este deosebit de mîndru. "Ceea ce s-a scris mai măreţ şi mai sublim despre libertate se află în cîntul şapte al *Henriadei* (v. 285-296)":

---

1. Voltaire, *L'A, B, C, où dialogues entre A, B, C: traduit de l'anglais de M. Huet* (1762), "Quatrième entretien: de la loi naturelle et de la curiosité", *Œuvres*, 45.45.
2. Voltaire, *Pensées philosophiques*, "Des délits locaux", *ibid.*, 28.310.
3. Voltaire, *L'A, B, C*, "Treizième entretien: des lois fondamentales", *ibid.*, 45.105.
4. *Ibid.*, p. 107.

Pe un altar de fier, o carte ciudată
Conţine viitorul istoriei hotărîte;
Mîna Celui de Sus marcînd dorinţele noastre,
Dar şi necazurile cele mai crude, plăcerile cele mai nevinovate.
Vedem libertatea, această sclavă atît de mîndră,
Făcută prizonieră a acestor locuri prin legături invizibile:
Sub un jug necunoscut, pe care nimic nu-l poate sfărîma,
Dumnezeu ştie s-o supună, fără a o tiraniza;
Legilor sale supreme este cu atît mai ataşată,
Cu cît lanţul său, în ochii ei, e ascuns pentru totdeauna;
Astfel încît atunci cînd se supune, ea acţionează din propria voinţă,
Şi adeseori se gîndeşte să dea legi destinelor.

"Îmi pare — continuă autorul — că nu poate fi prezentat printr-o imagine mai desăvîrşită acest acord inexplicabil al libertăţii oamenilor şi intuiţia lui Dumnezeu, şi că un atare fragment valorează mai mult decît 20 de volume de controverse asupra acestor materii ininteligibile."[1]

Trebuie să cădem de acord, împreună cu Voltaire, asupra frumuseţii imaginii libertăţii, prezentată drept o creatură divină, pe care singurul Dumnezeu o poate "supune fără a o tiraniza". Pe cît de tare Voltaire face elogiul libertăţii, pe atît deplînge acele regimuri care o înjosesc şi o depreciază: despotismul şi tirania.

Despotism şi tiranie

Autorul vorbeşte ici de tiranie, colo de despotism, mereu pe un ton indignat, adeseori declamator, fără a marca vreodată diferenţa dintre ele.

Se numeşte tiran suveranul care nu cunoaşte alte legi decît capriciile sale, care ia bunurile supuşilor săi şi care apoi îi

1. Voltaire, *Connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue fançaise* (1749), "Liberté", *ibid.*, 39.251.

> înrolează pentru a merge cu război să ia bunurile vecinilor. Nu mai există asemenea tirani în Europa[1].

La care parte a lumii se gîndeşte Voltaire? Exclude oare partea Europei Orientale dominată de otomani şi de alţi despoţi? Definiţia sa se vrea una generală, atunci cînd descrie un suveran care-şi tratează supuşii ca pe nişte sclavi. El caută să-şi precizeze gîndirea:

> Distingem tirania unui singur om şi tirania mai multor persoane. Această tiranie a mai multor persoane ar fi cea a unui corp care invadează drepturile altor corpuri şi care-şi exercită despotismul în favoarea legilor corupte de el. Nu există o asemenea specie de tirani în Europa. (*ibid.*)

Un corp, cum ar fi membrii unui parlament sau o parte a nobilimii ori a clerului, poate exercita o tiranie la fel de nefastă ca cea a unui singur principe. Voltaire operează cu noţiuni generale şi nu dă exemple. Se pare că el nu distinge cu adevărat tirania de despotism, deoarece crede că tirania unui singur om este mai puţin rea decît tirania mai multor persoane. Apoi el precizează că "un despot are întotdeauna anumite momente bune; o adunare de despoţi, niciodată. Dacă un tiran nu face o injustiţie, eu pot să-l dezarmez prin amanta sa, prin confesorul său sau prin pajul său; dar o adunare de tirani gravi este inaccesibilă tuturor seducţiilor" (*ibid.*). Tiranul şi despotul alternează în mod indiferent în gîndirea sa, chiar dacă sîntem tentaţi să credem că, pentru autor, tiranul este mai rău decît despotul. Voltaire recunoaşte că "tiranii au mereu anumite umbre de virtuţi; ei susţin legile înainte de a le suprima"[2]. Nu-i mai puţin adevărat că este licit a-i combate şi chiar a-i ucide pe uzurpatori care "sînt întotdeauna nişte tirani"[3], fără a se expune vreunei pedepse. La fel cum "orice om este soldat împotriva tiraniei"[4], "nu este cîtuşi de puţin un lucru vinovat să loveşti în tirani"[5].

---

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, "Tyrannie", *ibid.*, 32.408-409.
2. Voltaire, *Rome sauvée*, actul 1, scena 5, *ibid.*, 6.316; Cicero vorbeşte cu Catilina.
3. Voltaire, *Irène*, actul 1, scena 4, *ibid.*, 9.483; Alexis îi vorbeşte lui Irène.
4. Voltaire, *Sophonisbe*, actul 3, scena 2, *ibid.*, 9.159; Massinisse se adresează lui Alamar.
5. Voltaire, Variante ale *Irène*, *ibid.*, 9.531; Alexis îi vorbeşte lui Irène.

De remarcat că este vorba de reflecţii izolate, pe care autorul le pune în gura personajelor sale; ar însemna să forţăm textul dacă ne-am propune să deducem o "teorie" a tiranicidului. Asemenea opinii erau curente în acea epocă, făcînd parte dintr-o moştenire comună a cunoscătorilor literaturii clasice, în special din epoca Romei republicane.

Puterea absolută şi despotismul

Sa urmărim totuşi o reflecţie mai dezvoltată în care Voltaire defineşte despotismul în raport cu absolutismul. Autorul răspunde unor critici răuvoitoare vizînd *Secolul lui Ludovic XIV*. Regele-Soare a domnit ca un monarh absolut, dar oare face să deduci de aici că el a fost un despot? Insolenţei unui critic (Laurent Angliviel de La Beaumelle, 1726-1773) care îndrăzneşte "a-l ultragia pe Ludovic XV şi Ludovic XIV", Voltaire replică în calitate de teoretician şi îşi dezvăluie, fără ironie, adevărata sa gîndire. Mai întîi, este fals să confunzi puterea absolută cu despotismul. "Un rege absolut, atunci cînd nu este un monstru, nu poate dori decît grandoarea şi prosperitatea statului său, deoarece aceasta este propria grandoare şi prosperitate, şi fiindcă orice cap de familie vrea binele casei sale. El se poate înşela în alegerea mijloacelor, dar nu stă în natura lui să vrea rău regatului său." Oricît de absolut ar fi fost, Ludovic XIV rămîne un rege bun. Dar Voltaire îşi propune să meargă mai departe şi abordează, în cele din urmă, problema ambiguităţii termenului *despotism*.

> Am de făcut o observaţie necesară asupra cuvîntului *despotic* de care m-am servit în cîteva rînduri. Nu ştiu de ce acest termen care, la origine, nu era decît expresia puterii foarte slabe şi foarte limitate a unui vasal din Constantinopol, semnifică astăzi o putere absolută şi chiar tiranică[1].

Voltaire se gîndeşte la vechiul titlu pe care-l purtau mai mulţi principi greci, cum ar fi cei ai Serbiei şi ai Valahiei[2], sub domnia otomană.

1. Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753), partea 1, *ibid.*, 20.518.

2. Cf. art. "despote" din *Dictionnaire* al lui Furetière şi *Dictionnaire de Trévoux* din epocă, precum şi în cel al lui Littré, *s.v.* la § 2.

În cazul dat, în particular, el se gîndeşte la realitatea juridică şi civilă a Turciei şi a Persiei, pentru a denunţa o prejudecată şi a demasca o credinţă eronată, foarte răspîndite în Occident. "Lumea şi-a imaginat, pe baza unor false relatări despre Turcia şi Persia, că singura voinţă a unui vizir ţine loc de lege, şi că nici un cetăţean nu posedă nimic în proprietate în aceste ţări vaste... S-au confundat apoi abuzurile acestor imperii cu legile acestor imperii... S-a îndrăznit să se pretindă că acelaşi despotism ar domni în vastul imperiu al Chinei, ţară unde regii, şi chiar cuceritorii, sînt supuşi celor mai vechi legi din cîte există pe pămînt. Iată cum lumea şi-a format o fantomă hidoasă pentru a o combate; şi făcînd o satiră a acestei guvernări despotice care nu este decît dreptul unor hoţi de drumul mare, a extins-o asupra monarhiei care reprezintă dreptul capilor de familie."[1] Faptul că Voltaire face aluzie la Montesquieu ca la unul dintre responsabilii acestor "relatări false", este confirmat de el însuşi[2]. În schimb, autorul nu ne spune de unde îi vine această certitudine că "relatările" ar fi false. Dar noi ştim că Voltaire era la curent cu cele mai recente cercetări vizînd despotismul oriental şi cu dezbaterile pe care le-au declanşat.

Reevaluarea despotismului oriental şi a monarhiei occidentale

În anii '750, un număr neînsemnat de autori încep a pune sub semnul întrebării opiniile care circulă în Occident asupra despotismului. Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) se apleacă asupra problemei în lucrarea *Cercetări asupra originilor despotismului oriental*, redactată în 1755 şi publicată după moartea sa şi fără numele autorului, în 1761[3]. Teza sa este că la toate popoarele de pe pămînt, din Orient ca şi din

1. Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, *Œuvres*, 20.520.

2. Voltaire, *Pensée sur le gouvernement* (1752), 22, *ibid.*, 39.431, care face trimitere la *De l'esprit des lois*, V, 14 şi VIII, 21. Voltaire contestă însăşi existenţa despotismului aşa cum îl descrie Montesquieu, atunci cînd scrie: "Este absolut fals că o asemenea guvernare există, şi-mi pare cu totul fals că ar putea exista".

3. *Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Ouvrage posthume de Mr. B. I. D. P. E. C.*, f.l. [Geneva], 1761. Sub aceste iniţiale, contemporanii desluşesc fără dificultate "Monsieur Boulanger, Ingénieur des Ponts et Chaussées". A se vedea John Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Geneva, 1955.

Occident, la evrei ca şi la mexicani, sursele despotismului se ascund în teocraţie şi că practicile teocratice "se păstrează" la "despoţii civili" şi la "despoţii ecleziastici" inclusiv în timpurile moderne: "Despotismul este o idolatrie, pe cît de absurdă, pe atît de criminală" (p. 352), şi una şi alta avînd "frica şi teroarea ca principiu şi temelie" (p. 365). Autorul priveşte despotismul oriental cu bunăvoinţă: "Locuitorii vechi şi moderni ai continentului asiatic, care ne-au făcut să vedem de atîtea ori spectacolul marilor revoluţii în persoana despoţilor, sînt totuşi, şi au fost dintotdeauna, prin caracterul şi clima lor, popoare liniştite şi paşnice" (pp. 376-377). Şi dacă există "o ţară pe lume în care despotismul pare a se arăta încă sub anumite trăsături favorabile în stare să diminueze oroarea pe care ar trebui s-o simţim la adresa lui, aceasta este, fără îndoială, China" (p. 378).

Autorul chiar cade de acord cu toţi cei care susţin "că cercetînd vechile legi ale Chinei, se pare că însuşi Dumnezeu ar fi fost Legislator" (p. 390). În Europa modernă, despotismul a luat sfîrşit cedînd locul celor două forme de guvernare, "republicană şi monarhică". Care-i cea mai bună? Pentru a răspunde, autorul revine la istoria veche a cetăţilor greceşti şi la Roma republicană. Europa este prima care, "obosită de guvernarea tiranică" a regilor, a stabilit "pretutindeni guvernarea republicană ca fiind cea mai capabilă de a face oamenii liberi şi fericiţi"; de atunci încoace, se crede că "se poate reda naţiunii umane onoarea şi libertatea care i-au fost răpite". Dar republicile au fost obiectul unor "fermentări perpetue", deoarece pentru a le edifica oamenii au vrut să imite "starea locuitorilor Cerului", începînd de la egalitate: "Dat fiind că lumea îşi imaginează, cum am mai spus-o, că această egalitate este esenţa libertăţii, toţi membrii unei Republici se vor egali, ei devin cu toţii Regi, ei sînt cu toţii Legislatori". Boulanger atribuie defectele interne ale republicilor acestei concepţii utopice a celor care le-au organizat.

> Pentru a menţine aceste himere glorioase, nu există stat republican care să nu recurgă la mijloace în forţă, violenţe şi supranaturale: împărţirea pămînturilor, abolirea datoriilor, comunitatea bunurilor, numărul şi valoarea vocilor legislative, o mulţime de legi referitoare la lux, la frugalitate, la comerţ etc. îi preocupă şi-i divizează fără încetare... fiecare spunîndu-şi că este egal, nu există nici o egalitate. (pp. 410-411)

Dacă parcurgem istoria, constatăm că edificatorii republicilor nu au ştiut să se debaraseze de teocraţie, nici de despotism. În căutarea unor "ţinuturi imaginare", "sistemul republican caută totodată un ţinut fabulos; el fuge de despotism, şi pretutindeni Despotismul iese învingător... Adeseori a trebuit ca Roma, pentru a supravieţui, să uite că era o republică şi să se supună *Decem-virs*-ilor, *Dictatorilor* şi *Cenzorilor* Suverani" (p. 412). Critica sistemului republican îl determină pe autor să exalte guvernarea monarhică, "singura care a găsit adevăratele mijloace de a-i face pe oameni să se bucure de toate bunurile posibile, de toate libertăţile posibile... asemeni altor guvernări antice, ea nu se află în căutarea himericului de care se poate uza în mod constant şi chiar abuza fără încetare. Guvernarea monarhică trebuie privită ca o capodoperă a gîndirii umane" (p. 421). Afirmaţiile sale echivalau cu proslăvirea domniei lui Ludovic XV, care domnie nu putea decît să-i fericească pe cetăţeni ca Boulanger (p. 426)[1].

Cercetările cu privire la esenţa despotismului oriental efectuate de Abraham-Hyacinte Anquetil-Duperron (1731-1805) în timpul şederii sale în India, între 1755 şi 1761, nu sînt mai puţin interesante. Observaţiile sale, atacurile polemice sînt consemnate în cartea pe care o va publica mult mai tîrziu, în 1778, sub titlul elocvent de *Legislaţia orientală, lucrare în care arătînd care sînt principiile fundamentale de guvernare în Turcia, în Persia şi în Industan se demonstrează, I. Că maniera în care a fost reprezentat pînă acum despotismul, ce trece drept absolut în aceste trei state, nu poate decît să dea o idee absolut falsă. II. Că în Turcia, în Persia & în Industan există un Cod de Legi scrise, obligatorii pentru principe şi pentru supuşi. III. Că în aceste trei state particularii au proprietăţi în bunuri mobile & imobile, de care se bucură nestînjenit* (Amsterdam, Marc-Michel Rey). Anquetil-Duperron îi biciuieşte pe autori ca Alexander Dow[2], John Darlymple[3], apărători ai

1. A se vedea Franco Venturi, "Postille inedite di Voltaire ad alcune opere de Nicolas-Antoine Boulanger e del barone d'Holbach", *Studi francesi*, 4, 1958/2, p. 231-240.

2. Autor al unei *Histoire de l'Indoustan*; lucrarea sa "Dissertation concerning the Origin and Nature of Despotism in Hindostan" este reprodusă în cartea lui Anquetil-Duperron, pp. 212-232.

3. Autor al unui *Essay toward a General History of Feudal Property in Great Britain*, London, 1757.

colonialismului englez, şi-i critică în mai multe rînduri pe Henri de Boulainvilliers[1], Boulanger, Guerin Du Rocher[2], François Bernier, Carsten Niebhur, Jean de Thévenot şi mulţi alţii. Ţinta sa preferată este Montesquieu, pe care-l numeşte "M. de M.". Ei îi reproşează trei erori grave: "1. Despotismul, aşa cum îl prezintă acest savant, este o guvernare care nu există nicăieri. 2. Nu există în natură asemenea despotism, chiar presupus, aşa cum îl zugrăveşte M. de M., care ar avea urmări atît de funeste cum s-ar pretinde... 3. Despotismul, pînă şi în statele în care pare să fie absolut, nu dă naştere unor efecte ce-i sînt atribuite de către M. de M." (p. 4). Corecţiile pe care vrea să le aducă Anquetil-Duperron numeroaselor erori răspîndite despre despotismul oriental merg prea departe din punctul de vedere al politicii coloniale, vizînd ţări ca Franţa şi, în special, Anglia. Descrierea despotismului oriental ca un regim în care nu există legi definite, nici dreptul la proprietatea privată, a servit atît pentru a combate, cît şi pentru a reforma şi chiar a susţine monarhii absoluţi ai Europei. Ideea pe care a vrut s-o dea despre despotismul oriental a servit puterilor cuceritoare occidentale şi ca pretext pentru a asupri popoarele din Asia şi pentru a pune mîna pe pămînturile lor, cum au procedat englezii în Bengal. Aceşti cuceritori acţionează conform silogismului: "Despotismul constituie guvernarea acestor ţinuturi; suveranul îşi zice proprietar al tuturor bunurilor supuşilor săi. Să devenim acest suveran, şi iată-ne stăpîni ai tuturor pămînturilor din Industan" (p. 178)[3].

Prin studiul său, autorul a vrut să ofere "un tablou în stare să perfecţioneze cunoaşterea umană, şi mai ales să asigure drepturile imprescriptibile ale umanităţii" (p. 181). În realitate, arătînd că regatele orientale au legi şi asigură, între altele, dreptul la proprietatea privată,

1. *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, La Haye, 1727; cf. Olivier Tholozan, *Henri de Boulainvilliers. L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire*, Aix-en-Provence, 1999.

2. *Histoire véritable des tems fabuleux, ouvrage qui en développant le vrai que les histoires fabuleuses ont travesti où altéré, sert à eclaircir les antiquités des peuples & surtout à venger l'histoire sainte*, Paris, 1776.

3. A se vedea F. Venturi, "Despotismo orientale", *Rivista storica italiana*, 72, 1960, pp. 117-126 ("Oriental Despotism", *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, pp. 133-142).

autorul a vrut să demonstreze că nu pot fi numite despotice în sensul adevărat al termenului, şi nici în care se întrebuinţează, de obicei, în epocă. Noţiunea de despotism trebuie, aşadar, supusă unei revizuiri radicale, ca şi cunoştinţele la zi asupra despotismului oriental.

"Despotismul" lui Ludovic XIV după Voltaire

Dacă Voltaire nu a putut vedea textul lui Anquetil-Duperron, el cunoaşte lucrarea lui Boulanger şi este bine informat despre noul curent istoriografic asupra despotismului, în formare spre mijlocul secolului. Cercetînd notele marginale cu care Voltaire îşi "garniseşte" propriul exemplar al lucrării lui Boulanger *Cercetări asupra despotismului oriental*, remarcăm că filozoful este în acelaşi timp foarte interesat de subiect şi foarte ironic, ba chiar caustic, faţă de impreciziile şi opiniile curioase ale lui Boulanger, al cărui opus nu este decît "o harababură obscură, nesfîrşită, plină de erori şi de solecisme"[1]. Şi totuşi, dincolo de *Cercetări...*, scrierile lui Boulanger, cum ar fi *Creştinismul dezvăluit* (1761; în realitate aparţinînd baronului Holbach), *Antichitatea dezvăluită* (1766), sînt în centrul atenţiei "filozofilor" parizieni şi suscită în mod general admiraţia lui Diderot, Damilaville, d'Alembert, Helvétius şi alţii.

Cunoscînd fundalul acestei dezbateri intelectuale, care merge mînă în mînă cu dezbaterile fiziocraţilor cu privire la "despotismul legal", înţelegem mai bine poziţia teoretică a lui Voltaire ce se exprimă asupra unui subiect atît de delicat. Declaraţiile sale referitoare la ignoranţa manifestată de contemporanii săi, cu Montesquieu în frunte, à propos de despotism, apar mai puţin improvizate sau extravagante. Pentru autorul *Secolului lui Ludovic XIV* este important a arăta că în încercarea lor (a lucrărilor citate mai sus - n.trad.) de a descrie un despotism oriental mai mult sau mai puţin imaginar s-a ajuns la o discreditare a guvernării monarhice absolute, la fel de puţin cunoscută.

1. F. Venturi, "Postille inedite di Voltaire", *op. cit.*, p. 233. Cf. George R. Havens and Norman L. Torrey, "The private Library of Voltaire at Leningrad", în *Publications of the Modern Language Association of America*, 43/4, 1928, p. 900 ş.u.

> N-aş vrea să intru într-un detaliu ce m-ar duce prea departe; dar trebuie să spun că înţeleg prin despotismul lui Ludovic XIV uzanţa mereu fermă şi uneori la scară mare de puterea sa legitimă[1].

Concluzia pe care o putem extrage din această explicaţie e dublă. Pe de o parte, imaginea care a fost făurită despre despotismul oriental este "o fantomă hidoasă" şi falsă: acest despotism nu este în realitate atît de abominabil cum se crede, deoarece reprezintă, în tot cazul, o formă de guvernare legitimă. Pe de altă parte, puterea absolută a lui Ludovic XIV nu era un despotism, chiar dacă Voltaire a putut uneori să-l califice astfel. Autorul îşi aduce omagiul marelui rege şi monarhiei, care nu este în fond atît de rea precum se crede.

> Eu mă îndoiesc că cineva îmi poate arăta o monarhie pe pămînt în care legile, justiţia distributivă, drepturile umanităţii au fost mai puţin călcate în picioare şi în care s-a făcut mai mult pentru binele public, decît în aceşti 55 de ani în care a domnit Ludovic XIV. (*ibid.*)

Aceste afirmaţii, care sînt rezultatul unei demonstraţii din partea autorului, ne permit să nuanţăm teza — dominantă în zilele noastre, după cîte se pare — care face din Voltaire un detractor al monarhiei şi un "republican" convins, chiar dacă disimulat. De fapt, în *Moartea lui Cezar*, Voltaire pune în gura "republicanului" Brutus: "Ce bine e să piei în condiţii atît de măreţe!/ De a vedea curgîndu-ţi sîngele în sîngele tiranilor!" Cassius supralicitează: "Dacă ei sînt tirani, Brutus, ei sînt duşmanii noştri./ Un adevărat republican nu are drept tată şi fiu/ Decît virtutea, zeii, legile şi ţara sa"[2]. Cu toate acestea, în *Brutus*, "regalistul" Arons are anumite îndoieli referitoare la temeinicia republicanilor atunci cînd se întreabă: "Există aşadar, între noi, ceva mai despotic/ Decît spiritul unui stat care trece la republică?/ Legile voastre sînt tiranii

1. Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, *Œuvres*, 20.520.

2. Voltaire, *La mort de César*, actul 2, scena 4, *ibid.*, 4.108-109; dialog între Cassius şi Brutus.

voştri; rigoarea lor barbară/ Devine surdă la merit, la rang, la favoare:/ Senatul vă oprimă, iar poporul vă laudă"[1]. Athamare gîndeşte la fel atunci cînd i se adresează lui Indatire: "Mergi, onoarea de a servi un stăpîn generos/ Care pune preţ pe faptele de război/ valorează mai mult decît a te tîrî în republică,/ Ingrată în toate timpurile şi adeseori tiranică..."[2]. Iar Massinisse exclamă: "Roma urăşte toţi regii şi-i crede tiranici;/ Ah, cei mai mari tirani sînt republicile; Roma e cea mai crudă dintre ele"[3].

O dată în plus, ne aflăm în faţa unor fraze disparate şi a unor opinii fragmentare, care nu pot constitui un corpus de afirmaţii în stare a defini o teorie. Ele servesc totuşi a da naştere unei îndoieli care-l obligă pe cercetător să-şi împingă mai departe ancheta asupra "adevăratei" gîndiri a autorului. Adresîndu-i-se lui Frederic II, Voltaire se complace în a se defini drept "un autor în egală măsură duşman al tiraniei şi al rebeliunii"[4]. În studiul său asupra "tragediei politice" laVoltaire, Ronald S. Ridgway remarcă faptul că "simpatiile noastre nu sînt de fiecare dată de partea lui Brutus. Punctul de vedere opus este prezentat cu multă putere de convingere şi adeseori în forţă de către Messala, Tullie şi Arons"[5]. Se poate vorbi de fluctuaţii în opiniile lui Voltaire? În mod cert, autorul a trecut drept antimonarhist în ochii unor contemporani ai săi, în timp ce alţi cenzori l-au crezut, în funcţie de contextul istoric, antirepublican. Soarta *Brutus*-ului său pare a ilustra această fluctuaţie: admirat la începutul Revoluţiei, astfel încît Convenţia ordonă ca piesa să fie reprezentată la Paris de trei ori pe săptămînă, ea este considerată "contrarevoluţionară" şi interzisă începînd cu 1793[6]. Coerenţa lui Voltaire trebuie căutată în altă parte, în valorile ce se află în centrul preocupărilor sale, valori cum ar fi libertatea şi echitatea.

1. Voltaire, *Brutus*, actul 2, scena 2, *ibid.*, 2.384; Arons se adresează lui Titus.
2. Voltaire, *Les Scythes*, actul 4, scena 2, *ibid.*, 8.244.
3. Voltaire, *Sophonisbe*, actul 3, scena 2, *ibid.*, 9.158; Massinisse către Alamar.
4. Voltaire către principele regal al Prusiei, Cirey, 15 aprilie 1739, *Correspondance de Voltaire*, t. 2, ed. Th. Besterman, Paris, 1965, p. 155.
5. Ridgway, *op. cit.*, p. 78.
6. *Ibid.*, p. 81.

Monarhie sau republică?

Voltaire ne-a învăţat că "libertatea consistă în a nu depinde decît de legi" şi că "toţi oamenii se nasc egali"[1]. Dar nu este vorba de o concepţie frizînd egalitarismul. Voltaire are o viziune deziluzionată asupra realităţii sociale. "Această egalitate nu este aneantizarea subordonării: sîntem cu toţii oameni, nu şi membri egali ai societăţii... Oamenii sînt aşadar egali în ceea ce este esenţial, chiar dacă joacă pe scenă roluri diferite." El încearcă, aşadar, să răspundă la întrebarea, adeseori pusă: "Ce guvernare este preferabilă?" Răspunsurile sînt la fel de variabile ca şi condiţiile persoanelor care ar vrea să-şi vadă privilegiile salvgardate de către aceste guvernări. În consecinţă, "cea mai bună guvernare pare a fi guvernarea în care toate condiţiile sînt protejate în egală măsură de legi". Anume în aceste pagini putem sesiza coerenţa unei gîndiri ce deplînge tirania şi admiră libertatea atunci cînd aceasta se realizează în legislaţia unei administrări echitabile a treburilor publice: "Cea mai bună guvernare nu este nici republicană, nici monarhică, ci guvernarea care este cel mai bine administrată"[2].

Diderot (1713-1784): respingerea «despotismului echitabil şi luminat»

Unul dintre cele mai luminoase spirite ale secolului său, Denis Diderot, asemeni lui Voltaire, nu a lăsat ca moştenire posterităţii un expozeu sistematic al gîndirii sale politice. Pentru a o cunoaşte, trebuie să ne raportăm la scrierile succinte pe care le-a redactat în special pentru *Enciclopedie*, opera vieţii sale. În opinia lui Paul Verniere[3], două articole

1. Voltaire, *Pensée sur le gouvernement*, 7 şi 10, *Œuvres*, 39.425 şi 427; cf. J.-F. Spitz, *L'amour de légalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France, 1770-1830*, Paris, 2000.

2. *Voltaire's Notebooks*, ed. Th. Besterman, Geneva, 1952, 2.465, citat de Ridgway, p. 88.

3. Vernière ed. lui Diderot, *Œuvres politiques*, Paris 1963. — Cf. Henri Sée, "Les idées politiques de Diderot", *Revue historique*, 65, 1897/3. pp. 46-60; *Id.*, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1920; Jean Œstreicher, *La pensée politique et économique de Diderot*, Vincennes, 1936; Charles Lipton,"The Social Thought of Diderot", *Science and*

"recunoscute" de Diderot, "Autoritatea publică" (1751) şi "Dreptul natural" (1755), figurează în *Enciclopedie*, precum şi articole "probabile", cum ar fi "Puterea", "Stăpînirea", "Reprezentanţi" şi "Suverani" (publicate în 1765). Cît despre tiranie şi despotism, ideile sale sînt cele ale secolului său, secol în care deosebirea dintre acestea două pare a se estompa din ce în ce mai mult. "Tirania nu este altceva decît exercitarea Despotismului", afirmă Diderot[1]. Nu aflăm mai mult nici din "Scrisoarea Dlui Denis Diderot asupra *Examen de l'Essai sur les préjugés*", pe care un editor a vrut s-o intituleze generos *Pagini contra unui tiran*[2], adică împotriva regelui Prusiei, în care autorul vorbeşte foarte puţin despre tiranie. Tirania şi despotismul sînt două idei gemene asupra cărora Diderot revine pe durata întregii sale activităţi intelectuale, fie pentru a le blama, fie pentru a pune şi mai bine în lumină valorile a căror negaţie o constituie acestea: libertatea şi demnitatea umană într-o guvernare civilă.

Interpretarea sa a *Epistolei către Romani*

Diderot cunoştea în profunzime istoria juridică a ţării sale şi istoria războaielor religioase din secolul al XVI-lea. În *Convorbiri*-le sale *cu Ecaterina* (1773), a căror primă parte constituie un rezumat al istoriei instituţionale a Franţei începînd de la originile sale, el atrage atenţia asupra "dreptului de înregistrare" de care se bucură Parlamentul ce

---

Society, 8, 1944, pp. 126-142; Hédia Ouertani-Khadar, *Diderot et l'actualité politique (1746-1784)*, Tunis, 1992; David Marlin Shapard, *Denis Diderot: From Moral Philosophy to Political Reform*, Berkeley (Cal.), 1993; Domenico Grimaldi, *Diderot, politico e moralista dell'*Encyclopédie, L'Aquila, 1997.

1. Articolul "Souverains", *Œuvres politiques*, p. 56. — Cf. S. Goyard-Fabre, "L'imposture du despotisme qu'on dit éclairé", *La tyrannie. Actes du Colloque*, Caen, 1985, pp. 149-172; *Id.*, "Montesquieu et Diderot combattants de la liberté", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 56/2, 1986, pp. 29-39; Josiane Boulad Ayoub, "«Contre nous de la tyrannie...» une analyse des enjeaux idéologiques de l'article «Tyran» dans l'*Encyclopédie*", *ibid.*, pp. 143-152.

2. Diderot, *Pages inédites contre un tyran*, ed. Venturi (care a descoperit manuscrisul unic), Paris, 1937. Cf. M. D. M. [Cesar Chesneau Dumarsais, 1676-1756; dar în realitate baronul Holbach], *Essai sur les préjugés ou de l'influence des opinions sur les mœurs et le bonheur des hommes*, Amsterdam, Rey, 1770; Frédéric II, *Examen sur l'Esaai sur les préjugés*, Londra, Nourse, 1770.

controlează în felul acesta activitatea legislativă a suveranului; consilierii îi prezintă regelui anumite "avertismente", atunci cînd refuză să ratifice o lege contrară intereselor naţiuniii sau în dezacord cu legile fundamentale. "Această formalitate de înregistrare, această lege atît de măreaţă, atît de frumoasă, atît de sfîntă... devine o condiţie fără de care nici o voinţă a regelui nu poate fi executată. Regele, de exemplu, a mărit inutil un impozit pentru supuşii săi; cel care va îndrăzni să-l pretindă şi să-l perceapă, înainde de înregistrare, va fi tratat ca un delapidator, decretat, arestat şi, probabil, supus pedepsei capitale." Existenţa unui atare "corp al cetăţenilor care aprobă şi dezaprobă voinţa suveranului" nu poate decît să contribuie la binele statului, la interesele legitime ale supuşilor şi chiar ale persoanei suveranului. Diderot laudă meritele Parlamentului, acest corp intermediar care, într-o monarhie moderată, echilibrează puterea regelui. Autorul nu poate decît să deplîngă decadenţa autorităţii corpului de magistraţi, mai ales atunci cînd membrii săi sînt "cetăţeni buni, oneşti şi bravi, patrioţi zeloşi, oameni drepţi şi luminaţi"[1]. Este felul său de a critica rolul mediocru pe care-l joacă parlamentele din epoca sa (în jurul lui 1771), ce "s-au lăsat exterminate... ca nişte turme de berbeci" (p. 238).

Cunoaşterea istorică a lui Diderot este subiacentă la remarcele punctate în articolul "Autoritatea politică". Negînd orice legitimitate autorităţii ce se impune prin forţă şi prin violenţă, autorul subliniază importanţa consimţămîntului popular, care poate "schimba natura" autorităţii stabilite prin violenţa uzurpatorului, astfel încît "tiranul" să devină "principe". Diderot este adeptul ideii unui contract între guvernanţi şi guvernaţi, a unui "contract de supunere", despre care vorbeşte adeseori, precum şi al ideii de "voinţă generală" care, în opinia lui, "este întotdeauna bună" (p. 33, art. "Dreptul natural" din 1755, mai mult decît cu cinci ani înainte de apariţia *Contractului social*). Toate noţiunile sale se bazează pe ideea forte a consimţămîntului social. Acest consimţămînt în vederea binelui comun, pentru care oamenii "stabilesc între ei o ordine de subordonare", trebuie să fie dat întotdeaună "de către raţiune şi cu măsură". Oricare ar fi, autoritatea legitimă este "îngrădită de legi ale naturii şi ale statului".

1. Diderot, *Entretiens*, în *Œuvres politiques*, pp. 234-235.

La acest capitol, Diderot citează, se pare din memorie, faimosul capitol 13 al *Epistolei către Romani*, căreia îi dă o interpretare personală, interpretare stîrnind numeroase discuţii în rîndurile criticilor din epoca sa, dar şi în rîndurile viitorilor comentatori. Şi unii şi alţii cad de acord afirmînd că Diderot s-a inspirat în interpretarea sa din *Tratatul despre puterea regilor Marii Britanii* (trad. franceză, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1714), lucru pe care Diderot ulterior l-a negat[1]. Sîntem tentaţi să-l credem pe autor, propunînd o altă explicaţie. Diderot nu avea nevoie să recurgă la surse contemporane, deoarece întregul articol este construit pe cunoaşterea istoriei Franţei din perioada războaielor religoase şi pe rezultatele teoretice la care au ajuns monarcomacii. Să nu uităm că în calitatea sa de bun elev al iezuiţilor — ca şi Voltaire, altminteri —, Diderot trebuie să fi fost la curent cu acest gen de literatură. Adnotarea pe care o face pe marginea citatului din sf. Pavel, "ca supunerea voastră să fie raţională, *sit rationabile obsequium vestrum*", se înscrie în tradiţia interpretativă care se-ntinde de la Melanchthon la Brutus, trecînd prin Vermigli şi Bèze, conform cărora autoritatea despre care vorbeşte Apostolul este implicită şi trebuie întotdeauna să fie bună şi echitabilă. Dacă ea nu este astfel, cum ar fi în cazul autorităţii unui tiran, preceptul paulian îşi pierde raţiunea de a fi; el încetează de a mai fi rezonabil. Chiar dacă Diderot nu se referă în mod explicit la aceşti autori, anume lor le datorează principiile pe care le formulează: "nu statul aparţine principelui, dimpotrivă, principele aparţine statului"; "principele nu poate aşadar să dispună de puterea sa şi de supuşii săi fără consimţămîntul naţiunii şi independent de alegerea stipulată în contractul de supunere"; "într-un cuvînt, coroana, guvernarea, autoritatea publică constituie bunuri al căror proprietar este corpul naţiunii, astfel încît principii sînt nişte uzufructuare, nişte miniştri şi nişte depozitari" (pp. 14-15).

Sînt aceleaşi principii care alimentează *Tratatul despre puterea regilor Marii Britanii*, de unde şi afinitatea de inspiraţie între cele două scrieri care au surse comune (ceea ce ne face să credem că Diderot a plagiat,

1. A se vedea *ibid.*, notele de la pp. 10-13. Vernière scrie: "Eroare de memorie sau contrasens voluntar, interpretarea lui Diderot este de nesusţinut"; dar în urma explicării noaste, ea poate fi susţinută.

în parte, *Tratatul...*). În plus, începînd cu cea de a doua parte a articolului său, Diderot îşi îndeamnă, în mod explicit, cititorul să-l urmeze în secolul al XVI-lea, atunci cînd îşi propune "să le dea principiilor răspîndite în acest articol întreaga autoritate pe care o pot primi", sprijinindu-se pe "mărturia unuia dintre cei mai mari regi ai noştri", Henric IV. Discursurile pe care le ţine regele în adunarea notabililor în 1596, apoi în 1598, sînt, în opinia lui Diderot, adevărate modele de gen: "Iată cum ar trebui să vorbească un monarh supuşilor săi, atunci cînd are justiţia de partea sa" (p. 20). Cît despre supuşi, ei nu trebuie să uite "a respecta ei înşişi condiţiile contractului pe care l-au făcut de a nu pierde niciodată din vedere natura guvernării lor". Autorul nu se eschivează de la întrebarea dacă supuşii au dreptul de a rezista unui rege nedrept. Diderot răspunde cu aceeaşi moderaţie ce-i uimise deja pe criticii epocii sale, dar care îl va mira mai puţin pe cititorul ce-şi aminteşte de atitudinea măsurată şi de tactica demonstrativă a monarcomacilor înşişi faţă cu un tiran care nu este nici tiran *ex defectu tituli*, nici tiran "manifest", şi mai ales care nu-i obligă pe supuşi să-şi trădeze credinţa şi să devină idolatri. Autorul îi sfătuieşte pe supuşi, "dacă li se întîmplă vreodată să aibă un rege nedrept, ambiţios şi violent,

> să nu opună răului decît un singur remediu, cel de a-l domoli prin supunerea lor, şi de a-l înduioşa pe Dumnezeu prin rugăciunile lor; deoarece acest remediu este singurul legitim, ca urmare a contractului de supunere... şi să considere că toate motivele pe care le au pentru a rezista nu sînt, dacă e să le examinezi cu luare-aminte, decît tot atîtea pretexte de infidelitate subtil colorate; că o asemenea conduită niciodată nu va fi în stare să îndrepte principii, nici să abolească impozitele, şi că toate aceste acţiuni doar adaugă nefericirilor de care se plîng un nou grad de mizerie. Iată deci fundamentele pe care popoarele şi cei care le guvernează pot întemeia fericirea lor reciprocă". (*ibid.*)

Această "moderaţie", probabil tactică, date fiind circumstanţele (sîntem la 1751), nu poate să-i confere lui Diderot rolul unui regalist supus şi resemnat. Nu în dreptul la rezistenţă trebuie căutat mesajul politic al lui Diderot, ci în problema care se află în miezul preocupărilor

referitoare la arbitrarul puterii suverane: necesitatea unor puteri intermediare.

"Putere" şi "stăpînire"

Referitor la natura puterii, autorul scrie (sau contribuie la scrierea acestor) cîteva pagini strălucite asupra "Puterii" şi "Stăpînirii". "Consimţămîntul oamenilor reuniţi în societate constituie fundamentul puterii." Dar, renunţînd "la o porţiune de independenţă în care i-a născut natura", oamenii nu s-au supus decît unei autorităţi "legitime şi rezonabile; ei nu au pretins niciodată să se predea fără rezerve unor stăpîni arbitrari, nici să dea o mînă de ajutor tiraniei şi opresiunii". Trebuie să admitem că pînă şi naţiunile cele mai "geloase pe libertatea şi pe drepturile lor... au simţit că este adeseori necesar de a le putea încadra în nişte limite foarte restrînse". Diderot aminteşte că dictatorul roman deţinea o putere "la fel de extinsă ca şi puterea unui monarh absolut". De remarcat că pentru autor puterea absolută nu coincide cu despotismul, deoarece, oricît de absolută ar fi, puterea trebuie întotdeauna să fie "subordonată legilor fundamentale ale statului" şi să respecte "raţiunea şi echitatea" (pp. 35-36). Puterea şi stăpînirea, în opinia lui Diderot, nu sînt echivalente.

"Prin stăpînire se înţelege suma forţelor unui stat sau ale unei societăţi politice. Stăpînirea unui stat e mereu dependentă de cea a statelor cu care întreţine raporturi. Totodată, este relativă la numărul de supuşi, la întinderea limitelor sale, la industria locuitorilor săi, la bunăvoinţa guvernării." Diderot atribuie o foarte mare importanţă vieţii morale a unui stat care nu este cu adevărat puternic decît în cazul în care suveranul ştie să inspire supuşilor săi "dragostea de virtute, de glorie; dacă le face scumpă patria prin fericirea de care ei se bucură" (pp. 37-39).

"Reprezentanţii"

Gîndirea autorului devine mai analitică atunci cînd tratează despre "Reprezentanţii" unei naţiuni, adică despre "cetăţenii aleşi", care într-o guvernare temperată sînt însărcinaţi de societate să vorbească în numele ei, să stipuleze interesele acesteia, să împiedice orice oprimare, să contribuie la administrarea acesteia". În conformitate cu circumstanţele

istorice şi ţinînd cont de extinderea mai mult sau mai puţin însemnată a prerogativelor lor, reprezentanţii naţiunii se reunesc în adunări, cum ar fi dietele, stările generale, parlamentele, senaturile, "care aproape în toate ţările Europei participă la administrarea publică". Rolul reprezentanţilor caracterizează diversele forme de guvernare, chiar dacă nu valorează nimic, ca în statul despotic: acolo unde "conducătorul naţiunii este totul, naţiunea nu este nimic". Acelaşi lucru este valabil, sau aproape valabil, şi pentru o monarhie absolută unde "suveranul se bucură, cu consimţămîntul poporului său, de dreptul de a fi singurul reprezentant al naţiunii". Cazul unui "stat pur democratic" este diferit, dat fiind că aici "naţiunea, la drept vorbind, nu este reprezentată". Poporul, compus din toţi cetăţenii, participă la adunarea generală, dar de îndată ce "a ales magistraţii pe care i-a făcut depozitari ai autorităţii sale, aceşti magistraţi devin reprezentanţii săi; şi în funcţie de puterea pe care poporul şi-a rezervat-o, guvernarea devine fie o aristocraţie, fie rămîne o democraţie" (pp. 40-42). Autorul pune degetul pe punctul slab al reprezentativităţii populare. "Reprezentanţii presupun anumiţi constituenţi de la care emană puterea lor... Un reprezentant nu-şi poate aroga dreptul de a le vorbi constituenţilor săi într-un limbaj opus intereselor lor." Este aşadar evident "că constituenţii pot în orice moment să dezmintă, să-i dezavueze şi să-i revoce pe reprezentanţii care i-au trădat" (p. 52). Singurul sistem politic în care rolul reprezentanţilor este echilibrat şi eficient îl constituie monarhia temperată, unde "suveranul nu este depozitar decît al puterii executive", deoarece pentru alte funcţii de stat, cum ar fi puterea legislativă, există reprezentanţii diverselor ordine. Parlamentul în Anglia, Senatul în Suedia şi Dieta în Sfîntul Imperiu constituie tot atîtea exemple. Cît despre Franţa, naţiunea "a fost altădată reprezentată de adunare şi de stările generale", dar începînd de la 1628 "aceste adunări naţionale au fost suprimate". Această remarcă, în acelaşi timp nostalgică şi critică, nu-l face pe autor să exalte fără nuanţe, ca fiind bună şi necesară, orice putere reprezentativă ce limitează suveranitatea. "E nevoie totuşi ca limitarea puterii să aibă, la rîndu-i, marjele sale." (p. 56)

Suveranitatea absolută şi despotismul

Numeroşii cititori ai *Enciclopediei* au trebuit să aprecieze tonul măsurat al lui Diderot, care era conştient de responsabilitatea sa atunci cînd scria despre asemenea materii incandescente pentru marele public. Dacă evocă adeseori mărturia "raţiunii" şi a "dreptei judecăţi", este pentru a-şi credita afirmaţiile prin forţa unui limbaj moderat şi "rezonabil". "Suveranitatea" nu este oare cel mai spinos dintre subiecte? Marcînd limitele pe care suveranii nu trebuie să le depăşească în nici un caz, cum ar fi legile naturale şi legile fundamentale, Diderot recunoaşte că "ar fi un viciu pentru o guvernare existenţa unei puteri foarte limitate a suveranului: este uşor să te convingi de acest viciu urmărind guvernările suedeză şi poloneză". În acest sens, suveranitatea absolută nu constituie, în opinia sa, o formă de putere ce trebuie neapărat respinsă. Avem de a face cu o suveranitate absolută atunci cînd puterea legislativă şi puterea executivă sînt reunite, fără ca anumite convenţii particulare dintre popor şi suveran să fixeze limitele exacte ale puterii exercitate de acesta din urmă. "Cu toate acestea, dreapta judecată te face să vezi că ea are întotdeauna anumite limite naturale", cum ar fi legile constitutive ale statului şi ale religiei. În revanşă, suveranitatea absolută se transformă în despotism acolo unde suveranul încalcă "legile fundamentale ale ţării sale, atunci cînd pretinde o putere arbitrară asupra persoanei şi posesiunilor poporului său". A aduce atingere drepturilor persoanei şi ale proprietăţii constituie un semn de despotism, care este împotriva naturii şi care, ca atare, nu poate face obiectul unei convenţii între guvernaţi şi guvernant. "Nici un popor n-a putut, nici n-a vrut să acorde o putere de asemenea natură suveranilor săi; dacă ar fi făcut-o, natura şi raţiunea l-ar fi pus întotdeauna în drept de a reclama contra violenţei. Tirania nu este altceva decît exercitarea despotismului." (p. 56)

Democraţie, despotism şi tiranie

Stabilind diferenţa dintre suveranitatea absolută şi despotism, Diderot poate vorbi, fără ambiguităţi, despre monarhie, atunci cînd suveranitatea rezidă într-un singur om, şi despre democraţie, atunci cînd ea rezidă în popor "în toată splendoarea sa", ca la vechii atenieni.

În "statele republicane", suveranitatea este "uneori exercitată de un corp sau de o adunare ce reprezintă poporul" (p. 57). E nevoie să precizăm că noţiunea de democraţie de care vorbeşte Diderot este cea aparţinînd timpului său şi nu cea care va ieşi din Revoluţie, o generaţie mai tîrziu. Astfel, atunci cînd vorbeşte de popor, autorul înţelege cetăţenii care, la fel ca în Atena clasică luată adeseori ca exemplu, sînt proprietari avînd dreptul de vot în calitatea lor de proprietari şi care, ca atare, participă la adunări. "Aceste adunări — precizează autorul — , pentru a fi utile şi legitime, trebuie să fie alcătuite din cei care, în virtutea proprietăţilor lor, sînt cetăţeni, starea şi inteligenţa lor permiţîndu-le cunoaşterea intereselor naţiunii şi ale nevoilor poporului; într-un cuvînt, proprietatea este cea care îl face pe cetăţean... întotdeauna în calitate de proprietar, în funcţie de proprietăţile sale, acesta trebuie să vorbească sau să-şi cîştige dreptul de a fi reprezentat." (p. 48) Astfel înţelegem mai bine preferinţa pe care Diderot pare s-o acorde democraţiei atunci cînd scrie că "libertatea rezidă în democraţie. Spiritul libertăţii poate exista în monarhii, dar resorturile sale sînt diferite; totuşi atunci cînd acesta lipseşte, trebuie neapărat păstrată libertatea. Trebuie ca un popor să fie liber sau să creadă că este liber". Aceste cugetări aparţin unui comentariu, timp îndelungat rămas necunoscut, pe care Diderot îl consacră Instruirii pregătitoare (*Nakaz*, în rusește) a Ecaterinei II, care îşi propune în 1767 să reunească stările generale şi să elaboreze un nou cod de legi pentru Imperiul său. Publicate postum, *Observaţiile*[1] lui Diderot completează într-o manieră interesantă *Convorbiri*-le sale *cu Ecaterina II*, totodată nuanţează gîndirea autorului asupra despotismului şi a tiraniei.

Diderot sintetizează în aceste *Observaţii* ideile sale politice asupra originii societăţii şi a temeliilor statului. "Nu există un alt suveran decît naţiunea; nu poate exista un alt legislator decît poporul." Primul

1. Diderot, *Observations sur l'Instruction de S. M. I. aux députés pour la confection des lois*, ed. Paul Ledieu, Paris, 1921, în *Œuvres politiques*, pp. 343-458; Catherine II, *Instruction de S. M. I. pour la commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de lois*, Saint-Petersbourg, 1769. — Cf. Juliusz Bardach, "L'absolutisme en Russie face au droit (depuis le milieu du XVIe siècle jusqu'a 1917)", în *Diritto e potere nella storia europea, Atti in onore di B. Paradisi, op. cit.*, pp. 384-418.

principiu al oricărui cod este că poporul şi suveranul jură împreună să respecte legea. Dacă suveranului i se întîmplă să schimbe sau să încalce legea, el va fi declarat duşman public, iar supuşii săi vor fi dezlegaţi de jurămîntul de credinţă. Într-o notă marginală, nepublicată, Diderot — în cea mai pură tradiţie monarcomahă — îşi completează gîndirea adăugînd "fie ca el [poporul] să ne [pe noi, suveranul] urmărească, să ne destituie şi chiar să ne condamne la moarte, dacă este cazul"[1]. În textul destinat Ecaterinei II, el nu ezită să afirme: "Orice suveran care refuză să presteze acest jurămînt se declară de la bun început despot şi tiran". Cei doi termeni încetează treptat să desemneze acelaşi lucru pe măsură ce pătrundem în text pentru a analiza întrebuinţarea pe care le-o dă autorul. "Împărăteasa Rusiei este cu certitudine un despot", afirmă abrupt Diderot. Apoi întreabă ironic: "Intenţia sa este să păstreze acest despotism şi să-l transmită succesorilor săi sau să-l abdice?" Cum intenţia împărătesei este "de a împiedica renaşterea despotismului", autorul îi aduce omagiile sale: "Iată primii paşi ai unei instruiri propuse popoarelor de către o suverană de bună-credinţă, măreaţă ca Ecaterina II şi totală duşmană a tiraniei" (p. 345). Cuvîntul "despotism" se pretează unui joc retoric; a glumi cu tirania este necuviincios, mai ales atunci cînd te adresezi unei împărătese. În căutare de nuanţe, Diderot încearcă o nouă expresie, "monarhia pură". Anume ea "a dictat instruirea Ecaterinei II". Dar Diderot nu vede "decît cîteva diferenţe între despotism şi monarhia pură... Monarhia pură rămîne ceea ce este sau se întoarce în despotism, în funcţie de caracterul monarhului. Aşadar, reprezintă o specie rea de guvernare" (p. 356). Convingerea lui Diderot este confirmată de principiul, pe care de altfel îl dezaprobă, conform căruia "suveranul constituie sursa oricărei puteri politice şi civile". Autorul obiectează că sursa oricărei puteri politice şi civile este consimţămîntul naţiunii. Iată de ce principiul pe care tocmai îl menţionase este, în realitate, o "idee tiranică", aceeaşi care se află înscrisă în finalul edictelor: "Dat fiind că aceasta-i plăcerea noastră". Pentru a evita orice ambiguitate şi a da un fundament solid unei constituţii, "e nevoie să fixăm drepturile puterilor intermediare şi s-o facem într-o manieră

1. Diderot, *Observations*, *Œuvres politiques*, p. 344 şi n. 1.

irevocabilă pentru legislator şi pentru succesorii săi" (p. 360). Dar Diderot nu crede că lucrul acesta s-ar putea realiza în proiectul Ecaterinei. În fond, sentimentul autorului nu e deloc optimist: "Eu văd în Instruirea Maiestăţii Sale Imperiale un proiect de cod excelent; dar nici un cuvînt despre mijloacele de a asigura stabilitatea acestui cod. Văd în el numele de despot abdicat; dar fenomenul ca atare conservat, despotismul numindu-se monarhie" (p. 457).

Chiar dacă nu poate fi calificată drept tiranică, guvernarea Ecaterinei II rămîne despotică. În ciuda intenţiei declarate de Ecaterina "de a abdica despotismul", rămîne esenţa-i despotică, fără a se putea transforma în monarhie, dat fiind că, în realitate, principiile acesteia rămîn neschimbate. În încheierea *Observaţiilor* sale, autorul reia ideile examinate în *Convorbiri cu Ecaterina II*:

> Un despot, fie şi cel mai bun dintre oameni, atunci cînd guvernează după bunul său plac, comite o nelegiuire... Una dintre cele mai mari nenorociri care i se poate întîmpla unei naţiuni libere este succesiunea a două sau trei domnii consecutive a unui despotism echitabil şi luminat. Trei suverane, una după alta, de felul reginei Elizabeth, şi englezii sînt aduşi imperceptibil la o sclavie a cărei durată este greu de determinat. (p. 272)

Diderot decelează despotismul chiar şi atunci cînd acesta pare bine disimulat, ca în cazul lui Elizabeth a Angliei. Orice s-ar spune, trebuie să recunoaştem că în gîndirea lui Diderot despotismul este mereu şi pretutindeni repudiat, inclusiv "despotismul echitabil şi luminat".

De notat că expresia "despotism echitabil şi luminat" îşi păstrează, la autorul nostru, o valoare peiorativă, în timp ce noţiunea derivată de "despotism luminat", destinată unui mare viitor în scrierile istoricilor, îmbracă de cele mai multe ori o caracteristică pozitivă sau, cel puţin, tolerabilă.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

TIRANIE ŞI DESPOTISM ÎN *DICŢIONARE* ŞI ÎN *ENCICLOPEDIE*. CAVALERUL DE JAUCOURT

În Franţa secolului al XVIII-lea, dicţionarele de franceză şi dicţionarele enciclopedice abundă: în special *Dicţionarul Academiei*, *Dicţionarul istoric şi critic* al lui Bayle şi *Dicţionarul universal* al lui A. Furetière, apărute la sfîrşitul secolului precedent, sînt adeseori reimprimate, iar *Dicţionarul lui Trévoux* (1704), *Dicţionarul francez* al lui C. P. Richelet (1706, 1 ed. 1680), *Dicţionarul de comerţ* al lui Savary (1723, 1 ed. 1675), *Dicţionarul universal de agricultură* al lui F. A. Aubert de La Chesnaye Des Bois (1751), *Dicţionarul portativ al artelor frumoase* al lui J. Lacombe (1752), *Dicţionarul de muzică* al lui Rousseau (1764), *Dicţionarul portativ de medicină* al lui J.-F. Lavoisier (1764), *Dicţionarul sistematic universal de istorie naturală* al lui Valmont de Bomare (1775) şi altele cunosc un mare succes. Cel care le depăşeşte pe toate celelalte prin amploarea sa şi care se impune prin importanţa lui ştiinţifică este, fără doar şi poate, *Enciclopedia sau Dicţionarul sistematizat al ştiinţelor, artelor şi meseriilor* (1751-1772) al lui Diderot şi d'Alembert.

La articolele "Despot" şi "Despotic" ale *Dicţionarului lui Trévoux*, pe care l-au consultat aproape toate generaţiile epocii Luminilor din prima jumătate a secolului, găsim următoarele definiţii:

> Despot — Titlu de onoare, calitate atribuite principilor Valahiei şi altor cîţiva vecini. *Dominus, Princeps.* Acest cuvînt vine de la grecescul δεσποτης şi semnifică *Stăpîn* sau *Senior.* Este o demnitate la Curtea Împăraţilor din Orient şi un titlu pe care şi-l dau înşişi împăraţii, imprimîndu-l pe monede, cum vedem în cazul lui Alexis şi Manuel Comnene (Du Cange). Sub domnia succesorilor lui Constantin cel Mare, se numesc *Despoţi de Sparta* principii, fiii sau fraţii Împăratului, cărora li s-a dat oraşul Sparta sau Lacedemonia ca apanaj. Numele de despotat se dă unei forme de guvernare (La Guilletière).
> Despotic — Suveran, care se simte stăpîn, care ţine de stăpîn. *Summum imperium.* Principii din Orient sînt absoluţi şi *despotici.* Este o guvernare *despotică* acea guvernare unde principele face

> tot ce vrea, fără a da socoteală nimănui. Nu există nici un fel de patrie care ar interesa pe cineva într-un stat *despotic*; gloria, servirea principelui o înlocuiesc aici (La Bruyere)[1].

Autorii propun definiţii măsurate şi se limitează să descrie uzanţele ţărilor "exotice". Articolul "Despotism" — cuvîntul devine unul curent abia către prima treime a secolului[2] — din *Enciclopedie* este mult mai lung şi mai detaliat în descrieri. Aluziile la regimurile din epocă sînt numeroase, dar anumite critici nu sînt adresate decît ţărilor îndepărtate. I se datorează penei unui erudit francez de mare renume, Louis de Jaucourt (cavalerul de Jaucourt, 1704-1780). Iată cîteva extrase:

> Despotism — (Drept politic) guvernare tiranică, arbitrară şi absolută a unui singur om: astfel este guvernarea Turciei, Mogulă, Japoniei, Persiei şi aproape a întregii Asii. Să-i dezvăluim, făcînd apel la scriitorii celebri, principiul şi caracterul, mulţumind cerului pentru că ne-am născut într-o guvernare diferită, în care ascultăm cu bucurie de Monarh, pe care-l iubim...
>
> Se vede bine că nici dreptul natural, nici dreptul oamenilor nu constituie principiul acestor state, cu atît mai mult onoarea... Şi mai puţin vom căuta aici cîteva scîntei de mărinimie... Întreg sprijinul unei guvernări despotice se bazează pe frica de răzbunare... Într-o guvernare *despotică* de asemenea natură, nu există deci nici un fel de legi civile asupra proprietăţii pămînturilor, deoarece acestea aparţin *despotului*.

---

1. *Dictionnaire unversel François & Latin, contenant la signification et la definition tant des mots de l'une & de l'autre langue, avec leurs différents usages; que des termes propres de chaque estat & de chaque profession: la description de toutes les choses naturelles & artificielles; leurs figures, leurs espèces, leurs usages, & leurs proprietez: l'explication de tout ce que renferment les sciences & les arts, soit liberaux où mechaniques. Avec des remarques d'erudition et de critique. Le tout tiré des plus excellens auteurs, des meilleurs lexicographes, etymologistes & glossaires qui on parus jusque icy en differentes langues*, 3 vol., Estienne Ganeau, Trevoux, 1704.

2. Articolul "Despotisme" poate fi găsit în *Dictionnaire de Trévoux*, începînd cu ed. 1721, şi în *Dictionnaire de l'Académie françoise*, începînd cu ed. din 1740, observă Di Rienzo, p. 334.

Conchidem prin a spune că *despotismul* este dăunător atît principilor, cît şi popoarelor în toate timpurile şi în toate locurile, deoarece comportă pretutindeni acelaşi principiu şi aceleaşi manifestări. Natura umană se ridică întotdeauna împotriva unei guvernări de asemenea speţă, care constituie nenorocirea principelui şi a supuşilor.

Pronunţată cu jumătate de gură, aluzia la rezistenţa naturală împotriva despotismului ("natura umană se ridică...") dispare atunci cînd, în ultima coloană, autorul — probabil, cu un dram de ironie cu greu perceptibilă — exaltă opera lui Ludovic XIV. De remarcat că despotismul este definit ca "o guvernare tiranică".

Dacă trecem la "tiranie" şi la derivatele sale (tiran, tirană, mic tiran, tiranic, a tiraniza şi tiranicid), găsim 16 intrări în *Dicţionarul lui Trévoux*, care este revelator pentru ţinuta generală culturală şi sursa definiţiilor pe care le vom regăsi, uneori literalmente, la principalii autori ai secolului. Să alegem trei accepţii ale cuvîntului "tiran" şi două ale cuvîntului "tiranie".

Tiran — *Tyrannus, id est Rex.* La antici cuvîntul *tiran* nu era odios şi însemna doar rege sau *Suveran*: dar dat fiind că popoarele iubeau libertatea, ele i-au numit tirani pe toţi cei care voiau să-i comande în mod absolut. Iată de ce la greci cuvîntul capătă o semnificaţie negativă aproape de îndată ce a intrat în uz. Dar Donat a observat că la latini numele de *tiran* nu era odios decît în ultimele secole. Dionysios era *tiran* al Siracuzei, Falaris, *tiran* în Agrigento, adică pur şi simplu rege al Siracuzei şi la Agrigento.

Tiran — se spune astăzi doar despre un principe care abuzează de putere; care asupreşte libertatea publică, care nu guvernează după legi, care face uz de violenţă şi de cruzime faţă de supuşii săi. *Tyrannus.* Martirii au sfidat cruzimea *tiranilor*... Se pare că ura pentru *Tirani* curgea în inima lui Brutus, împreună cu sîngele strămoşilor săi (S. Evremont).

Tiran — se spune de asemenea despre un particular care abuzează de puterea sa sau de autoritatea ce i-a fost încredinţată. *V[i]olentam crudelemque dominationem excercens, violentus homo.* În timpul tulburărilor poporul este jefuit şi turmentat

de Mai-Marii zilei, care sînt totodată mici *tirani*. Judecătorii îndepărtaţi de Parlamente se erijează în mici *tirani*. Ei domină ca nişte suverani. Arienii au devenit nişte *tirani* spirituali ai Bisericii (Hermant). Amantul cel mai alintat devine ingrat, sau *tiran* din momentul în care se crede iubit (Villiers).

În această ultimă definiţie, noţiunea de tiran la singular se generalizează în calitate de concept pentru a fi aplicată unui corp de funcţionari care girează în mod arbitrar puterea locală a administraţiei fiscale şi judiciare. Pe acelaşi ton, citim la articolul "Mici tirani": "Nobilii din provincie sînt mici tirani în raport cu ţăranii".

Tiranie — Imperiu nelegitim, sau uzurpat; crud şi violent. *Tyrannis*. Grecii şi romanii erau duşmani ai *tiraniei*. Asia şi Africa gem sub *tirania* principilor mahomedani. Nenorocirile unei revolte necesare sînt preferabile opresiunii *tiraniei* (Abadie).

Această ultimă frază vine să sublinieze caracterul de necesitate pe care autorul îl atribuie revoltei chiar şi atunci cînd aceasta se dovedeşte a fi inutilă şi aduce doar nenorociri; într-o situaţie de asuprire permanentă, revolta devine necesară.

Tiranie — se spune de asemenea despre abuzul pe care-l fac particularii de puterea lor sau de funcţia lor. *Auctoritatis, vel muneris abusus*. Regele a ştiut să reprime, să pedepsească *tiraniile* şi exacţiunile nobililor şi judecătorilor din provincie. Dintre toate tiraniile, cea mai insuportabilă este tirania unui soţ bătrîn (La Fontaine).

Şi în cazul dat, noţiunea de tiranie nu se referă în mod necesar la o singură persoană şi nu se aplică neapărat puterii suveranului, dar poate caracteriza un corp colectiv, autorităţile ce exercită puterea locală în domeniul fiscal şi judiciar; astfel se pune în evidenţă unul din relele de care suferă, între altele, Franţa din acea epocă. Regele devine un justiţiar atunci cînd reprimă prevaricaţiunile funcţionarilor săi. În alte articole

— ca şi în precedentele, de altfel —, se pune problema tiraniei în morală, în practici şi obiceiuri, în literatură, în atitudinile psihologice etc.

Maniera în care cavalerul de Jaucourt dezvoltă definiţiile şi conceptele în articolele "Tiran" şi "Tiranie" ne permite să măsurăm distanţa cronologică şi filozofică ce separă *Enciclopedia* de alte dicţionare de la începutul secolului. Este important să cercetăm aceste texte în ceea ce priveşte definiţiile şi dreptul la rezistenţă.

> Tiran — (*Politică şi Morală*) prin cuvîntul τυραννοζ, grecii desemnau un cetăţean care punea mîna pe autoritatea suverană într-un stat liber, chiar dacă îl guverna urmînd legile justiţiei şi echităţii; astăzi, prin tiran se înţelege nu doar un uzurpator al puterii suverane, dar şi un suveran legitim care abuzează de puterea sa pentru a viola legile, pentru a asupri prin puterea sa popoarele şi pentru a face din supuşii săi victime ale pasiunilor şi ale voinţei sale nedrepte, pe care le substituie legilor.

Chiar dacă nu întrebuinţează terminologia clasică, autorul distinge cu toate acestea tiranul *ex defectu tituli* de tiranul *ex parte exercitii*, în cea mai bună tradiţie. El adaugă că tiranul, chiar şi atunci cînd se serveşte de miniştri corupţi, "fiind în imposibilitate de a exercita de unul singur tirania", trebuie să vegheze neîncetat la securitatea sa, deoarece în realitate relaţia pe care a instaurat-o cu supuşii este cea a unei stări de război "declarate". Definiţia tiraniei este mai completă şi mai nuanţată.

> Tiranie — (*guvernare politică*) orice guvernare exercitată pe nedrept fără frîna legilor. Grecii şi romanii numeau *tiranie* tentativa de a răsturna puterea întemeiată pe legi şi mai ales democraţia: se pare, totuşi, că ei distingeau două feluri de *tiranie*: una reală, care constă în violenţa guvernării; şi una de opinie, atunci cînd cei ce guvernează stabilesc anumite lucruri ce şochează felul de a gîndi al unei naţiuni.

Această definiţie e cu totul diferită de cea a tiranului. Să ne limităm a semnala că autorul ştie că în Antichitate intenţia de a răsturna democraţia era considerată un delict ("cataliză a democraţiei", pe care

am întîlnit-o la greci). De remarcat că Louis de Jaucourt extinde noţiunea de tiranie asupra unor fenomene care, în general, nu se înscriu în această categorie. El demonstrează că a sesizat conceptul de tiranie în profunzime, încît îi poate descrie felurile de a fi şi de a apărea.

> Această degenerare a guvernărilor este cu atît mai de temut, cu cît ea este lentă şi slabă la începuturile sale, promptă şi vie la sfîrşit. Ea nu arată la început decît o mînă pentru a da ajutor şi asupreşte apoi cu o infinitate de braţe. Eu numesc degenerare această corupere a guvernării, şi nu asemeni lui Pufendorf simplă monarhie, deoarece toate formele de guvernare sînt supuse *tiraniei*. Pretutindeni unde persoanele care s-au ridicat la puterea supremă graţie conduitei poporului, şi în numele conservării a ceea ce-i aparţine la propriu, întrebuinţează puterea în alte scopuri şi calcă în picioare oamenii pe care sînt obligaţi să-i trateze într-o cu totul altă manieră, acolo avem de a face cu certitudine cu *tirania*; fie că un singur om dotat cu putere acţionează astfel, fie că mai mulţi violează drepturile naţiunii... Pretutindeni unde legile încetează, unde sînt violate prin brigandaj, *tirania* îşi exercită Imperiul.

Tirania se poate întîmpla oricînd, în orice ţară, atunci cînd cei care guvernează nu respectă legile. Este un fenomen care se poate generaliza. Afirmînd acestea, autorul demonstrează că este conştient de pericolul pe care-l reprezintă această degenerescenţă a puterii ce denaturează pe ascuns corpul politic pentru a răbufni în plină zi atunci cînd va fi prea tîrziu să-l mai opreşti. În acel moment, cum pot reacţiona supuşii?

> Ne întrebăm dacă poporul, adică nu pleava societăţii, ci partea cea mai sănătoasă a supuşilor din toate ordinele unui stat se poate sustrage autorităţii tiranului ce-şi maltratează supuşii, îi epuizează prin impozite excesive, neglijează interesele guvernării şi calcă-n picioare legile fundamentale. Eu răspund mai întîi la această întrebare că trebuie să facem deosebirea între abuzurile extreme ale suveranităţii, care degenerează pe faţă şi în mod deschis în tiranie, şi care tind să-i ruineze pe supuşi; şi un abuz mediocru care poate fi atribuit slăbiciunii umane.

Trebuie, aşadar, să rezistăm tiraniei manifeste, dar s-o suportăm pe cea care este, ca să spunem aşa, tolerabilă. Autorul îşi întemeiază argumentele pe "natura omului şi a guvernării". Pînă la acest moment, se pare că sîntem în cea mai autentică tradiţie a teoriilor dreptului la rezistenţă moştenite din secolul al XVI-lea şi al XVII-lea. Dar, către sfîrşit, cavalerul de Jaucourt pare să facă încă un pas în direcţia dreptului la rezistenţă, atunci cînd îşi pune întrebarea dacă supuşii trebuie să aştepte într-adevăr să fie reduşi la extrema necesitate.

> Să adăugăm chiar că, la rigoare, popoarele nu sînt obligate de a aştepta ca suveranii lor să făurească în întegime lanţurile *tiraniei*, şi astfel să-i pună în imposibilitatea de a rezista. Este suficient să fie în drept de a se gîndi la conservarea lor, şi că toate demersurile conducătorilor lor tind în mod deschis să-i asuprească şi să se îndrepte, ca să spunem aşa, spre *tiranie*.

Evocînd autoritatea lui Grotius, Bacon, Pufendorf, Locke şi Barbeyrac, autorul consideră superfluu de a răspunde la obiecţiile "împotriva acestei opinii". Pe de o parte, ne putem mira de alegerea acestor autori care, comparaţi cu monarcomacii, reprezintă mai degrabă aripa moderată a teoreticienilor rezistenţei; pe de altă parte, să ne întrebăm cum anume a citit şi a interpretat cavalerul de Jaucourt lucrările acestora. În tot cazul, autorul se limitează la articolul său şi nu dă alte precizări, decît afirmînd că popoarele, înainte de a trece la rezistenţă sau chiar înainte de a o anticipa — cu cît timp înainte? —, trebuie să fie convinse că politica tinde în mod "manifest" la instaurarea unei tiranii. Cerînd ca această tendinţă către tiranie să fie stabilită în mod "manifest" (cuvînt-cheie de la Bartolo încoace, traversînd secole) înainte ca poporul să se revolte, autorul rămîne în siajul autorităţilor citate şi, în plus, în plină tradiţie a monarcomacilor. Sîntem la 1765.

Tiranie şi despotism la d'Holbach (1723-1789)

Filozof şi moralist, impregnat de materialismul epocii, Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, este unul dintre principalii colaboratori ai *Enciclopediei*. Cunoscut pentru *Sistemul naturii, sau despre legile lumii fizice şi ale lumii morale* (1770), precum şi pentru alte scrieri publicate în

general sub acoperirea anonimatului, el redactează un mic tratat despre *Politica naturală sau discurs asupra principiilor de guvernare*[1]. Distincţia dintre tiranie şi despotism pare să se şteargă şi mai mult atunci cînd autorul încearcă să definească astfel aceste două noţiuni:

> *Despotismul* este o putere uzurpată care se întemeiază pe pretenţia absurdă că orice voinţă a Suveranului trebuie să facă legea în Societate. *Tirania* nu este decît această voinţă, atunci cînd este nedreaptă. Un tiran este un suveran care, forţînd societatea de a se plia în conformitate cu vrerile sale cele mai nelegiuite, nu face decît să realizeze pretenţiile Despotului. (2.4)

Cu puţin doar e mai precisă definiţia tiranului şi a tiraniei pe care o propune în funcţie de formele politice.

> Tiranul este un suveran care abuzează de forţele Societăţii pentru a o supune propriilor sale pasiuni pe care le substituie legilor. În general, Tirania constituie o injustiţie ce se sprijină pe forţă. Ea nu este proprie nici unei forme de guvernare. (2.5)

Descriind diversele specii de tiranie, d'Holbach declară că detestă mai ales forma democratică: "Un Despot este preferabil unui corp de Despoţi; dintre toate Tiraniile, Tirania Democratică este cea mai crudă şi cea mai puţin rezonabilă" (1.181). Redactate pe un ton moderat, reflecţiile sale politice sînt pătrunse de morală şi de bun-simţ. Chiar dacă abordează toate sau aproape toate subiectele teoriei politice a epocii, d'Holbach nu exprimă reflecţii cu adevărat originale. Este şi motivul din care lucrarea sa furnizează un repertoriu de idei şi opinii, dintre cele mai curente, ale spiritelor luminate ale epocii.

1. Londra [Amsterdam], 1773, 2 t. într-un volum. A se vedea Josiane Boulad-Ayoub,"Les idées politique de d'Holbach et la Déclaration des droits de 1798", în *Transactions of the Eighth International Congress on the Enlightenment, Bristol 1991*, Oxford, 1992, pp. 297-300.

ROUSSEAU (1712-1778):
DESPOTISMUL, TIRANIA ŞI DICTATURA

Dacă există un autor a cărui vocaţie a fost lupta contra tiraniei şi a despotismului, acesta e fără doar şi poate Jean-Jacques Rousseau. Dotat cu un spirit critic mergînd pînă la disidenţă, acest autor a ştiut de timpuriu să-şi inflameze cititorii pentru ideile de libertate în favoarea unei schimbări politice şi sociale. Autorul *Contractului social* (1762) se distinge mai puţin prin raţionamentul său sistematic, excelînd într-un anume fel de exaltare pe care ştie s-o comunice. Rousseau nu se limitează să descrie şi să critice societatea, el propune un proiect de reînnoire. Cu toate acestea, contractul social, în baza căruia construieşte o doctrină magistrală, rămîne a fi realizat pe viitor.

Natura, violenţa generală, suveranitatea

Rousseau foloseşte aceleaşi noţiuni filozofice ca şi contemporanii săi fascinaţi de natură, raţiune, dreptul natural, suveranitate, despotism, dar şi de libertate. Doar că la Rousseau aceste concepte nu au aceeaşi semnificaţie. Astfel, natura nu este lumea fizică şi mecanică în care domneşte raţiunea, ci regatul instinctului, sentimentului şi al spontaneităţii. Iată de ce, în opinia lui, starea naturală este starea fericirii originare şi nu, cum o credeau majoritatea predecesorilor săi, starea violenţei şi a haosului. Căutînd să definească această stare "care nu mai există, şi care poate nici n-a existat, care probabil nu va exista nicodată, şi despre care e nevoie totuşi să avem anumite noţiuni juste pentru a ne da seama despre starea noastră actuală"[1], Rousseau o descrie ca pe un loc al umanităţii, moralităţii, egalităţii, libertăţii, virtuţii care au dispărut mai apoi o dată cu societatea civilă. Natura pare să fi devenit

1. Rouseau, *Discours dur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, în *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social, Écrits politiques*, Paris, 1964, Prefaţă, p. 123. Citez pornind de la această ediţie. A se vedea R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1974; cf. Olivier Krafft, *La politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1989.

astfel o entitate metafizică. Atunci cînd filozoful explică funcţia pactului social, prin care oamenii intră în societate pentru a realiza adevărata lor libertate şi a abandona libertatea naturală, Rousseau introduce noţiunea de "voinţă generală".

Într-adevăr, prin pactul social, "fiecare din noi pune în comun persoana şi toată puterea lui sub conducerea supremă a voinţei generale; şi primim *in corpore* pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului" (*Contractul social*, I, 6). Voinţa generală constituie punctul de sudură între voinţa fiecăruia şi voinţa tuturor. Da, "există adeseori o mare deosebire între voinţa tuturor şi voinţa generală; prima nu are în vedere decît interesul comun, cea de a doua interesul privat, şi nu este decît o sumă de voinţe particulare" (*ibid.*, II, 3). "Esenţa suveranităţii" se incarnează în voinţa generală: "Pactul social dă corpului politic o putere absolută asupra tuturor membrilor săi. Şi această putere care, diriguită de către voinţa generală, poartă, aşa cum am arătat, numele de suveranitate" (*ibid.*, II, 4). Voinţa generală, care "este întotdeauna dreaptă şi tinde mereu spre folosul public" (II, 3), este suveranul republicii, statul. "Statul sau cetatea nu este decît o persoană morală a cărei viaţă constă în uniunea membrilor săi." "Toate serviciile pe care un cetăţean le poate aduce statului i le datorează de îndată ce Suveranul i le cere." Concept-pivot al întregii sale doctrine a contractului social, voinţa generală păstrează un anume reziduu metafizic, de vreme ce Rousseau o aşază ca fundament al doctrinei morale a statului, un stat care protejează drepturile fiecărui cetăţean şi care veghează la binele comun. Dat fiind că voinţa generală are drept obiect binele poporului, trebuie "s-o urmăm în toate... dar pentru a o urma, trebuie s-o cunoaştem şi mai ales s-o distingem de voinţa particulară începînd de la sine însuşi; distincţie greu de făcut şi pentru care doar cea mai sublimă virtute ne poate lumina"[1].

Să ne amintim terminologia de care face uz autorul, pentru care *Republică* sau *corp social* "este numit de membrii săi *stat*, atunci cînd este pasiv, *suveran* cînd este activ şi *putere* cînd e comparat cu alte formaţiuni asemănătoare" (*Contractul social*, I, 6). În particular,

1. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *Œuvres complètes*, III, pp. 247-248.

"principiul vieţii politice se află în autoritatea suveranului. Puterea legislativă este inima statului, puterea executivă e creierul care pune toate părţile în mişcare" (*idib.*, III, 11).

Libertatea şi legea naturală; inima şi sentimentul

Supunîndu-se legilor, expresie a voinţei generale, şi nu voinţei unui alt om, cetăţeanul este cu adevărat liber: "Ascultarea de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate" (*Contractul social*, I, 8; şi Fragmente politice, Despre legi, nr. 4-5). Spre deosebire de predecesorii săi, Rousseau consideră că dreptul natural este rezultatul "a două principii anterioare raţiunii". Unul este iubirea de sine, care "ne interesează arzător întru bunăstarea şi conservarea noastră"; altul este mila, care "ne inspiră o respingere naturală atunci cînd vedem că piere sau suferă orice fiinţă sensibilă şi, principalul, semenii noştri"[1]. Legea păstrează şi ea o valoare absolută şi, într-un fel, metafizică, astfel încît ea sfîrşeşte prin a acţiona peste, dacă nu chiar independent de voinţa indivizilor. În ceea ce priveşte legea naturală, Rouseau respinge opinia filozofilor antici şi moderni. Legea naturală nu este trasată în raţiunea umană, "dar este gravată în inima oamenilor cu caractere de neşters şi anume de acolo ea le vorbeşte mai tare decît toate preceptele filozofilor"[2]. Abia intrînd în societatea civilă, după ce va fi părăsit starea naturală, raţiunea umană, preluînd ştafeta inimii şi a sentimentului, îşi exercită efectele asupra noţiunilor legii naturale: atunci "noi găsim că progresul societăţii sufocă umanitatea în inimile oamenilor, trezind interesul personal, iar noţiunea de Lege naturală, care ar trebui mai degrabă numită legea raţiunii, nu-şi începe dezvoltarea decît atunci cînd dezvoltarea anterioară a pasiunilor face neputincioase toate preceptele" (*Contractul social*, versiunea 1, p. 284). Într-un secol pe care majoritatea filozofilor îl concep ca şlefuit de inteligenţele lor, această rezervă asupra puterii raţiunii face din Rousseau un gînditor aparte, un gînditor care, mizînd mai mult pe inimă, pe sentiment şi pe conştiinţă, anunţă concepţia romantică a omului şi a societăţii.

1. Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, prefaţă, p. 126.
2. Rousseau, "Que l'état de guerre naît de l'état social", p. 602.

Tirania şi despotismul: (fatala?) dizolvare a statului

Rousseau consideră despotismul punctul culminant al înaintării istoriei umane spre inegalitate, "urmînd căile uitate şi pierdute care l-au condus pe om de la starea naturală la starea civilă". "Anume aici se află ultimul termen al inegalităţii, dar şi punctul extrem care închide cercul şi atinge punctul de unde am plecat." Dacă urmărim "progresul inegalităţii în diferitele sale revoluţii" şi sub toate formele, vom vedea că "Despotismul ridicîndu-şi treptat capul hidos... ajunge în cele din urmă să calce în picioare Legile şi Poporul şi să se instaleze pe ruinele Republicii. Vremurile care precedă această ultimă schimbare vor fi vremuri ale tulburărilor şi ale calamităţilor: dar în cele din urmă totul va fi înghiţit de Monstru; iar Popoarele nu vor mai avea nici Conducători, nici Legi, ci doar Tirani". Astfel, despotismul dizolvă "Contractul de guvernare", conducînd societatea "la o nouă stare naturală diferită de cea de la care am început, starea naturală în stare pură, în timp ce acesta din urmă este fructul excesului de corupţie"[1]. Se poate spune că despotismul constituie un rezultat necesar şi inevitabil?

S-ar putea răspunde că da, judecînd după conflictul care opune "fără încetare" voinţa particulară voinţei generale, adică guvernarea — suveranităţii. În plus, deoarece corpul social nu poate rezista timp îndelungat, "mai devreme sau mai tîrziu trebuie să se ajungă la aceea că principele sfîrşeşte prin a asupri suveranul şi rupe tratatul social. Acesta este viciul inerent şi inevitabil care, de la apariţia corpului politic, tinde fără încetare la distrugerea lui, la fel cum bătrîneţea şi moartea distrug pînă la urmă trupul omului" (*Contractul social*, III, 10). Rousseau demonstrează astfel că orice guvernare degenerează în mod fatal, totodată indicînd "două căi generale... şi anume, cînd se restrînge sau cînd statul se dizolvă. Guvernarea se restrînge atunci cînd trece de la un număr mare la un număr mic, adică de la democraţie la aristocraţie, şi de la aristocraţie la regalitate. Aceasta-i înclinaţia sa firească", aşadar, inevitabilă. Disoluţia statului are loc în două feluri.

1. Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, pp. 190-191.

A) "În primul rînd, cînd principele nu mai administrează statul potrivit legilor, uzurpînd puterea suverană." În această fază, Rousseau îi atribuie unei singure tiranii ceea ce tradiţia împărţea între tirania *ex parte exercitii* şi tirania *ex defectu tituli*. Avem de a face cu dizolvarea statului atunci cînd guvernarea sau principele uzurpă suveranitatea, adică nu mai administrează potrivit legilor. De-acum înainte, guvernarea "faţă de restul poporului nu este decît stăpînul şi un tiranul său" (III, 10). În consecinţă, "pactul social e rupt, şi toţi simplii cetăţeni, reintrînd de drept în libertatea lor naturală, sînt siliţi — dar nu obligaţi — să asculte": tirania reconduce corpul social la o "nouă stare naturală".

B) Cel de al doilea fel de dizolvare are loc atunci cînd "membrii guvernămîntului uzurpă în mod separat puterea pe care n-ar trebui s-o exercite decît *in corpore*... Avem atunci, ca să spunem aşa, tot atîţia principi cîţi magistraţi sînt, iar statul, la fel de divizat ca guvernămîntul, piere sau îşi schimbă forma". Rousseau reia aici argumentul tradiţional al degenerescenţei formelor de guvernare.

> Cînd statul se dizolvă, abuzul guvernămîntului, oricare ar fi el, capătă numele comun de *anarhie*. Făcînd deosebirile necesare, spunem că democraţia degenerează în *ochlocraţie*, aristocraţia în *oligarhie*; aş adăuga că regalitatea degenerează în *tiranie*. Dar acest din urmă cuvînt este echivoc şi cere explicaţii. (*ibid.*, III, 10)

Rousseau distinge între "sensul vulgar" şi "sensul precis" al cuvîntului *tiran*. În primul caz, "un tiran este un rege care guvernează cu violenţă şi fără a ţine seama de dreptate şi de legi"; ceea ce indică asupra unui tiran în exerciţiu (*ex exercitio*). În cel de-al doilea, "tiranul este un particular care-şi arogă autoritatea regală fără a avea nici un drept la ea"; ceea ce va desemna că tiran *ex defectu tituli* este, la drept vorbind, un uzurpator. Rousseau aminteşte că grecii dădeau acest nume "atît principilor buni, cît şi celor răi, a căror autoritate nu era legitimă". Ceea ce nu este chiar exact, deoarece grecii îi numeau tirani pe principii care guvernau într-o manieră "absolută", fiind totodată adeseori principi legitimi, iar uneori uzurpatori. Neglijînd această distincţie, Rousseau este înclinat să confunde orice fel de tiranie cu uzurparea:

"Aşadar, *tiran* şi *uzurpator* sînt două cuvinte perfect sinonime." Ceea ce nu este exact. Rousseau foloseşte, într-adevăr, cuvîntul "uzurpator" în două sensuri: unul propriu, desemnîndu-l pe cel care pune mîna pe putere într-un fel nelegitim; altul impropriu, semnificîndu-l pe cel care guvernează sau care începe să guverneze într-o manieră ilegală.

În revanşă, vom înţelege mai bine gîndirea lui Rousseau urmărind diferenţa pe care autorul o face între tiranie şi despotism.

> Pentru a numi în mod diferit lucruri diferite, numesc *tiran* pe uzurpatorul autorităţii regale, şi *despot* pe uzurpatorul puterii suverane. Tiran este cel care ajunge la putere pe căi ilegale, dar guvernează potrivit legilor; despot este cel care se plasează deasupra legilor. Astfel, tiranul poate să nu fie despot, dar despotul este întotdeauna tiran. (*ibid.*)

Rousseau numeşte "tiran" pe uzurpatorul puterii regale chiar dacă, după luarea ilegală a puterii, acesta începe a guverna respectînd legile; altfel spus, în conformitate cu vechea distincţie, acesta este un tiran *ex defectu tituli*. Dimpotrivă, Rousseau îl consideră "despot" pe cel care (principe sau guvern) "nu mai administrează statul în conformitate cu legile", adică cel ce guvernează în afara legalităţii, "deasupra legilor"; altfel spus, un tiran *ex parte exercitii*, conform vechii distincţii. Iată de ce îi vine lesne să conchidă că "tiranul poate să nu fie despot", dat fiind că tiranul *ex defectu tituli* poate, la un moment dat, să guverneze potrivit legilor; şi că "despotul este întotdeauna tiran", deoarece în exercitarea puterii sale acesta rămîne în afara legalităţii. Însumînd toate acestea, Rousseau numeşte despot pe cel pe care tradiţia medievală îl desemna tiran *ex parte exercitii*, şi împotriva căruia se ridicaseră tiranomahii din secolul al XVI-lea, considerîndu-l tiran veritabil şi redutabil. Iată explicaţia de ce despotismul este, în opinia lui Rousseau, mai periculos decît tirania, pe cînd calificativul de despot, în întrebuinţarea tradiţională de la Aristotel încoace, este mai puţin grav decît cel de tiran, deoarece el desemnează regimul intermediar între regimul regal şi regimul tiranic, propriu monarhiilor orientale.

Rousseau sporeşte şi mai mult confuzia între aceşti doi termeni, pe care i-a moştenit, probabil, de la Montesquieu.

Tiranie şi dictatură

Rousseau meditează asupra măsurilor ce trebuie luate pentru "a menţine autoritatea suverană". El se gîndeşte la Republica romană de altădată, unde poporul se aduna adeseori pentru a-şi exercita nu numai drepturile de suveranitate, "dar şi o parte din drepturile de guvernare". Rousseau judecă prin analogie, "întorcîndu-ne la cele dintîi timpuri ale naţiunilor", pentru a constata "că majoritatea vechilor cîrmuiri, chiar şi monarhice... aveau asemenea sfaturi. Oricum ar fi, acest singur fapt incontestabil e de ajuns ca să dea răspuns tuturor dificultăţilor: mergînd de la existent la posibil, concluzia mi se pare a fi justă" (*Contractul social*, III, 12). Astfel, căutînd mijloacele "de prevenire a uzurpărilor guvernării", el trece în revistă instituţiile vechii Rome republicane, formele de alegeri, Comices-urile, Tribunatul şi Dictatura.

Aceasta din urmă se impune în momentele gravelor crize de stat, în care responsabilii sînt obligaţi să ia şi să îndeplinească anumite măsuri neprevăzute, fără a se putea plia "ordinii şi lentorii formelor", pe care le cere "inflexibilitatea legilor". În aceste cazuri excepţionale, este admisibil ca o comunitate să delege "celui mai demn" funcţiile puterii întru siguranţa statului. Această "comisie" se poate efectua în două feluri: *a)* "este suficient să se sporească activitatea guvernării"; aceasta este concentrată în mîinile unuia sau a doi membri; astfel, "nu autoritatea legilor este alterată, ci doar forma de administrare"; *b)* "dacă pericolul este de aşa natură încît aparatul legilor devine un obstacol în a le garanta, atunci se numeşte un conducător suprem care reduce la tăcere toate legile şi suspendă pentru un moment autoritatea suverană". În acest caz, voinţa generală "nu este îndoielnică", deoarece "cea dintîi intenţie a poporului este ca statul să nu piară". Rousseau precizează că a suspenda autoritatea legislativă nu echivalează cu a o aboli; într-adevăr, dictatorul, fiind în deplinătatea puterii executive, nu poate legifera. "Suspendarea autorităţii legislative nu o aboleşte; magistratul care a făcut-o să tacă n-o poate face să vorbească; el o domină fără să o poată reprezenta; el poate face tot ce vrea, în afară de legi." (*ibid.*, IV, 6) Această limitare este prima caracteristică a dictaturii; cea de a doua este că ea trebuie să fie temporară, pentru ca să nu se transforme în tiranie.

Exemplele Romei republicane sînt pentru a ne aminti şi pentru a ne informa de circumstanţele în care dictatura s-a preschimbat în tiranie, o dată cu Sylla şi Cezar. De fapt, în opinia lui Rousseau,

> în orice chip ar fi conferită această importantă sarcină, e necesar să i se fixeze durata pentru un termen foarte scurt, care să nu poată fi prelungit niciodată; din crizele care duc la înscăunarea dictatorului, statul iese degrabă distrus sau salvat şi, odată trecută nevoia urgentă, dictatura devine tiranică sau inutilă. (*ibid.*)

Aceste reflecţii demonstrează că autorul, chiar dacă nu pare a se referi la distincţiile tradiţionale (ale lui Aristotel, Toma d'Aquino, Bartolo) pe care cultura generaţiei sale le-a depăşit, dă dovadă de un spirit analitic ce-i permite a reinventa o distincţie între tiranie, despotism şi dictatură, corespunzînd perfect exigenţelor sale.

1767: Fiziocraţii – «Despotismul arbitrar» şi «despotismul legal»

Către mijlocul secolului al XVIII-lea, despotismul îşi găseşte apărătorii şi chiar apologiştii în persoana "fiziocraţilor", nume dat unui grup de economişti francezi, cei mai cunoscuţi membri ai căruia erau Mirabeau, Condorcet şi Turgot. Dar nu este vorba de exaltarea despotismului politic şi nimic mai mult, cum s-ar putea crede la prima vedere. Pentru şcoala fiziocraţilor, concepţia despotismului constituie un aspect particular al unui vast sistem care consideră Natura ca binefăcătoare şi ca fiind temelia vieţii umane, economice, sociale, juridice şi chiar politice şi morale. Dreptul natural, în particular, se bucură de o mare consideraţie, după cum o demonstrează fondatorul şcolii, François Quesnay (1694-1774). În scrierea sa consacrată dreptului natural, el susţine că oamenii reuniţi în societate trebuie să urmeze prescripţiile legilor naturale şi ale legilor pozitive. Legile naturale se împart în legi fizice ("cursul reglat al oricărui eveniment fizic al ordinii naturale, evident, cel mai avantajos stirpei umane") şi în legi morale

("regula oricărei acţiuni umane de ordin moral, potrivit ordinii fizice"). Instituite de Fiinţa supremă, aceste legi naturale sînt "imuabile şi de necontestat" şi "în consecinţă, constituie baza guvernării perfecte". Legile pozitive sînt "reguli autentice, stabilite de către o autoritate suverană, pentru a fixa ordinea administrării guvernării, pentru a asigura apărarea societăţii" etc. Quesnay nu vrea să spună că legile naturale determină legile pozitive, dar că ele trebuie să servească drept bază a legislaţiei umane şi în calitate de regulă pentru conduita umană, deoarece, în caz contrar, nu ar exista "nici o evidenţă a ceea ce e drept şi nedrept, a dreptului natural, a ordinii fizice şi morale". Deoarece este în conformitate cu ordinea naturală, legislaţia pozitivă "constă aşadar în declararea legilor naturale ca fiind constitutive ale ordinii". Alături de natură, raţiunea este cea care trebuie să-l însoţească pe om în opera de organizare a societăţii, dar nu o raţiune oarecare. "Este vorba, în cazul dat, de o raţiune exersată, extinsă şi perfecţionată prin studierea legilor naturale... Dacă flacăra raţiunii luminează dinăuntru guvernarea, toate legile pozitive dăunătoare societăţii şi suveranului vor dispărea."[1] De remarcat că François Quesnay, asemeni altor fiziocraţi, crede a fi regăsit în ordinea naturală împărţirea societăţii în trei clase: clasa productivă, clasa proprietarilor şi clasa sterilă[2]. În ordinea naturală, egalitatea dintre oameni nu este, aşadar, un dat evident.

"Nu există proprietate fără libertate, nici libertate fără siguranţă"

Ideea "evidenţei" ordinii naturale este dezvoltată de către unul dintre discipolii cei mai fideli ai lui Quesnay, Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817), care precizează că "autoritatea suverană nu este instituită pentru *a face legi*, deoarece legile *sînt făcute, toate*, de mîna celui care a creat *drepturile* şi *obligaţiile*". Într-adevăr, ordonanţele suveranilor, numite *legi pozitive*, nu trebuie să fie decît nişte *acte declaratorii ale legilor esenţiale*

1. [Quesnay,] *Physiocratie où constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain. Recueil publié par Du Pont, des Sociétés royales d'Agriculture de Soissons & d'Orléans...*, Leyde, 1768, pp. 32-38.

2. Quesnay, "Analyse du Tableau économique", *ibid.*, p. 46.

de ordin social". Legile sociale, aşa cum sînt dictate de Fiinţa supremă, "prescriu doar păstrarea *dreptului la proprietate* şi a libertăţii, care este inseparabilă de primul": afirmaţia "Nu există proprietate fără libertate, nici libertate fără siguranţă"[1] devine astfel maxima fiziocraţilor. Dacă uităm cumva ce vrea să însemne proprietate şi libertate, nu vom înţelege că o societate bună este acea societate unde există o comunitate de interese între suveran şi supuşii săi. Dupont de Nemours face deosebirea dintre suveranul democratic şi cel aristocratic, precum şi dintre monarhul electiv şi monarhul ereditar, pentru a conchide că "doar o monarhie ereditară, asociată cu naţiunea pentru împărţirea proporţională a *produsului net* al bunurilor de bază, are un interes vizibil ca acest *produs net* să fie cît mai mare posibil". Guvernarea ideală pe care o proiectează este, aşadar, despotismul aşa cum "subzistă în China de circa patru mii de ani... şi pe care geniul unei mari împărătese (Ecaterina II cea Mare) îl va stabili, pentru fericirea supuşilor săi, în mijlocul gheţurilor din Nord". Autorul aduce omagii maestrului său care făcuse elogiul "Despotismului din China"[2]. Este cea mai bună guvernare posibilă, atît pentru supuşi, cît şi pentru regi; "doar în cadrul acestei guvernări simple şi naturale suveranii sînt cu adevărat *despoţi*". Dupont de Nemours explică ce înţelege prin noţiunea de "despot", propunînd o definiţie singulară.

> Cuvîntul *despot* semnifică, după cum indică etimologia sa, cel ce poate *dispune după voia sa*. Aplicîndu-l, cum au făcut-o cîţiva autori moderni celebri, pentru a desemna suveranii arbitrari, aceştia nu şi-au dat seama că termenul implică o contradicţie cu ideea pe care i-o atribuie, deoarece aceşti suverani arbitrari, pe care vulgul ignorant îi crede *despoţi*, şi care pot fi într-atît de ignoranţi încît să se creadă ei înşişi *despoţi*, nu pot totuşi

1. Dupont de Nemours, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768), în Eugène Daire, *Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de La Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, 2 vol., Paris, 1946, 1.347.

2. Quesnay, "Despotisme de la Chine", în *Éphémerides du citoyen où chronique de l'esprit national* (Paris, N. A. Delalain), 1767, vol. 3-6; se ştie că este vorba de un plagiat din Jean-Philippe Rousselot de Surgy, a se vedea Aldo Maffei, "Un plagio di F. Quesnay: il «Despotisme de la Chine»", *Il Pensiero politico*, 6, 1973, pp. 37-56.

> *dispune* de nimic sau dispun de foarte puţine lucruri. Ei sînt servitorii servitorilor lor, sclavii opiniilor nesigure ale popoarelor lor... ei nu-şi pot ameliora situaţia servilă şi periculoasă decît renunţînd la pretinsul lor *despotism*. Aşadar, ei nu sînt cu adevărat *despoţi*; a le atribui acest titlu înseamnă a ignora metafizica limbii, înseamnă a nu întrebuinţa cuvîntul potrivit. Această greşeală, chiar dacă se datorează celor mai mari genii, nu este mai puţin o greşeală: totodată, ne vedem obligaţi de a schimba limbajul, dat fiind că o analiză severă şi disecarea scrupuloasă a ideilor fac să se simtă necesitatea unei exprimări mai exacte[1].

În opinia autorului, există o întrebuinţare comună, "ce ignoră metafizica limbii", şi o întrebuinţare proprie a cuvîntului *despot*, care nu-i desemnează pe suveranii arbitrari decît la scribii mediocri, chiar dacă celebri. Aluzia îl vizează, probabil, pe Montesquieu, fiziocraţii neacceptînd nici reprezentarea pe care o propune acesta despotismului, nici ideea fundamentală de divizare a puterilor. Adevăratul despot, despotul ideal, este în consecinţă "suveranul coproprietar al *produsului net* al unui imperiu luminat de inteligenţele epocii şi guvernat în conformitate cu legile ordinii naturale"[2]. Ne-am fi aşteptat ca autorul să scrie "despotism luminat", dar acesta nu o face.

"Evidenţa" despotismului "legal"

Dacă noţiunea de despot este întru cîtva obscură la Dupont de Nemours, la Paul-Pierre Le Mercier de La Rivière (1719-1792) vom găsi explicaţia conceptului de despotism, ba chiar şi o teorie. În tratatul său anonim *Ordinea naturală şi esenţială a societăţilor politice* (Londra, 1767), Le Mercier de La Rivière revine la noţiunea de evidenţă a ordinii naturale pentru a respinge sistemul lui Montesquieu referitor la distincţia puterilor, pe care autorul îl numeşte "sistemul himeric al contraforţelor stabilite pentru a balansa autoritatea tutelară în guvernarea unui singur

1. Dupont de Nemours, *De l'origine...*, în Eugène Daire, *op. cit.*, 1.364-365.

2. *Ibid.*, p. 365. — Cf. H. Holldack, "Physiokratismus und die absolute Monarchie", *Historische Zeitschrift*, 1931-1932, pp. 517-549.

om". Le Mercier de La Rivière e de părere că pretinzînd a avea "o cunoaştere *evidentă şi publică* a ordinii naturale şi esenţiale a societăţilor", sistemul contraputerilor demonstrează cît este de confuz. "Nu există remedii pentru această confuzie; trebuie în mod absolut să te decizi între a admite doar o autoritate unică, întemeiată pe o *evidenţă*, şi o multitudine de autorităţi arbitrare în instituţiile lor, precum şi în procedeele lor, şi care nu încetează de a se izbi reciproc"[1]; "pretutindeni unde domneşte evidenţa ordinii, instituţiile acestor contraforţe sînt imposibile". Această concepţie a suveranităţii neîmpărţite a monarhiei stă la baza ideii de despotism care, luată în general, este "un fel de autoritate monstruoasă pe care ordinea raţiunii nu o poate recunoaşte, astfel încît societatea trebuie neapărat curăţată de ea". "Această formă de guvernare conduce la despotism": iată "marele argument" al adversarilor monarhiei, pe care autorul îl respinge.

Autorul postulează că "omul este format pentru a fi guvernat de către o autoritate despotică". Este nevoie de a stabili ce tip de despotism îi convine omului în societate. Plecînd de la ideea evidenţei ordinii naturale, "despotismul natural al evidenţei duce la despotismul social... nu este posibil ca evidenţa acestei ordini să fie manifestă şi politică, fără a guverna în mod despotic... autoritatea sa este *în mod necesar* despotică" (p. 167). După cum se vede, noţiunea de "evidenţă" este în chiar miezul acestei concepţii în care se opun net şi radical două forme de despotism: una legală, alta arbitrară.

A) Un capitol (pp. 170-179) este consacrat despotismului arbitrar, după cum indică titlul acestuia: "Despotismul arbitrar examinat în raporturile sale cu autoritatea; cu siguranţa şi cu interesele despotului. În ce măsură acest despotism îi este dezavantajos. Sub despotismul arbitrar nu există o adevărată societate, nici naţiune în sensul propriu-zis al cuvîntului". Anume în acest capitol putem sesiza ceea ce deosebeşte cu adevărat cele două despotisme. Sub despotismul arbitrar, supuşii nu au libertate, deoarece ei nu sînt siguri nici măcar de proprietatea asupra propriei persoane. Pe de altă parte, despotismul arbitrar, "prin aceea că este distructiv al dreptului de proprietate, exclude în mod

1. [Le Mercier de La Rivière], *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Londra, Jean Nourse, 1767, p. 163.

absolut abundenţa, stinge orice activitate, aneantizează orice industrie". Acolo unde "un despot arbitrar comandă, dar nu guvernează", legile nu guvernează cu atît mai mult; forţa este cea care oprimă supuşii. Dacă-i adevărat că "obligaţiile sînt stabilite în funcţie de drepturi, ca şi drepturile în funcţie de obligaţii", sub un despotism arbitrar "însuşi numele de drepturi şi de obligaţii este necunoscut". Despotul arbitrar distruge orice legături sociale între supuşi, care nu mai formează o societate sau o naţiune. Dar despotismul arbitrar nu este doar un flagel al societăţii: el sfîrşeşte prin a-l zdruncina pe despotul însuşi, devorîndu-i resursele şi minîndu-i autoritatea.

B) Cu totul diferit este despotismul legal, sub care legile şi justiţia fac mai înţeleaptă şi mai binefăcătoare maiestatea suveranului în ochii supuşilor şi ai naţiunilor străine. Este interesant de remarcat cum, în despotismul legal, autoritatea legilor tinde să coincidă cu autoritatea personală a monarhului, lucru care, departe de a fi un defect, constituie o calitate a unei guvernări bune. Şi autorul precizează că "dacă puterea legislatoare nu este în acelaşi timp şi putere executivă, legile pe care le stabileşte nu mai sînt legi, deoarece puterea executivă este singura care poate în mod constant să asigure respectarea acestora". Unitatea puterii legislative cu puterea executivă constituie o dovadă a armoniei ce se instaurează între "despotismul legilor" şi "despotismul personal" al suveranului, a cărei expresie sînt legile pozitive.

Concepţia lui Le Mercier de La Rivière îi conferă despotismului o nouă dimensiune în măsura în care caracterizează despotismul arbitrar ca pe o formă de tiranie, iar despotismul *personal şi legal* ca pe o formă a absolutismului, pe care, la rîndul nostru, am putea-o califica drept "personală şi legală" pentru a rămîne în optica autorului.

> Este în natura autorităţii despotului *arbitrar* să fie mereu şi în mod necesar odioasă, deoarece ea este destinată să tiranizeze voinţele, să constrîngă la obedienţă prin forţă fizică; cea a despotului *legal* nefiind decît forţa intuitivă şi determinantă a evidenţei, este firesc să nu fie pentru supuşii săi decît un obiect de respect şi de dragoste, deoarece este firesc de a le aservi voinţele fără a le face nici o violenţă. (pp. 183-184)

Într-adevăr, despotismul arbitrar nu poate decît tiraniza, pe cînd despotismul legal veghează, în deplin respect al "evidenţei" ordinii naturale şi sociale, "să aservească" supuşii fără a le violenta voinţa. Autorul nu-şi poate exprima mai bine gîndirea decît introducînd rolul luminii şi al raţiunii.

> Pretutindeni unde cunoaşterea *evidentă* a ordinii naturale şi esenţiale a societăţilor este atît de răspîndită încît fiecare dintre cei luminaţi de această lumină îşi leagă fericirea de menţinerea religioasă a legilor, trebuie să domnească un despotism *personal şi legal*, care este singurul despotism adevărat, deoarece este singurul care există prin sine însuşi şi care nu poate fi niciciînd zdruncinat. (p. 185)

Chiar dacă autorul nu pronunţă expresia "despotism luminat", ale cărei ingrediente le utilizează pe toate, acest despotism pare să-şi fi găsit în ţări ca Franţa locul său fericit. Astfel încît îl poate proslăvi: "Ferice, ferice de naţiunile care se bucură de despotismul de evidenţă: pacea, justiţia, abundenţa, fericirea cea mai pură locuiesc fără încetare în mijlocul lor". Cît priveşte o anumită idee de despotism în cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, teoria lui Le Mercier de La Rivière este una dintre cele mai originale şi strălucitoare.

Morellet (1727-1819) critică «despotismul legal»

Tezele fiziocraţilor şi, în particular, cele ale *Ordinii naturale* a lui Le Mercier de La Rivière provoacă o huiduială în rîndurile "filozofilor", cu excepţia lui Diderot, care-l defineşte pe acest autor drept "apostolul proprietăţii, libertăţii şi al evidenţei. Al proprietăţii, bază a oricărei legi bune; al libertăţii, porţiune esenţială a proprietăţii... al evidenţei, singura contraforţă a tiraniei şi sursă a liniştii. Aruncaţi-vă cît mai repede asupra acestei cărţi. Devoraţi-o de la un capăt la altul, după cum am făcut-o eu"[1]. Dar respingerea este cvasiunanimă la alţi autori, cum ar fi

1. Diderot către Falconet, iulie 1767, în Diderot, *Correspondance*, ed. Georges Roth şi Jean Varloot, 16 vol., Paris, 1955-1970, 7.94.

Rousseau, care nu vrea să audă vorbindu-se despre "despotism legal": "Nu vreau să-l gust, nici măcar să aud de el; nu văd aici decît cuvinte contradictorii, care, odată reunite, nu înseamnă nimic pentru mine... Sistemul Dvs. este foarte bun pentru oamenii din Utopia; el nu valorează nimic pentru copiii lui Adam"[1]. Unii se angajează să respingă, după toate regulile, aceste doctrine. Este celebră respingerea lui Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), *Despre legislaţie sau Principiile legilor* (1776), în care autorul, adversar înverşunat al proprietăţii private, propune comunitatea bunurilor. Mai puţin cunoscută, dar deosebit de interesantă, replica lui André Morellet, *Despre despotismul legal, contra Dlui de La Rivière*, rămasă în manuscris, este publicată recent[2]. Autor apreciat de pamflete, Morellet s-a ocupat de drept (traduce, în 1766, *Tratatul despre delicte şi pedepse* al lui Beccaria), de economie (*Respingerea Dialogurilor asupra comerţului cu grîu*, 1770, contra abatelui Galiani; *Tratat asupra proprietăţii*, ed. Di Rienzo, 1990) şi de problemele sociale. El contribuie la iniţierea literară a Doamnei de Staël, la difuzarea teoriilor "ideologilor"[3], şi intră în Academia franceză în 1785.

Morellet abordează problema "despotismului legal" din punct de vedere semantic, punînd cuvîntul în relaţie cu lucrul desemnat. Convins că "trebuie mai ales să disputăm cuvinte contra celor care abuzează de ele", el consideră că e de datoria filozofilor "să fixeze semnificaţia termenilor"[4]. Pentru a da o bună definiţie unui cuvînt, explică Morellet,

---

1. Rousseau către Dl marchiz de Mirabeau, Trye, 26 iulie, 1767, *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, ed. P. R. Auguis, t. 26 (*Correspondance*, t. V), Paris, 1825, pp. 180 şi 182.

2. Editată de Eugenio Di Rienzo, în *Individualismo, assolutismo, democrazia*, ed. Vittorio Dini, Domenico Taranto, Milano, 1992, pp. 329-344, precedată de un articol al aceluiaşi Di Rienzo, "Per una storia del concetto di dispotismo nel '700 Fese", *ibid.*, pp. 321-328; cf. *Id.*, "Pour une histoire du concept de despotismo au XVIIIe siècle français: le manuscrit inédit de l'abbé Morellet: «Sur le despotisme légal et contre M. de La Rivière»", în *Transactions of the Eight International Congress on the Enlightenment*, Oxford, 1992, pp. 292-296; *Id.*, "Democrazia e rivoluzione in un manoscritto inedito di André Morellet", *Il pensiero politico*, 28-1995, pp. 151-177. — Cf. George Weulersse, *La Physiocratie à l'aube de la Révolution: 1781-1792*, Paris, 1985.

3. Cf. Sergio Moravia, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, 1974; *Id.*, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari, 1986, referitor la Morellet, pp. 116-118. Cf. Auguste Mazure, *Les idées de l'abbé Morellet, membre de l'Academie française (1777-1819)*, Paris, 1910.

4. Citatele sînt extrase din ediţia lui Di Rienzo, 1992, *op. cit.*, pp. 329-344.

trebuie "atacată semnificaţia pe care i-o acordă cei care se servesc de el pentru a combate adevărul şi a acredita erorile". El îşi apropriază lecţia lui Locke, rezumîndu-i un principiu metodic: "Se abuzează de limbaj dîndu-le unor termeni de uz general semnificaţii noi şi inuzitate sau adunînd termenii împreună într-o manieră ce confundă sensul pe care-l au în mod obişnuit" (p. 330)[1]. De la o vreme, observă el, "mai mulţi scriitori economişti" fac două feluri de erori în folosirea "cuvîntului despotism, căruia vor să-i ataşeze *o semnificaţie inuzitată, un sens favorabil*, şi pe care-l combină cu un alt termen *într-o manieră care confundă sensul, numindu-l despotism legal*". Consultînd dicţionarele bune de care dispune[2], el constată că "despotismul" este aproape în mod constant asociat autorităţii "arbitrare" şi "absolute". Chiar dacă adjectivul "arbitrar" nu mai este expresiv, "ideea pe care i-o ataşăm este închisă în cuvîntul «absolut». Deoarece cel ce are o autoritate absolută este singurul arbitru al semnificaţiei pe care i-o dă". Această remarcă este confirmată de întrebuinţareape propusă de Aristotel termenului *despot* (*Politica*, cartea 1, cap. 8, şi cartea 3). Ceea ce ne face să credem că *"despotismul* semnifică, aşadar, la filozoful grec, *o dominaţie arbitrară*". Morellet observă că latinii nu au întrebuinţat acest termen, care de altfel nu se regăseşte niciodată la scriitori ca Machiavelli, Bodin, Hobbes, chiar dacă au tratat cu toţii acest subiect. Pentru a regăsi termenul "despotism", trebuie să aşteptăm sfîrşitul secolului al XVII-lea, o dată cu apariţia celui de al doilea *Tratat despre guvernare* al lui Locke, şi în special secolul al XVIII-lea, o dată cu editarea operei lui Montesquieu. Morellet analizează această controversă, făcînd deosebirea dintre fapt şi drept.

Etimologia ordinii naturale

"Problema de fapt este aşadar decisă: despotismul a semnificat pentru greci şi semnifică pentru noi, în majoritatea limbilor moderne, o autoritate arbitrară." Problema de drept este mai complicată şi se rezumă la faptul

1. Acest rezumat este cît se poate de fidel fragmentului din Locke, *Essay on the human understanding*, III, 10, § 23-24, pe care, după cum ne aminteşte Di Rienzo în nota sa, Morellet l-a putut citi în traducerea franceză a lui Pierre Coste, Amsterdam, 1735.

2. *Thesaurus Linguae Latinae compendiarius* (1736) de Robert Ainsworth; *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (1731), *Encyclopédie* şi *Dictionnaire de l'Académie françoise*.

că aceşti autori "n-au vrut să spună că despot nu înseamnă un dominator arbitrar, ci doar că nu ar trebui să însemne aşa ceva". Oricît de straniu ar fi "să susţină că un termen nu trebuie să însemne ceea ce înseamnă", aceşti autori încearcă să-şi impună opinia prin mijlocul A) etimologiei şi B) prin ceea ce ei numesc "ordinea naturală".

A) Într-o lucrare intitulată *Despre originea şi progresele ştiinţei noi*, cel pe care Morellet îl numeşte "M. D."[1] scrie că termenul *despot*, "după cum indică etimologia sa, semnifică cel care poate dispune de altul după voia sa". În consecinţă, el constată că "«cele mai mari genii au comis o greşeală», servindu-se de acest termen «pentru a-i desemna pe suveranii arbitrari» şi că «termenul despot implică o contradicţie cu ideea pe care şi-o propune, care trebuie schimbată în limbajul din prezent, o analiză severă şi disecarea scrupuloasă a ideilor făcînd să se simtă necesitatea unei exprimări mai exacte»". Morellet denunţă "contradicţia palpabilă" a autorului, deoarece despot, chiar dacă am urma această etimologie abuzivă ("care face să derive dintr-un cuvînt francez un cuvînt grec"), "semnifică întotdeauna cel ce are puterea fizică de a face binele şi răul după bunul său plac, adică un dominator arbitrar" (p. 338). Etimologia este, fără îndoială, munca de bază a unui filozof, dar "nu este necesară şi utilă decît atunci cînd semnificaţia unui termen este incertă şi rău determinată; atunci cînd accepţiile sale au fost de-a lungul veacurilor diferite, se poate întîmpla ca paralogismele să se strecoare în întrebuinţarea ce i se dă". Nu este cazul cuvîntului în chestiune, al cărui sens e bine precizat.

B) Dar, continuă Morellet, iată că "autorii pe care îi combat caută să distrugă vechea semnificaţie a cuvîntului despot sau să stabilească una nouă prin raţionamente care nu sînt cu nimic mai solide decît etimologiile lor". El citează o frază a unui rezumat apărut în *Éphémérides*, al cărui autor, în opinia sa, este "M. le B."[2]: "Atunci cînd este vorba să li se vorbească oamenilor limbajul raţiunii, al justiţiei, al legii naturale şi al umanităţii, trebuie să îndepărtăm în mod hotărît ideea de sclavie...

1. Dupont de Nemours, *De l'origine...*, *op. cit.*, mai sus, p. 716, n. 1.

2. Abatele Baudeau, căruia Morellet îi atribuie paternitatea rezumatului favorabil al *Ordinii naturale şi esenţiale a societăţilor politice* din 1767, publicat în *Ephémérides du Citoyen*, 12, 1767, pp. 181-212, Di Rienzo, n. 17.

Despot nu poate semnifica niciodată, în ordinea naturală, stăpînul arbitrar a mai mulţi sclavi, deoarece natura nu vrea să existe sclavi, la fel cum nu vrea furturi şi asasinate". Morellet se miră de o asemenea deducţie, prin care autorul pretinde a rupe relaţia între ideea de sclavie şi ideea de despot: "Or, eu întreb de ce, vorbind limbajul raţiunii, nu trebuie să privim termenii *despot* şi *sclav* ca fiind relativi". Şi Morellet critică acest procedeu care, în opinia lui, nu e bun de nimic. "Ce are a face ordinea naturală în semnificaţia unui cuvînt? Ordinea ce reglează accepţia cuvintelor este practica oamenilor care le întrebuinţează, iar uzanţa limbii unei gramatici nu este o ordine naturală." Pentru a demonstra în ce hal aceşti autori se încurcă în propria incoerenţă, Morellet recurge la cuvîntul *tiran*, citînd trei definiţii după *Dicţionarul Academiei*:

> Tiran: cel care a uzurpat sau a invadat puterea suverană. Tiran se spune despre principii legitimi atunci cînd aceştia guvernează cu cruzime, cu nedreptate, şi în general despre toţi cei care abuzează de autoritatea lor contra legilor şi a raţiunii.

Ne aflăm în faţa unor definiţii exacte, cum este cea a despotului. Este oare posibil să le schimbăm, la fel cum au procedat aceşti autori cu cea de despot? Pentru a împinge la absurd demonstraţia sa, Morellet parafrazează textul pe care tocmai îl citase, înlocuind pretutindeni cuvîntul *despot* prin *tiran*:

> Cînd se pune problema, zic eu, de a le vorbi oamenilor limbajul raţiunii şi al umanităţii, trebuie îndepărtată ideea de sclavie. Tiran nu poate niciodată semnifica, în ordinea naturală, uzurpator, cel care guvernează cu nedreptate şi cruzime, cel care abuzează de autoritatea sa, deoarece natura nu vrea să existe oameni ce guvernează cu nedreptate şi cruzime, prin abuz de autoritate, la fel cum nu vrea furturi şi asasinate. (p. 341)

Absurditatea acestui ultim raţionament denunţă absurditatea primului. "Viciul de gîndire al lui M. le B." poate fi demonstrat ulterior referindu-ne la semnificaţia cuvîntului *sclav*, "deoarece, în mod sigur, sclavii nu se află mai mult în ordinea naturală decît despoţii şi despotismul, tiranii şi tirania". Morellet îşi urmează demonstraţia

respingînd logica adversarilor săi şi ceea ce el numeşte "metafizica limbajului". Concluzia sa este fără drept de apel:

> Despotismul legal este o himeră formată din părţi sau membre imposibil de reunit, o noţiune formată din idei contradictorii care nu pot fi asociate în nici o limbă. (p. 239)

Controversa vizînd "despotismul legal" nu este de neglijat în vasta panoramă a studiilor consacrate filozofilor secolului al XVIII-lea francez. Ea demonstrează că într-un punct important al doctrinei politice s-a format un clivaj între poziţia gînditorilor pe care istoricii au tendinţa să-i privească dintr-un singur punct de vedere. Să ne gîndim, de exemplu, la cele trei figuri majore ale Luminilor, Voltaire, Rousseau şi Diderot: analiza gîndirii lor sub raportul despotismului legal, respectiv al despotismului în general, ne permită să-i distingem net.

Alfieri (1749-1803) şi tratatul său *Despre tiranie*

În Italia, unde situaţia politică este eteroclită şi confuză, cultura Luminilor inspiră anumite reforme în mai toate domeniile vieţii sociale, economice, juridice, politice, reforme pe care istoricul Franco Venturi le-a studiat în faimoasa sa lucrare *Settecento riformatore*[1]. Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), Pietro şi Alessandro Verri (1728-1797 şi 1741-1816), Cesare Beccaria (1737-1794), Pietro Giannone (1676-1748), Gaetano Filangeri (1752-1788) sînt printre juriştii care exprimă necesitatea de înnoire civilă şi politică a societăţii. În viaţa intelectuală, artiştii, scriitorii, gînditorii se întreabă asupra relaţiilor dintre guvernanţi şi guvernaţi; se reclamă în aceste domenii mai multă ordine şi raţiune, care ar corespunde mai bine ideii de justiţie luminată. Oamenii de litere nu sînt insensibili la protestele contra injustiţiilor; indignarea lor se reflectă în operele acestora, în special în cele care, destinate unui public numeros, trebuie să fie reprezentate pe scenă, cum ar fi tragediile.

1. Nouă volume apărute la Einaudi, la Torino, între 1969-1990.

Cel mai mare dramaturg italian al epocii sale, autor în 1786 al unui *Bruto primo* (Lucius Iunius Brutus) şi al unui *Bruto secundo* (Marcus Iunius Brutus)[1], Vittorio Alfieri redactează micul său tratat *Della tirannide*[2] la vîrsta de 28 de ani, animat de entuziasmul unei tinereţi ce închină imnuri libertăţii şi care visează "să extirpe tirania unei părţi a Europei, din întreaga Italie de exemplu" (p. 162). Ceea ce urăşte el în tiranie este disimularea, măştile cu care tirania ştie să se drapeze. "De aici vine că în acest secol plin de blîndeţe, arta tiraniei s-a perfecţionat într-atît şi se întemeiază pe baze deosebit de diverse, solide şi mascate, încît... tirania s-a instalat într-un fel pe vecie." (p. 158)

Numele şi lucrul desemnat

Alfieri înţelege că ar fi în van să dai o explicaţie a tiraniei valabilă pentru toate epocile. El face o remarcă interesantă: "Cel care iubeşte adevărul trebuie să definească numele potrivit lucrurilor pe care le reprezintă; or, acestea variind în funcţie de epocă şi ţară, nici o definiţie nu poate fi mai permanentă decît ele; dar o definiţie va fi dreaptă de fiecare dată cînd va reprezenta exact acest lucru, aşa cum este cunoscut sub acest nume într-un timp şi într-un loc anumit" (p. 13). Raportul între definiţie şi lucrul definit este aşadar unul fundamental istoric; circumstanţele în care există lucrurile şi se manifestă fiind variabile, definiţia trebuie să se schimbe în egală măsură sau să se adapteze noului context, situaţiei de ultimă oră. Referindu-se la epoca sa, Alfieri riscă să formuleze următoarea definiţie:

> Trebuie să numim, vag, tiranie orice guvernare unde cel însărcinat cu executarea legilor este abilitat să le facă, să le

1. În V. Alfieri, *Opere*, 40 vol., Asti, 1951-1989, vol. 17 şi 19. A se vedea Antonio Camerino, "Libertà e tirannide. Il *Brutus* di Voltaire e il *Bruto primo* dell'Alfieri", în *Vittorio Alfieri e la cultura piemontese fra illuminismo e rivoluzione*, Atti del convegno, ed. Giovanna Ioli, Torino, 1985, pp. 229-239; cf. Corrado Rosso, "Montesquieu et Alfieri (autant en emporte le vent)", în *Mélanges à la mémoire de Franco Simone. France et Italie dans la culture européenne*, t. 2: *XVIIe - XVIIIe siècles*, Geneva, 1981, pp. 545-559.

2. *Della tirannide*, *Opere*, 3.1-107; traducere din italiană de Monique Baccelli, urmată de *Les Chemins de la liberté*, Paris, 1992.

> desfacă, să le încalce, să le interpreteze, să le suspende, sau chiar să le deturneze avînd impunitatea asigurată. (p. 17)

Autorul este foarte sensibil la aspectul juridic al problemei. În calitatea sa de fin cititor al lui Montesquieu, Alfieri este înclinat să creadă că un cumul al puterilor legislative constituie deja un semn al tiraniei. El detaliază, amintind că legile, "aceste pacte sociale solemne şi reciproce, trebuie să fie produsul simplu al voinţei unui număr cît mai mare, voinţă exprimată prin intermediul aleşilor legitimi ai poporului". Dacă reprezentanţii poporului, în loc să respecte voinţa acestuia din urmă, execută legile "după bunul lor plac, ei devin la rîndul lor tirani". Cei care afirmă că într-o tiranie nu există legi stabilite se înşală. Anume maniera de a le executa şi nu doar existenţa lor într-un regim este cea care face diferenţa între tiranie şi o guvernare dreaptă.

Monarhia şi tirania sînt oare cu adevărat două lucruri diferite?

Printre numeroasele forme de tiranie, Alfieri se apleacă asupra celei pe care o cunoaşte mai bine — tirania unui singur om sau *monotirania*, care poate fi, la rîndu-i, ereditară sau electivă. În cea de a doua categorie, "printre tiranii moderni", trebuie numărat statul pontifical. În prima, el aşază "toate regatele actuale ale Europei, exceptîndu-l, pentru moment, pe cel al Angliei". Dat fiind că este vorba de monarhii sau de regimuri numite astfel, care este aşadar, în opinia lui Alfieri, relaţia dintre monarhie şi tiranie? Este un raport de identitate pe care autorul îl stabileşte prin acest raţionament al său. "Fie că monarhia semnifică autoritatea exclusivă şi preponderentă a unui singur om, şi atunci ea este un sinonim al tiraniei; fie că semnifică autoritatatea unui singur om stăvilită de legi." Dar legile nu au "în sine o forţă şi o autoritate absolut independentă de cea a principelui". Autoritatea lor dispare de îndată ce aplicarea în practică depinde de autoritatea "unui singur om puternic şi înarmat" care, în calitatea-i de "despot" exercitînd "puterea absolută şi forţa", dispune de ele după bunul său plac. Pe de altă parte, dacă există o "forţă legitimă" capabilă să "acţioneze în stat pentru a crea, a apăra şi a menţine legile", o atare guvernare nu va mai fi o monarhie. "Astfel că numele de monarhie, sinonim perfect al tiraniei,

dar un pic mai puţin detestat pînă la acest moment, nu este aplicat guvernărilor noastre decît pentru a-i confirma pe principi în puterea lor absolută şi pentru a înşela supuşii, lăsîndu-i sau făcîndu-i să se îndoiască de servitutea lor absolută." (p. 21) Alfieri împinge pînă la ultima limită raţionamentul său, despre care se poate spune că este, pe baza premiselor sale, fără cusur.

Autorul încearcă să sesizeze caracterul esenţial al tiraniei care, în ochii săi, constă în frică.

Frica

Frica avea templul său la romanii antici, popor într-adevăr liber, care o declarase zeiţă. În zilele noastre, afirmă Alfieri, temple ale fricii sînt curţile princiare: tiranul este "idolul, curtizanii sînt preoţii, iar libertatea noastră (de unde se nasc obiceiurile cinstite, dreapta judecată, virtutea, adevărata onoare) şi propriile noastre persoane sînt victime sacrificate zi de zi". La fel cum Montesquieu făcea din onoare principiul constitutiv al monarhiei şi din frică principiul despotismului, pentru Alfieri frica este cea "care constituie bazele şi resorturile tiraniei". Alfieri îşi surprinde cititorul prin intuiţiile sale atunci cînd face deosebirea dintre frica celui oprimat şi frica opresorului. La cel oprimat, atitudinea faţă de frica extremă este, s-ar zice, contradictorie: "Dintr-o frică atît de hărţuitoare şi exagerată ar trebui să se nască (dacă omul stă să se gîndească) rezoluţia disperată de a refuza să suferi; or, de îndată ce aceasta prinde contur la toţi oprimaţii, că şi pune capăt definitiv tuturor suferinţelor". Dar deoarece sclavul oprimat nu judecă cum trebuie, "din frica excesivă şi continuă se naşte circumspecţia extremă, obedienţa oarbă şi supunerea faţă de tiran" (p. 24).

La fel de paradoxală este frica opresorului, care se naşte "în el din conştiinţa propriei slăbiciuni în raport cu forţa ideală limitată pe care şi-a luat-o cu de la sine putere. Deoarece tiranul tremură în palatul său (în măsura în care autoritatea absolută nu l-a făcut cu totul stupid) atunci cînd cumpăneşte ura exagerată pe care puterea sa nemăsurată o trezeşte în mod necesar în inimile supuşilor săi". Între aceste două frici există un liant ce-i uneşte — şi mai paradoxal, am spune — pe oprimaţi cu opresorul, pe sclavi cu stăpînul, într-un raport de dependenţă

reciprocă. "Toţi, buni şi răi, savanţi şi ignoranţi, spirite luminoase şi spirite stupide, eroi şi laşi, cu toţii tremură mai mult sau mai puţin în faţa tiranului. Această frică e fără nici o îndoială adevăratul resort, universal şi în mod particular eficient, al acestui fel de guvernare, şi singura legătură ce-l uneşte pe tiran cu supuşii săi." (p. 27)

Încheiem aici, nu înainte de a-l întreba pe Alfieri asupra ultimului punct: diferenţa dintre tiraniile vechi şi cele moderne.

Tiraniile antice şi tiraniile moderne

Alfieri percepe diferenţele dintre cele două tiranii, pe de o parte, în funcţie de rolul jucat de legalitate şi, pe de alta, în gradul de cruzime. "Eu nu ştiu, scrie el, dacă diferenţa pe care o voi semnala a fost observată de alţii. Aproape toate tiraniile antice, şi mai ales cea a Imperiului Roman, s-au născut şi s-au manifestat prin forţa militară, stabilită pe ruinele forţelor civile şi juridice preexistente... Şi invers, în Europa, tiraniile moderne au crescut şi s-au fortificat graţie unei puteri militare, cît se poate de violente, dar într-un fel ieşite din puterea civilă şi legală, aparentă sau reală, deja stabilită la aceste popoare." Anume pe această putere "civilă şi legală" se bazează recursul la forţă, necesar pentru apărarea statului. "Consecinţele au fost mai înăbuşit tiranice ca la antici, deoarece violenţa s-a disimulat sub idealul venerat de puterea civilă legitimă". Tiraniile moderne sînt, aşadar, mai periculoase datorită aparenţei de legitimitate pe care o disimulează violenţa sistemului lor.

Cît despre barbarie, cruzime şi violenţă, Alfieri recunoaşte că religia creştină a îndulcit, într-o măsură oarecare, obiceiurile. Nu mai vedem tirani ca Nero şi Caligula "masacrîndu-şi mama, soţia şi pe oricine îi displace". Aceşti tirani au pierit prin sabie, în timp ce "tiranii noştri moderni", care "nu-şi asasinează niciciînd în mod deschis propriii părinţi" şi nici supuşi, decît "sub acoperirea justiţiei", "mor în paturile lor". Dar autorul nu-şi face mari iluzii cu privire la "îmblînzirea universală a moravurilor", deoarece dacă "tiraniile noastre" sînt mai puţin crude, ele au devenit "mult mai sigure şi mai durabile decît cele antice", şi în acelaşi timp mult mai de neclintit.

> Aş zice chiar că în zilele noastre un Nero s-ar naşte şi şi-ar exercita arta cu greu, totodată un Brutus punîndu-şi braţul şi spiritul întru apărarea binelui public ar exista şi mai dificil. (p. 77)

Acest imn armonios închinat libertăţii contra tiraniei devine cacofonic după evenimentele din 1789. După un prim val de entuziasm pentru 14 iulie, pe care-l imortalizează în oda sa *Parigi sbastigliato*[1], "Parisul debastilizat", violenţele Terorii îi inspiră un sentiment de groază, care se transformă în ură contra francezilor. Între 1790 şi 1796, Alfieri scrie, în proză şi în versuri, un cîntec satiric contra Franţei, intitulat *Misogallo*[2].

1793: Teroare şi Tiranie – procesul lui Ludovic XVI

Pe data de 21 ianuarie 1793, Louis Capet este ghilotinat în Piaţa Republicii. Executarea sentinţei capitale, pronunţată de Convenţie, consumă dintr-odată regicidul. Dar după această dată, violenţa dezbaterilor referitoare la proces şi pedeapsa regelui este departe de a se potoli[3]. Sîntem, probabil, în faza cea mai dramatică a Revoluţiei, imediat după proclamarea Comunei insurecţionale din 9 august 1792, după tulburările din 10 august, după masacrele din Septembrie, după înlocuirea Adunării Legislative prin Convenţie. Argumentul tiraniei joacă un rol important încă înainte de proces, în propaganda populară, în timpul interogatoriilor şi al dezbaterilor contradictorii din Convenţie, dar şi în faza scrutinelor care decid soarta regelui. Se-nţelege de la sine că la acea epocă toţi francezii sau aproape toţi, la orice tendinţă politică

1. Alfieri, *Opere*, 4.265-275.

2. *Ibid.*, vol. 5 (*Scriti politici e morali*, vol. 3, ed. Clemente Mazzotta, 1984), p. 291, epigrama a IX-a, 29 martie 1793: "Schiavi spregiare, ed aborrir Tiranni,/ Tal fu ognor la mia sola scïenza./ Schiavi in Gallia e Tiranni, altro non veggio./ Nessum me dunque or danni./ Se ai Numi io Sferza a un tempo e fulmin chieggio/ Contro i vili empj aborti de Licenza".

3. Cf. Paul et Pierrette Girault de Coursac, *Enquête sur le procès du roi Louis XVI*, Paris, 1982; Marina Grey, *Enquête sur la mort de Louis XVI: le prince et le savetier*, Paris, 1989; René Sédillot, *Le coût de la Terreur*, Paris, 1990; a se vedea mai ales Jean-Marc Varaut, *La Terreur judiciaire. La Révolution contre ces droits de l'homme*, Paris, 1993.

ar adera, au o idee despre tiranie şi despre tiranicid datorată fie culturii lor, fie din auzite. Numele şi imaginile evocîndu-i pe Brutus, Caton, Catilina, Cezar, Cromwell, Charles I Stuart etc. sînt pe buzele celor mai fugoşi oratori. Vom aborda momentul decisiv, alegînd doi oratori, Saint-Just şi Robespierre, ale căror discursuri din noiembrie şi decembrie au întîietate asupra celor pronunţate de cîţiva deputaţi, judecători ai regelui, care mai ezită să pronunţe sentinţa capitală scontată. Cum a declarat-o Condorcet, cu ironia-i subtilă, impunitatea în acest caz "ar fi o crimă faţă de stirpea umană". Trebuie ca regele să fie judecat şi pedepsit, fie şi în absenţa unei legi constituţionale care ar prevedea un asemenea proces; după toate, "legile lui Solon nu conţin nici una contra paricidului"[1].

Identificarea regelui cu tiranul

În primul său discurs de la tribuna Convenţiei, pe data de 13 noiembrie 1792, Louis Antoine Léon Saint-Juste (1767-1794), abia ajuns la vîrsta de 25 de ani, surprinde auditoriul prin oroarea sa ardentă faţă de tirani[2]. El nu vrea să audă vorbindu-se despre inviolabilitatea regelui şi refuză eventualitatea ca acesta să fie judecat ca un simplu cetăţean. Cu atît mai mult nu se îngrijeşte să demonstreze că Ludovic XVI este un tiran. Postulatul său spune că "orice rege este un rebel şi un uzurpator". El crede că "procesul trebuie intentat unui rege, nu pentru crimele administraţiei sale, ci pentru a fi fost rege, deoarece nimic pe lume nu poate legitima această uzurpare". Pentru Saint-Just, există o identitate absolută între rege şi tiran. Regalitatea în sine constituie "o crimă eternă, contra căreia orice om are dreptul de a se ridica şi de a pune mîna pe armă": "Nu se poate domni în mod inocent", exclamă el cu indignare, lansînd o frază care va fi adeseori repetată. Sprijinindu-se pe această afirmaţie, oratorul îşi construieşte teza conform căreia tiranul nu trebuie supus unui proces ordinar, cu atît mai mult nu trebuie să compară în faţa judecăţii în calitate de cetăţean. Raţionamentul său este un fel de silogism. "A judeca înseamnă a aplica legea. Legea este

1. *Œuvres de Condorcet*, ed. Arthur Condorcet O'Connor *et al.*, 12 vol., Paris, 1847, 12.270-271, "Opinion sur le jugement de Louis XVI", novembre 1792.

2. Saint-Just, *Œuvres choisies*, ed. Dionys Mascolo, Paris, 1968, pp. 74-83: "Discours concernant le jugement de Louis XVI" (text integral), 13 noiembrie 1790 [1792].

un raport de justiţie: Ce raport de justiţie există aşadar între umanitate şi regi? Ce are în comun Ludovic cu poporul francez, pentru a-l menaja după trădarea sa?"

Atunci cînd Saint-Just vorbeşte despre popor, teza sa pare mai greu de susţinut, dar lucrul acesta nu-l deranjează. Pe de o parte, el recunoaşte poporul ca fiind adevăratul suveran, căruia îi revine dreptul de a-l judeca pe rege: "Cetăţeni, tribunalul care trebuie să-l judece pe rege nu este un tribunal judiciar: este un consiliu, este poporul, sînteţi voi: iar legile pe care trebuie să le urmăm sînt cele ale drepturilor oamenilor". Pe de altă parte, el vrea cu orice preţ să evite ca judecata să fie ratificată de către popor, care se poate dovedi mult prea clement. În consecinţă, el afirmă că regele "nu va putea fi judecat de aceleaşi voci care-l acuză" în calitatea sa de cetăţean, la fel cum nu poate fi judecat de poporul constituit în curtea judiciară: "Ludovic este un străin printre noi". Este altă teză pe care o susţine Saint-Just, care ştie perfect că atît timp cît Ludovic nu va fi judecat ca cetăţean, el nu va putea beneficia de Constituţie. În plus, dacă este judecat ca duşman, duşman al patriei, duşman străin, nu se mai ştie la care lege trebuie să se recurgă. Oratorul îşi dublează precauţiile. El se teme de un proces ale cărui proceduri legale ar putea într-un fel sau altul să-l protejeze pe Louis Capet. Este motivul din care Saint-Just invocă dreptul oamenilor care ar trebui, în opinia sa, aplicat în acest caz în locul dreptului pozitiv. E nevoie de un proces, dar nu acela pe care-l propune Comitetul legislativ, care ar fi "un monument de injustiţie". De unde această frază în aparenţă greu de înţeles: "Formele, în proces, ţin de ipocrizie; veţi fi judecat după principiile voastre". În procesul unui rege-tiran, nu trebuie aplicate formele procedurale ale dreptului în vigoare, dar principiile care ar fi superioare normelor judiciare. "Eu o repet, nu se poate niciodată judeca un rege în conformitate cu legile ţării sau cu legile cetăţii"

Anume în acest moment argumentul tiraniei joacă un rol determinant în discursul lui Saint-Just, oratorul propunîndu-şi să demonstreze "că nu ar fi necesar ca condamnarea [lui Ludovic XVI] la moarte să fie supusă sancţiunii poporului", deoarece "poporul însuşi neputînd şterge crima tiraniei, dreptul oamenilor contra tiraniei este personal; şi nu există act al suveranităţii care să poată obliga cu adevărat un singur cetăţean să-l ierte". Argumentul tiraniei este

singurul pe care oratorul îl poate invoca pentru a-şi susţine teza şi a preveni orice obiecţii.

Citind discursul lui Saint-Just, este lesne să înţelegem care-i sînt preocupările şi care este firul conducător. El şi iacobinii se tem că un proces în toată regula, cu respectarea normelor procedurale, l-ar putea condamna pe Ludovic XVI la exil sau la o altă pedeapsă decît cea capitală; lucrul acesta ar echivala, pentru ei, cu eşecul Revoluţiei. Cît despre firul roşu al discursului, de o logică implacabilă, ambiguitatea fragmentului care vizează procedurile ce urmează a fi neglijate şi principiile ce urmează a fi respectate e mai degrabă aparentă decît reală. Ea poate să ne pară ca o notă disonantă, o slăbiciune logică, nouă, celor departe de această formă de cultură, departe de acea cultură unde retorica constituia partea esenţială. Dar Saint-Just ştie că se adresează unui public cultivat, care a studiat retorica şi care cunoaşte în detalii istoria antică a Greciei şi a Romei. El ştie că-şi poate sprijini afirmaţiile pe tema tiraniei şi a tiranicidului, care fascinează mulţimile revoluţionare, asigurîndu-le că orice acţiune, chiar şi una sîngeroasă, este legitimă, cu condiţia ca ea să contribuie la apărarea libertăţii. Făcînd din Ludovic XVI un tiran, el nu mai are nevoie să justifice condamnarea la moarte a regelui, deoarece tiranul trebuie să fie ucis din principiu, şi nu urmînd anumite norme. Or, deloc întîmplător faptul că oratorul pronunţă de şase ori cuvîntul tiran şi de trei ori cuvîntul tiranie, şi nici că citează cinci exemple de tiranicid, fără a se servi de cuvîntul propriu-zis. Despre care tiraniciduri este vorba?

Instigarea la tiranicid

1) Tiranicidul lui Cezar. "Ne vom mira într-o bună zi că în secolul al XVIII-lea sîntem mai puţin avansaţi decît pe timpul lui Cezar: în acele vremi tiranul a fost masacrat în plin Senat, fără alte formalităţi decît douăzeci şi trei de lovituri de pumnal şi fără altă lege decît libertatea Romei. Şi astăzi facem cu respect procesul unui om asasin al poporului, prins în flagrant delict, cu mîinile pline de sînge, cu mîinile pline de crime." Această notă e cît se poate de elocventă în ceea ce priveşte normele şi principiile lui Saint-Just. 2) Aluzie la execuţia lui Charles I Stuart. 3) Menţiune a tiranicidului lui Brutus (Marcus Iunius

Brutus), fiu adoptiv şi asasin al lui Cezar. 4) Evocarea lui Cromwell atît în calitate de tiran, asemeni lui Charles Stuart cît şi în calitatea-i de ucigaş (tiranicid) al acestuia din urmă. 5) Aluzie la Tarquinius Superbus alungat de Brutus (Lucius Iunius Brutus) într-o frază în care Saint-Just aminteşte o reflecţie a lui Condorcet, probabil, un loc comun al epocii: "Nu exista nimic în legile lui Numa pentru a-l judeca pe Tarquinius; nimic în legile Angliei pentru a-l judeca pe Charles I; totuşi ei au fost judecaţi în conformitate cu dreptul oamenilor: forţa a fost respinsă prin forţă". 6) O nouă aluzie la Brutus şi Cezar: "Dar grăbiţi-vă să-l judecaţi pe rege, deoarece nu există cetăţean care nu ar avea asupra lui aceleaşi drepturi pe care le-a avut Brutus asupra lui Cezar".

Din perspectiva acestei remarce, discursul lui Saint-Just poate fi interpretat ca o adevărată incitare la tiranicid, deoarece "Ludovic este un al doilea Catilina; asasinul, asemeni consulului Romei, va considera că a salvat patria". A-l ucide pe Ludovic semnifică deci a salva Franţa: "Tiranul, scrie Saint-Just, trebuie să moară pentru a asigura liniştea publică." Abilitatea oratorului, unul dintre cei mai străluciţi teoreticieni ai gîndirii iacobine, constă în a devia problema de la proces la necesitatea condamnării la moarte a tiranului după un proces sumar. Privită de aproape, fascinaţia pe care o exercită asupra publicului său este mai puţin îndatorată clarviziunii sale juridice asupra unei probleme esenţialmente juridice, cît înţelepciunii sale politice care-i permite să stimuleze pasiunea revoluţionară, să redeştepte orgoliul patriotic al celor care pot, în sfîrşit, să-i ia capul tiranului. Prin urmare, găsim aici întreg arsenalul retoricii, oratorul ştiind, în mod magistral, să folosească tematica tiraniei, care, de secole încoace, constituie un subiect clasic în şcolile de retorică. Tirania este iarăşi în centrul discursului lui Saint-Just pronunţat la Convenţie, pe data de 27 decembrie[1].

1. "Second discours concernant le jugement de Louis XVI", 27 decembrie 1793 [1792], *ibid.*, pp. 92-102.

Dreptul la insurecţie

Cît despre Maximilien Marie Isidore de Robespierre (1758-1794), discursul său din 3 decembrie 1792[1] este la fel de centrat pe tiranie, idee pe care o dezvoltă cu argumente utilizate la rîndu-i de Saint-Just, dar se pare cu mai multă vehemenţă, cu mai multă autoritate. "Adevărata problemă", pe care Adunarea a pierdut-o din vedere, este "că nu e nevoie, în cazul dat, de nici un proces". Robespierre plasează problema juridică într-un domeniu esenţialmente politic. "Voi nu aveţi a vă pronunţa pentru sau contra unui om; ci a lua o măsură de salvare publică, ci a înfăptui un act de providenţă naţională." Formulele oratorilor sînt incisive: "Ludovic a fost rege, iar republica este instaurată; faimoasa chestiune care vă preocupă e de a decide doar prin aceste cuvinte... Ludovic nu poate aşadar să fie judecat; el este deja judecat. El este condamnat, sau republica nu este absolvită". La fel ca în spusele lui Saint-Just, tirania este în cazul dat cheia de boltă a discursului care pare a lua o dimensiune epică. Robespierre pronunţă de unsprezece ori cuvîntul tiran şi tirani, şi de şapte ori cuvîntul tiranie. Dacă vorbeşte mai puţin despre tiranicid decît Saint-Just, găsim la el o teorie solidă a dreptului la insurecţie. "Atunci cînd o naţiune a fost silită să recurgă la dreptul la insurecţie, ea intră în starea naturală faţă de tiran." La acest capitol, Robespierre, care insistă de asemenea asupra importanţei principiilor ce s-ar putea lipsi de norme, poate susţine că normele juridice, procedurile judiciare, făcute pentru membrii cetăţii, nu mai sînt valabile în starea de război, deoarece "efectul tiraniei şi al insurecţiei constă în a rupe în întregime orice legalitate în raport cu tiranul". În consecinţă, Constituţia nu mai poate "prezida această nouă ordine a lucrurilor", care intră în starea naturală, unde contează doar izbăvirea poporului.

> Dreptul de a-l pedepsi pe tiran şi cel de a-l detrona este acelaşi lucru. Primul nu presupune alte forme decît al doilea; procesul

1. *Œuvres de Maximilien Robespierre*, dir. Georges Lefèbvre *et al.*, 10 vol., Paris, 1910-1967, 9.121-136.

> tiranului este insurecţia; judecata sa este căderea puterii sale; pedeapsa sa este cea pe care o cere libertatea poporului.

În stilul său, lapidar la nevoie, raţionamentul lui Robespierre este foarte penetrant în calitate de sentinţă istorică. Numeroşi sînt contemporanii care, faţă cu procesul lui Ludovic XVI, se gîndesc la cel al lui Charles I Stuart. Dar Robespierre se arată categoric: este unul dintre acele "exemple străine care nu au nimic în comun cu noi".

> Că Oliver Cromwell a făcut ca Charles I să fie judecat de către un tribunal de care dispunea; că Elizabeth a condamnat-o pe Maria a Scoţiei în aceeaşi manieră, este natural că tiranii care îşi înlătură semenii lor, nu după voinţa poporului, ci din ambiţia lor, caută să înşele opinia vulgului prin forme iluzorii. Nu este vorba, în cazul dat, nici de principii, nici de libertate, ci de perfidie şi intrigi: dar poporul! Ce altă lege ar putea urma, decît justiţia şi raţiunea sprijinite pe atotputerea sa? În care republică necesitatea de a-l pedepsi pe tiran a fost atît de litigioasă? Tarquinius a fost chemat în judecată? Ce s-ar fi spus la Roma, dacă romanii ar fi îndrăznit să se declare apărători ai lui? Ce vom face noi? Vom chema din toate cele patru părţi *avocaţi pentru a pleda cauza lui Ludovic XVI.*

Nici vorbă de asemănare, aşadar, deoarece mobilurile sînt diferite: în Anglia, avem de a face cu ambiţia unui tiran contra altui tiran; în Franţa, cu principiile libertăţii poporului. Aruncînd o privire de ansamblu asupra trecutului şi a prezentului, Robespierre arată că posedă un sens politic ascuţit şi o judecată sigură, susceptibilă de a captiva de asemenea cititorul de astăzi. Dar ce fascinează la el în egală măsură este nu atît raţionalitatea deducţiilor juridice, cît emoţia elanului politic, pe care-l exaltă măiestria sa retorică. El este profund convins că moartea regelui este condiţia *sine qua non* a supravieţuirii revoluţiei: "Dar Ludovic trebuie să moară deoarece trebuie să trăiască patria".

Dacă este cît se poate de drept să subliniem sensul istoric de care dă dovadă Robespierre atunci cînd vorbeşte despre diferenţa dintre procesul lui Ludovic XVI şi cel al lui Charles I, ar fi cazul să scoatem în evidenţă cel puţin o asemănare în ceea ce ţine de urmarea ambelor

procese: la fel cum regicizii englezi au fost supuşi unui proces şi executaţi, călăii lui Ludovic XVI vor fi condamnaţi la exil perpetuu prin legea zisă a "amnistiei", din 12 ianuarie 1816, care-i va exila pe 153 din cei 206 regicizi în viaţă la acea dată. Un anumit număr dintre ei vor apela la mila lui Ludovic XVIII şi vor fi amnistiaţi. Cîţiva vor ajunge înalţi funcţionari. Sub monarhia din Iulie mai găsim încă 27 de foşti regişti. Pierre Bliard a urmărit vicisitudinile şi palinodiile acestor 387 de "spintecători de neconfundat ai tiranilor"[1]. Justificările pe care le dau ei referitoare la voturile lor în cele trei scrutine care vor costa viaţa regelui, descrierile fricii, ale terorii şi ale forţei "retorice" a propagandei căreia au cedat nu sînt lipsite de interes.

Să ne limităm la a sublinia corespondenţa între tiranicid şi regicid. Fie că e vorba de Stuart sau de Bourboni, judecătorii care decretează moartea o fac în numele legii, evocînd tiranicidul, a cărui legitimitate o admit într-un fel sau altul. După lovitură, gestul lor intră în istorie la altă categorie, regicid. Anume în calitate de regicizi ei sînt condamnaţi în forme legale. Dar formele legale au prezidat şi în cazul sentinţei de condamnare a celor doi regi. Ceea ce înseamnă că legalitatea se regăseşte atît în procesul tiranilor, cît şi în procesul regicizilor, doar că legitimitatea este în fiecare caz dictată de anumite circumstanţe politice.

KANT (1724-1804): «MONARCOMAHISMUL SUB FORMĂ DE TIRANICID»

Teoretizarea tiraniei şi a tiranicidului are peste două milenii de istorie, în momentul în care Kant îi imprimă un sens nou. Problema tiraniei şi a dreptului la rezistenţă nu ocupă un loc central în sistemul kantian, care se deosebeşte printr-o incomparabilă critică a "raţiunii pure", a "raţiunii practice" şi a "facultăţii de judecată". Kant nu consacră un tratat special gîndirii politice, dar o integrează în sistemul său, alături de morală şi de drept, cu o rigoare metodologică incontestabilă.

---

1. P. Bliard, *Les Conventionnels régicides. D'après des documents officiels inedits*, Paris, 1913, p. 417; cf. Pierre Chevallier, *Les Régicides: Clément, Ravaillac, Damiens*, Paris, 1989; Jacques-Philippe Giboury, *Dictionnaire des régicides: 1793*, Paris, 1989.

Moralitate şi legalitate

Kant distinge net între morala dreptului şi legislaţia morală a legislaţiei juridice. Ceea ce determină dacă o acţiune e morală sau juridică este motivaţia sau motivul ei (*Beweggrund*). O acţiune este morală atunci cînd este înfăptuită întru respectarea datoriei ca atare; în timp ce o acţiune este juridică dacă este executată prin respectarea formală a prescripţiilor legii[1]. Mobilul (*Triebfeder*) moralităţii trebuie să fie doar respectarea legii morale, excluzînd alte motive, cum ar fi utilitatea, fericirea etc. Este condiţia necesară pentru a prezerva puritatea voinţei. "Datoria este necesitatea de a înfăptui o acţiune din respect pentru lege... Dacă o acţiune împlinită din datorie elimină complet influenţa înclinaţiei şi, o dată cu ea, orice alt obiect al voinţei, înseamnă că, din punct de vedere obiectiv, nu mai rămîne nimic care ar putea să determine voinţa în afară de lege, iar din punct de vedere subiectiv rămîne numai *purul respect* pentru această lege practică, adică maximă, care ordonă supunere acestei legi, chiar dacă ar trebui să aducem un prejudiciu înclinaţiei noastre."[2] Prin acest principiu, Kant diferenţiază moralitatea de legalitate: pentru ca să existe "moralitatea", şi nu o simplă "legalitate", trebuie "ca legea morală să determine ne-

---

1. Cf. Kant, *Métaphisique des mœurs* (1797), Introducere § 3; *Œuvres philosophique*, dir. F. Alquie, 3 t., Paris, 1980-1986, 3.464-467 (*AK* [*Kant's gesammelte Schriften*, Hg. von der Akademie der Wissenschaften, 28 t. în 32 vol., Berlin, 1902 ş.u.] 6.219-221). Cf. Bion Smyrniadis, *Les doctrines de Hobbes, Locke et Kant sur le droit d'insurrection*, Paris, 1921; Werner Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie*, Berlin, 1926; Hans Siegbert Reiss, "Kant and the Right of Rebellion", *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, p. 179 ş.u.; André Tosel, *Kant révolutionnaire: droit et politique*, urmat de texte alese din "Doctrine du droit", în traducerea lui J.-P. Lefèbvre, Paris, 1988; Peter Unruh, *Die Herrschaft der Vernunft: zur Staatsphilosophie I. Kants*, Baden-Baden, 1993; Giuseppe Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, Bari, 1994; Dick Howard, *De Marx à Kant*, trad. Hélène Pharabod, Paris, 1995; Omar Astorga, *El pensamiento politico de Kant: estudio de su teoría del derecho y del Estado a partir de la obra de Hobbes*, Caracas, 1996; Reinhard Brandt, *Zu Kants politischer Philosophie*, Stuttgart, 1997; *Kant als politischer Schriftsteller*, Hg. Theo Stammen, Würzburg, 1999; A. Renaut et Patrick Savidan, "Les Lumières critiques: Rousseau, Kant et Fichte", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 3.159-233 (bibl.); Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, New York, 2000.

2. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), secţiunea I; 2.259 ş.u. (*AK*, 4.400).

mijlocit voinţa"[1]. Cu ajutorul acestor definiţii, ajustate într-o construcţie logică, este uşor să înţelegem conceptele juridice particulare cu privire la libertate, drept politic şi contract originar.

Libertatea şi statul

Libertatea intră în definiţia lui Kant a dreptului: este finalitatea spre care dreptul trebuie să tindă. "Dreptul este ansamblul condiţiilor sub care arbitrul unuia poate fi unit cu arbitrul altuia potrivit unei legi universale." Raportul dintre libertate şi drept devine fundamental în definirea legii universale a dreptului: "acţionează exterior în aşa fel, încît întrebuinţarea liberă a liberului tău arbitru să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale"[2]. În cazul dat, libertatea exterioară constituie singurul şi adevăratul drept înnăscut: "Este dreaptă acea acţiune conform căreia sau conform maximei sale, libertatea liberului arbitru al unui om poate coexista cu libertatea tuturor, după o lege universală"[3]. Alte drepturi, cum ar fi egalitatea, nu sînt înnăscute la drept vorbind, ci doar implicit conţinute în libertatea înnăscută. Pentru a garanta libertăţile individuale, trebuie ca statul să fie el însuşi supus legilor şi să se întemeieze pe o constituţie politică. Un stat este o societate civilă care se guvernează ea însăşi pe baza a trei principii: "1) *libertatea* fiecărui membru al societăţii în calitate de *om*; 2) *egalitatea* acestuia cu toţi ceilalţi în calitate de *supus*; 3) independenţa oricărui membru al Republicii în calitate de *cetăţean*"[4]. Libertatea, egalitatea şi independenţă sînt cele trei principii ale statului cărora le corespund elementele lor constitutive, oamenii în calitate de supuşi şi de cetăţeni.

1. Kant, *Critique de la raison pratique*, I, I, 3; 2.695 ş.u. (*AK*, 5.71 ş.u.); a se vedea Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, ed. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, 1994, p. 724.

2. Kant, *Metafizica moravurilor* (1797), Doctrina dreptului, Introducere § B şi C (în *Scrieri moral-politice*, Bucureşti, 1991, trad. Rodica Croitoru), p. 88.

3. Kant, *ibid.*, Împărţirea doctrinei dreptului, § B (p. 87); 3.487-488 (AK, 6.237).

4. Kant, *Sur le lieu commun: il se peut que cela soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut rien* (1793), II; 3.270 (AK, 8.290).

În orice stat există trei puteri: "Puterea suverană (suveranitatea) în persoana legislatorului, puterea executivă în persoana guvernantului (în virtutea legii) şi puterea judiciară (ca putere de a atribui fiecăruia ceea ce i se cuvine conform legii) în persoana judecătorului". Kant preconizează distincţia dintre puteri, astfel ca regentul de stat (*rex, princeps*), învestit cu puterea executivă şi cu guvernarea, să nu poată fi în acelaşi timp şi legislator, care este suveranul poporului. Din acelaşi motiv, nici regentul, nici legislatorul nu-şi pot asuma puterea juridică, care aparţine poporului, "chiar dacă într-o manieră indirectă, prin reprezentanţii aleşi de acesta"[1]. Astfel concepută, constituţia statului porneşte de la ideea contractului originar, "pe care trebuie să se bazeze orice constituţie juridică a unui popor".

Contractul originar şi voinţa generală

În opinia lui Kant, nu este neapărat să presupui contractul originar ca fiind un eveniment istoric. Este suficient să-l gîndeşti ca pe o idee a raţiunii, care cere ca statul să fie întemeiat prin consimţămîntul membrilor săi. Contractul originar (*contractus originarius*) este contractul ce instituie o constituţie civilă (*pactum unionis civilis*) în conformitate cu dreptul şi care, în acelaşi timp, instaurează o republică (*res publica*). În termenii contractului originar, "toţi (*omnes* et *singuli*) din rîndul poporului renunţă la libertatea lor exterioară, pentru a participa ca membri ai existenţei sociale, adică poporul este considerat ca stat (*universi*), redobîndindu-şi libertatea, astfel încît nu se poate spune: statul, omul în stat a sacrificat o parte din libertatea sa exterioară naturală unui scop, ci el a renunţat cu totul la libertatea nestăpînită, lipsită de lege, pentru ca libertatea sa să devină, în genere, dependentă de lege"[2]. În realitate, acest pact sau "contract (numit *contractus originarius* sau *pactum sociale*)" — care constituie "o simplă idee a raţiunii" — este "precum coaliţia tuturor voinţelor comune şi publice (în scopul unei legislaţii pur juridice)"[3].

---

1. Kant, *Metafizica moravurilor*, Doctrina dreptului, § 49 (pp. 165-166); 3.583 (*AK*, 6.317-318).

2. Kant, *ibid.*, § 47 (p. 198); 3.581 (*AK*, 6.315-316).

3. Kant, *Sur le lieu commun*, corolar 2; 3.279 (*AK*, 8.297).

Voinţa generală este voinţa unificată a poporului, din care se naşte legea fundamentală numită contractul originar. În instituirea unui stat civil, "deci nu există decît voinţa care îl obligă pe celălalt, prin urmare universală colectivă (*kollektive-allgemeine*), deţinătoare a puterii, şi care poate oferi fiecărui om acea garanţie"[1] în posesiunea bunurilor exterioare. Kant precizează astfel noţiunea de "voinţă generală" pe care Rousseau o anunţase fără a o dezvolta. În opinia lui Kant, autonomia libertăţii oamenilor se manifestă în societatea civilă prin aceea că oamenii nu sînt supuşi decît legilor pe care şi le fac ei înşişi prin propria lor voinţă legislativă. Totodată, ei îşi fac o constituţie juridică, care stă la baza oricărei forme de stat. Pentru a "instaura starea de pace acolo unde înteaga autoritate este conferită legilor", oamenii intră în societatea civilă printr-un pact de voinţă pe cît de liber, pe atît de natural, deoarece "natura vrea într-un mod irezistibil ca ultimul cuvînt să-i revină dreptului"[2].

Despotism, anarhie, barbarie şi tiranie

Totuşi, nu toate formele de constituţie sînt de dorit. În opinia lui Kant, singura constituţie juridică ce porneşte de la ideea contractului originar şi care este în armonie cu acesta este constituţia republicană. Pe de altă parte, ea este singura "care e în conformitate cu dreptul oamenilor, dar şi cel mai greu de instituit, şi cu atît mai greu de păstrat". O caracteristică fundamentală a constituţiei republicane este forma sa reprezentativă; deputaţii poporului sînt cei care veghează asupra respectării drepturilor acestora din urmă. Pentru Kant, nu trebuie să se confunde "constituţia republicană" şi "constituţia democratică". "Republicanismul (*Republikanismus*) este sistemul politic care admite separarea puterii executive (a guvernului) de puterea legislativă." În revanşă, despotismul este sistemul politic "în care legislatorul execută propriile lui legi, în consecinţă este voinţa particulară a conducătorului substituit voinţei publice". De aici, Kant deduce o definiţie singulară a democraţiei.

1. Kant, *Metafizica moravurilor*, Doctrina dreptului, I, § 8 (p. 109); 3.508 (*AK*, 6. 256).
2. Kant, *Projet de paix perpétuelle* (1795), secţiunea 2, 1 supl.; 3.361 (*AK*, 8.367).

> Democraţia este în mod necesar un despotism, deoarece ea stabileşte o putere executivă contrară voinţei generale; toţi pot decide contra unui singur care are o părere diferită; voinţa tuturor nu este în acest caz voinţa tuturor: ceea ce este în contradicţie cu libertatea şi chiar opus libertăţii[1].

Dincolo de faptul că este un despotism, constituţia democratică trădează o altă contradicţie în forma sa reprezentativă, care este imposibil de realizat, "fiecare vrînd să fie stăpîn". Date fiind inconvenientele sale, forma republicană trebuie să vegheze să nu alunece în despotismul democraţiei, nici în despotism în general.

Astfel, exerciţiul simultan al puterii legislative şi al puterii executive, aducînd prejudicii voinţei generale, este un despotism. Într-o manieră generală, de fiecare dată cînd există vreo interferenţă între cele trei puteri, se instaurează o formă de despotism. De exemplu, constituţia monarhică devine despotică de îndată ce suveranul face uz de o putere nelimitată sau absolută (*imperium perpetuum*), exercitînd puteri care ar trebui să rămînă distincte. La acest capitol, Kant propune o altă definiţie a despotismului.

> Despotism. Dacă administraţia statului trebuie să fie potrivit legilor, ea trebuie de asemenea să aibă propriile sale reguli în felul în care girează treburile publice, în sarcina ministerului... Suveranul, care reuneşte el însuşi în mîinile sale administraţia statului, este un despot. Ca suveran, el indică drumul corabiei, ca regent, el ţine cîrma[2]...

---

1. Kant, *ibid.*, art. 1; 3.343-344 (AK, 8.352); cf. Fr. Schlegel, "Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden", în *Die andere Romantik*, Hg. H. Schanze, Frankfurt pe Main, 1967, pp. 39-59; G. Valera, "Il repubblicanesimo di area kantiana e il linguaggio giuridico-constituzionale tedesco", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 30/1, 2000, pp. 31-69. — În general, cf. *Royal and Republican Sovereignty in Earl Modern Europe. Essays in memory of R. Hatton*, ed. R. Oresko *et al.*, Cambridge, 1997.

2. Kant, Cugetarea nr. 7764 (*AK*, 19.510), citată de Jean Ferrari, "Rousseau, Kant et la tyrannie", în *Actes du Colloque La tyrannie, Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 6, 1984, pp. 175-190; p. 182; art. apărut şi în *Revue de l'Université d'Ottawa*, 56, 1986, de unde am extras citatele, aici p. 107.

Confuzia puterilor dă naştere despotismului şi pentru că ea desconsideră deciziile voinţei generale.

> Despotismul este voinţa privată a suveranului ca monarh, mai ales în măsura în care aceasta aduce prejudicii poporului[1].

Cu toate acestea, monarhia nu este neapărat o formă de despotism. Kant admite că ar putea exista o trecere treptată de la forma monarhică la forma republicană. "Este o datorie de a trece la o asemenea constituţie" şi, în consecinţă, "e de datoria *monarhilor*, chiar dacă domnesc ca nişte *autocraţi*, de a guverna totuşi într-o manieră *republicană* (ceea ce nu vrea să însemne *democratică*), adică de a trata poporul după principiile potrivite spiritului legilor libertăţii"[2]. În plus, monarhia nu este un despotism atunci cînd se limitează ea însăşi; în acest caz, ea devine un "regim patriotic", care este opusul regimului democratic.

> Un guvern care ar fi, în acelaşi timp, legislator s-ar numi despotic, în opoziţie cu cel patriotic, prin care nu se va înţelege un guvern paternalist (*regimen paternale*), care este cel mai despotic dintre toate (în care cetăţenii sînt trataţi ca nişte copii), ci al dragostei de patrie (*regimen civitatis et patriae*) în care statul însuşi (*civitas*) îi consideră pe supuşii săi întocmai ca pe membrii unei familii, dar, în acelaşi timp, ca cetăţeni, adică conform legilor independenţei lor, fiecare fiind propriul său stăpîn, nefiind dependent de voinţa absolută a altuia, care îi e egal sau superior[3].

Alături de formele despotismului democratic, monarhic şi paternalist, Kant veştejeşte *clericalismul*, care este "constituţia unei Biserici în care domneşte un *cult fetişist*". În acest caz, "constituţia acestei Biserici (ierarhia) poate fi monarhică, aristocratică sau democratică — lucrul

1. Kant, Cugetarea nr. 7500 (*AK*, 19.417), Ferrari, *ibid.*

2. Kant, *Le conflit des Facultés* (1798), secţiunea 2, § 8 (ed. J. Gibelin, Paris, 1988, pp. 108-109); 3.902 (AK, 7.91).

3. Kant, *Metafizica moravurilor*, Doctrina dreptului, § 49 (pp. 166-167); 3.582-583 (AK, 6.317).

acesta nu ţine decît de organizare; constituţia acesteia este şi va rămîne, orice formă ar îmbrăca, despotică". Este motivul din care miniştrii cultului fals, care vor "să fie consideraţi drept singurii interpreţi autorizaţi ai Sfintei Scripturi", exercită acest fel de despotism clerical, atunci cînd "transformă *cultul* Bisericii (*ministerium*) într-o dominaţie asupra membrilor săi (*imperium*)"[1]. Kant încearcă să facă ordine în degenerescenţele constituţiilor politice, pe care le deosebeşte conform acestor trei elemente: legea, libertatea şi autoritatea. El obţine, aşadar, această clasificare:

> A) Lege şi libertate, fără autoritate (anarhie); B) Lege şi autoritate, fără libertate (despotism); autoritate, fără libertate, nici lege (barbarie); autoritate cu libertate şi lege (republică). Se vede că doar această ultimă figură merită numele de adevărată constituţie civilă; cu toate acestea, departe de a avea în vedere prin ea una din cele trei forme de guvernare (democraţie), înţelegem prin *republică* un stat în accepţia sa generală[2].

Anarhia, despotismul şi barbaria sînt tot atîtea deviaţii de la constituţia republicană. Kant nu reliefează în mod deosebit noţiunea de tiranie. Aceasta din urmă nu este evident o formă de constituţie, ea avînd o noţiune concurentă, aproape sinonimă, în noţiunea de despotism. Într-adevăr, adjectivul tiranic întăreşte calificativul de despotic atunci cînd Kant subliniază că "puterea supremă nelimitată este despotică... Cel care nu are grijă de pactul originar este tiranic"[3]. Totodată:

---

1. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793); 3.198 şi 216 (*AK*, 6.165 şi 180). Kant utilizează şi expresia "despotism clerical (*geistlicher Despotism*)" în lucrarea sa *Răspuns la întrebarea: Ce sînt Luminile?* (*AK*, 8.40); cf. Ferrari, 1986, p. 108.

2. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798), partea 2, descriere; 3.1142 (*AK*, 7.330-331).

3. Kant, Cugetarea nr. 7500 (*AK*, 19.417); Ferrari, 1986, p. 107.

> O guvernare fără legi este barbară. O guvernare arbitrară este despotică, o guvernare represivă, jecmănitoare, torţionară este tiranică...

Kant alege termenul de tiran pentru a-l califica pe uzurpator.

> Despotul este un tiran, atunci cînd, indiferent de legalitatea acţiunilor sale, el pune mîna pe legile şi pe libertatea potrivită cu legea. — Dacă monarhul este în acelaşi timp suveran, el este un despot (autocrat care nu doar face legea, dar şi guvernează). Dacă el uzurpă suveranitatea, el devine atunci tiran, chiar dacă administraţia sa poate să nu fie barbară, ci civilă[1].

Tirania încetează să existe de îndată ce uzurpatorul încearcă să legalizeze guvernarea sa prin consimţămîntul supuşilor, sau dacă această nouă guvernare capătă o legalitate ce ar justifica "ilegalitatea de la început". Kant nu teoretizează tirania, care nu este pentru el decît un caz particular al despotismului. Cu toate acestea, un eveniment neaşteptat îl face pe Kant să se gîndească la dreptul la rezistenţă faţă de despotism: Revoluţia franceză. În particular, procesul şi execuţia lui Ludovic XVI pare a-i fi tulburat contemplaţia treburilor umane pentru a-l determina să ia o poziţie tranşantă.

Contra dreptului la rezistenţă

De la teorie, Kant trece la istorie. Invitat să-şi facă publică gîndirea cu privire la punctul nevralgic al dreptului la rezistenţă, Kant nu pierde nimic din rigoarea sa metodologică. Filozoful care are grijă să distingă "societatea civilă din punct de vedere etic" de "societatea civilă din punct de vedere juridic", adică o Republică etică de o Republică politică[2], sesizează importanţa problemei la fel de bine ca şi importanţa raţionamentului său, pe care îl va face public. Într-adevăr, elementele logice atît de prezente în argumentaţia sa, cuplate cu principiile etice

1. Kant, Cugetarea nr. 8020, 7982 şi 7700 (*AK*, 19.584, 572 şi 495), Ferrari, 1986, pp. 107-108.

2. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*; partea a 3-a; 3.114 (*AK*, 6.94-95).

de care nu se îndepărtează niciciînd, conferă raţionamentului său juridic şi politic o valoare demnă de a medita asupra-i.

Distingînd cele trei puteri — legislativă, executivă şi judiciară —, Kant subliniază raporturile de "coordonare", de "subordonare" şi de "unificare" ce le leagă. El afirmă, în consecinţă, că autoritatea constituţiei republicane cere respectul riguros din partea membrilor săi. "Trebuie să existe în fiecare republică o *respectare* a mecanismului constituţiei politice potrivit legilor constrîngerii, dar în acelaşi timp un *spirit de libertate*, dat fiind că fiecare cere, în ceea ce priveşte datoria universală a oamenilor, să fie convins prin raţiune că această constrîngere este potrivit dreptului, pentru a nu se pomeni în contradicţie cu sine însuşi."[1] Datoria de obedienţă, în armonie cu spiritul libertăţii, devine într-un fel condiţia primordială a oricărei republici. Kant insistă asupra acestui punct, referindu-se la cele trei puteri, atunci cînd scrie că "voinţa legislatorului (*legislatoris*) cu privire la ceea ce este al meu şi al tău exterior este ireproşabilă (fără cusur), puterea executivă a comandantului suprem (*summi rectoris*) este irepresibilă (nu i se poate rezista), iar sentinţa judecătorului suprem (*supremi judicis*) este irevocabilă (fără drept de apel)"[2]. În consecinţă, dreptul la rezistenţă este "contradictoriu" raţiunii de a fi a unei republici. Nu este superfluu să notăm că termenul "contradictoriu" constituie, pentru un logician aidoma lui Kant, prejudiciul cel mai grav, care lipseşte o teorie de orice temei şi de orice credibilitate.

A) Împotriva statului suveran, membrii unei republici nu pot decît să se plîngă, niciodată însă nu pot opune rezistenţă. La fel cum nu pot pune în chestiune originea puterii supreme (*summum imperium*), ei nu o pot judeca. Motivul principal este că contractul real, originar, de supunere faţă de putere (*pactum subjectionis civilis*), ca şi aserţiunea tradiţională ce afirmă că "orice autoritate vine de la Dumnezeu", îşi păstrează întreaga valoare practică "ca valoare practică a raţiunii", independent de temelia istorică. Nu-i treaba supuşilor să "discute ca despre un drept contestabil (*jus controversum*) cu privire la obedienţă". Sau, dimpotrivă, ei au tot dreptul să discute, fără a putea aduce atingere obedienţei civile prin concluziile lor, oricare ar fi.

1. Kant, *Sur le lieu commun*, II, corolar; 3.289 (*AK*, 8.305).
2. Kant, *Metafizica moravurilor*, Doctrina dreptului, § 48 (p. 166); 3.582 (*AK*, 6.316).

B) Rezistenţa nu va putea aspira să devină un drept, deoarece acesta din urmă ar fi în contradicţie cu constituţia.

> Căci acela care trebuie să limiteze puterea în stat trebuie să deţină putere într-o manieră mai mare sau cel puţin tot atît cît aceia a căror putere este limitată, iar ca un stăpîn legal, care ar porunci supuşilor săi să opună rezistenţă trebuie, de asemenea, să-i poată apăra şi judeca drept în fiecare caz care survine, prin urmare, să poată ordona public opoziţia. Atunci conducătorul suprem nu este acela, ci acesta; ceea ce este contradictoriu[1].

Este motivul pentru care în constituţie nu poate fi înscris un articol permiţînd unei puteri de stat să reziste aceluiaşi stat. Este o concluzie de cea mai mare importanţă. La fel cum rezistenţa nu poate fi un drept,

> nu există nici un drept de instigare (*seditio*), cu atît mai puţin un drept la răzvrătire (*rebellio*), şi într-o manieră şi mai mică se poate invoca dreptul de violare a persoanei conducătorului, ca şi a vieţii sale (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), adică împotriva sa ca persoană unică (monarh), sub pretextul abuzului de putere (*tyrannis*)[2].

În opinia lui Kant, această "luptă contra monarhului ca specie a tiranicidului", precum şi "cea mai neînsemnată tentativă de acest gen", constituie o crimă de "înaltă trădare (*proditio eminens*)", pentru care vinovatul merită pedeapsa cu moartea, la fel cum el a încercat "să-şi asasineze patria". Condamnarea tiranicidului este formală şi fără drept de apel. Şi Kant explică într-o notă — fapt pe cît de rar, pe atît de important —, considerentele sale asupra celor două regiciduri, execuţia lui Ludovic XVI şi cea a lui Charles I Stuart, atît de asemănătoare.

1. *Ibid.*, Remarca A (p. 169); 3.586 (*AK*, 6.319).
2. *Ibid.* (p. 170); 3.587 (*AK*, 6.320).

Contra regicidului

Deşi am putea considera destituirea unui monarh drept plauzibilă, dacă o privim ca o abdicare benevolă implicînd restituirea suveranităţii, poporul nu are dreptul de a face "violenţă persoanei supreme", nici a o pedepsi "din cauza administrării sale trecute". Dacă e cazul, poporul poate cel mult să invoce dreptul de necesitate. La fel în cazul asasinării monarhului, el poate invoca frica de represalii drept circumstanţă atenuantă. În cazul lui Ludovic XVI, nu atît uciderea regelui l-a şocat pe filozof, ci faptul că asasinarea monarhului a fost executată conform tuturor formelor procedurii juridice, ca şi cum un regicid ar putea fi obiect al justiţiei penale. Kant denunţă în mod hotărît un atare abuz de drept şi de procedura penală.

> Sufletul, pătruns de idei referitoare la drepturile omului, e cuprins de groază ori de cîte ori îi revine în memorie conflictul execuţiei solemne, care a curmat viaţa lui Charles I sau a lui Ludovic XVI... Asasinarea monarhului este considerată ca o crimă în eternitate, ce nu poate fi niciodată ispăşită (*criment immortale, inexpiabile*)[1].

În ochii săi, executarea regelui "respectînd toate formele" echivalează cu "o totală răsturnare de principii ale raportului dintre suveran şi popor (acesta din urmă, care este îndatorat pentru existenţa sa legislaţiei instaurate de primul, erijîndu-se în suveran al acestuia)".

> Şi astfel violenţa se ridică deasupra celui mai sfînt drept, ameninţătoare şi transformată în principiu; ea poate să fie un vîrtej care devorează totul, fără întoarcere, o sinucidere provocată de statul însuşi, o crimă nevrednică de a fi absolvită... iar această formalitate a fost introdusă numai pentru a da acestui fapt aparenţa de sancţionare, prin urmare, de procedeu juridic (asasinatul nu ar fi de acest fel), examinare nereuşită[2].

1. *Ibid.* (p. 171); 3.588 (*AK*, 6.321).
2. *Ibid.* (p. 172); 3.589 (*AK*, 6.322).

Revenind de la istorie la teorie, Kant neagă orice drept la rezistenţă faţă cu legislaţia suverană. Această rezistenţă "nu trebuie privită niciodată altfel decît ilegală, ca aneantizînd orice constituţie legitimă". La nivelul principiilor, Kant condamnă categoric rezistenţa, pe care o veştejeşte calificînd-o "contradictorie".

> Într-adevăr, pentru ca poporul să fie abilitat a rezista, trebuie să dispunem de o lege publică ce ar permite această rezistenţă a poporului, altfel spus, e nevoie ca legislaţia supremă să conţină un articol stipulînd că ea nu este supremă şi asimilînd, prin unul şi acelaşi raţionament, poporul, care este supus, suveranului căruia i se supune — ceea ce este contradictoriu.

În tot cazul, Kant admite că se poate schimba o constituţie defectuoasă. Este aşadar de competenţa suveranului, şi nu a poporului, de a opera această schimbare pe calea unei reforme, excluzînd orice revoluţie. De fapt, revoluţia nu ar putea atinge decît puterea executivă, nu şi puterea legislativă, adică pe suveran. Kant analizează alte cazuri generice care-i permit să-şi nuanţeze raţionamentul ce interzice orice formă de rezistenţă. Astfel, o rezistenţă negativă sau pasivă, sub forma de refuz — un *veto* al parlamentului — de a consimţi la exigenţele guvernării, este plauzibilă în constituţiile limitate ce prevăd că poporul poate rezista în mod legal puterii executive. Dar neascultarea este strict limitată de circumstanţe excepţionale. Chiar şi după o revoluţie reuşită, dînd naştere unei noi constituţii, supuşii sînt obligaţi să asculte de puterea constituită, în ciuda "ilegalităţii începutului"[1].

Concluzie

Prin Kant, jusnaturalismul îşi atinge apogeul. Vedem, în gîndirea filozofului, cum principiile dreptului natural, statornicite în raţiunea umană, se înrădăcinează în instituţii, în societate, în stat. Punctul culminant al acestui proces este experienţa codificării în care dreptul natural se va concretiza, în principiu, graţie normelor dreptului pozitiv

1. *Ibid.* (p. 173); 3.590 (*AK*, 6.323).

pe care fiecare naţiune îl va adopta după modelul codului lui Napoleon, promulgat în 1804. În această conjunctură, istoria problemei tiraniei şi a despotismului va lua o turnură din ce în ce mai netă şi va conduce spre apariţia unei noi problematici. Nouă în terminologia sa, deoarece cuvintele *tiranie* şi *despotism* par a fi învechite; nouă în felul de a pune problema, deoarece dialogul conflictual între supuşi şi suveran se deplasează către un antagonism între cetăţeni şi stat. Teoria tiranicidului, atît de preocupată de legitimitate şi atît de avidă să-şi înfigă rădăcinile în tradiţiile juridice, morale, teologice, literare, istorice, îşi croieşte un drum nou acolo unde preocupările dominante ţin de utilitar, de economic, de politic şi, într-o măsură mai mică (cît să salveze aparenţele, respectiv pentru exigenţele propagandei), de juridic, singurul care va lega, într-un anumit mod, strategiile revendicărilor sociale de dimensiunea morală.

Capitolul 25

DREPTUL LA REZISTENŢĂ ŞI CONSTITUŢIILE

Codificări, coduri, constituţii

În momentul în care Kant îşi elabora sistemul, ajungînd la concluzia că dreptul la rezistenţă este incompatibil cu constituţia unui stat de drept, o eră a revoluţiilor se deschidea în Occident, în ţări care inseraseră dreptul la rezistenţă în constituţiile lor, limitînd acest drept la colectivitate şi excluzînd legalitatea unei rezistenţe individuale. Dar constituţiile nu sînt întotdeauna rezultatul revoluţiilor, iar introducerea în textul lor a dreptului la rezistenţă constituie nu atît o regulă, cît o excepţie. Într-adevăr, în bună parte sub influenţa doctrinelor lui Kant, în diferite state ale Europei se elaborează anumite codificări, adică anumite proiecte de cod conţinînd obiceiurile strămoşeşti şi legile pozitive ale ţării, în spirit de respect nu doar pentru dreptul natural, dar mai ales pentru principiile raţiunii. Conform acestei concepţii, dreptul constituie un element empiric, rezultat al experienţei, care trebuie să fie organizat şi ordonat în formele *a priori* ale raţiunii, urmînd metoda expusă de Kant în lucrarea sa *Critica raţiunii pure*. Printre juriştii care urmează această lecţie, Franz Ludwig von Zeiller (1751-1828) se distinge elaborînd Codul civil austriac din 1811, el redactînd introducerea ce conţine principiile kantiene, care modifică sensibil primul proiect, *Codex Theresianus* din 1776. Trebuie citaţi şi alţi reprezentanţi ai acestui curent: Paul Johann Anselm Feuerbach (1775-1833, tatăl lui Ludwig), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), autor al unui important "Eseu asupra limitelor activităţii de stat" (1792; publicat postum, în 1850) şi Johan Gottlieb Fichte (1762-1814),

unul dintre cei mai mari filozofi ai epocii sale, care cercetează *Fundamentele dreptului natural* (1796-1797)[1].

O altă concepţie juridică vede lumina zilei în regatul Prusiei, unde munca de codificare a început în 1738. În această ţară, dreptul roman, care în teritoriile germane a fost primit ca drept comun începînd cu epoca umanismului, îşi menţine influenţa asupra ideilor juridice la fel ca dreptul natural, după cum încearcă să demonstreze Samuel Cocceius (1679-1755) în lucrarea sa *Elementa Justitiae Naturalis et Romanae* (1740). Ceea ce autorii extrag din această concepţie este raţionalitatea, intrinsecă dreptului roman şi dreptului natural, pe care încearcă s-o integreze în dreptul pozitiv, în legile în vigoare. Prin acest procedeu, dreptul sfîrşeşte prin a se dizolva în legile statului şi, în consecinţă, în voinţa statului, astfel încît acesta din urmă se pomeneşte întărit nu doar din punct de vedere juridic, dar şi (mai ales) politic. Iată de ce regele Frederic II, dorind să centralizeze şi să întărească puterea de stat, favorizează munca de codificare, ce se încheie prin elaborarea *Codului Frederic sau Corpul de Drept*[2]. Acest cod se bazează pe dreptul roman, pe obiceiurile strămoşeşti şi pe dreptul pozitiv şi, în mod secundar, pe dreptul natural. Într-adevăr, juriştii prusaci decretează că societatea trebuie împărţită în trei clase (*Stände*), ţăranii, burghezia şi nobilimea; ceea ce ar putea părea, în zilele noastre, în dezacord cu principiile jusnaturalismului. E de remarcat, totuşi, că legislatorul are grijă de a veghea la "certitudinea dreptului", temă pe care o dezvoltă de-a lungul prefeţei: "Raţiunea şi experienţa demonstrează că Procesele îşi au, în mod prioritar, sursa în

1. O eboşă a teoriei rezistenţei în ale sale *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wirklichkeitslehre*, Jena und Leipzig, 1796; trad. *Fondement du droit naturel*, ed. Alain Renaut, Paris, 1998, p. 194 ş.u.; cf. Heyland, 1950, pp. 67-69. A se vedea Fichte, *Considération sur la Révolution française*, trad. Jules Barni, Paris, 1974; cf. Burgeois, *Fichte, 1762-1814*, Paris, 2000. — Pentru această parte, a se vedea Fassò, t. 3, Paris, 1976, cap. 4; despre Fichte, pp. 50-54.

2. *Code Fréderic; ou Corps de Droit, pour les Etats de sa Majesté le roi de Prusse: Fondé sur la Raison, & sur les Constitutions du Pays; dans lequel le Roi a disposé le Droit Romain dans un ordre naturel, retranché des Loix étrangères, aboli les subtilités du Droit romain, & pleinement éclairci les doutes & les difficultés, que le même Droit & ses Commentateurs avoient introduit dans la Procédure; Etablissant de cette manière un Droit Certain et universel. Traduit de l'Allemand par A. A. de C. Conseiller privé du Roi. Avec l'Exposition abrégée du Plan du Roi pour la Réformation de la Justice, par M. Formey*, f.l. [Berlin], 1751-1752.

incertitudinea Dreptului: trebuie aşadar stabilit un Drept cert, care stabilind nişte principii sigure, să poată fi aplicat tuturor cazurilor ce se prezintă" (§ 1). "În fond, Regele nu a abolit Dreptul roman... Într-adevăr, s-au cercetat principiile Dreptului natural, care erau ca şi cum ascunse în Corpul Dreptului roman... În consecinţă, Dreptul roman a fost redactat ca o Artă şi un Sistem; adică, a fost propus în ordinea cea mai naturală şi mai convenabilă: astfel încît acest Nou Corp de Drept poate fi numit, într-adevăr, Dreptul Naturii însăşi, în măsura în care îi vizează pe particulari (*Jus Naturae privatum*)." (§ 30)

O altă mare încercare de codificare se întîmplă în Franţa. Ea începuse, în structura sa modernă, la sfîrşitul secolului al XVII-lea (fără a lua în calcul tentativele de la sfîrşitul secolului al XV-lea), şi se concretizează în proiectele de codificare din 1793, 1794 şi 1796, graţie operei lui Jean-Jacques Régis de Cambacérès (1753-1824) şi a lui Jean-Étienne-Marie de Portalis (1746-1807). Aceste proiecte vor conduce, în curînd, la "Codul lui Napoleon" din 1804, completat în 1807 prin Codul de procedură penală, iar în 1810 prin Codul penal. În această muncă de elaborare, inspiraţia raţionalistă de la începuturi cedează locul, puţin cîte puţin, unei concepţii mai apropiate de dreptul roman, de dreptul germanic, totuşi fără a neglija complet principiile jusnaturalismului, după cum o atestă proclamarea "drepturilor înnăscute" ale omului — conform unei expresii din epocă: libertatea şi dreptul la proprietate (art. 544), dreptul la muncă etc. Mai puţin pronunţată decît în codul prusac, necesitatea de a afirma "certitudinea de drept" pozitiv rămîne în codul francez, în detrimentul recursului la echitate şi la "raţiunea naturală" din partea judecătorului. În comparaţie cu vechea competiţie medievală dintre raţionalism şi voluntarism, concepţia juridică care este pe punctul de a se impune este una net voluntaristă[1], referindu-se, în domeniul laic, la voinţa statului.

1. Portalis, "Discours préliminaire", 24 thermidor anul VIII, în Pierre A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, t. 1, Paris, 1836, p. 467; "Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les loix", *Œuvres de Frédéric le Grand*, t. 9, Berlin, 1848; cf. Ernst Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, III/1, München und Leipzig, 1989; Julien Bonnecase, *L'école de l'exégèse en droit civil*, Paris, 1924; André-Jean Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, 1969; Fassò, 3.5-8.

Munca de codificare se reflectă în redactarea constituţiilor, legi fundamentale care intră în vigoare, puţin cîte puţin, în diverse state ale Europei şi ale Americii. Cît despre dreptul la rezistenţă, trebuie să facem un pas înapoi dacă vrem să sesizăm circumstanţele particulare în care acest drept şi-a făcut intrarea în anumite constituţii, ocupînd aici un loc de onoare.

1776: *Constituţiile* Statelor Unite

Atunci cînd coloniile engleze ale Americii se gîndesc să-şi dea o nouă organizare, ele se lasă ghidate de o concepţie religioasă mai mult decît de un ideal juridico-filozofic. Părăsindu-şi patria, viitorii colonişti ai Noii Anglii erau impregnaţi de ideea unui contract social originar. Ei erau demnii reprezentanţi ai Angliei *common law*-ului, ai ideilor puritane şi baptiste care îl considerau pe Dumnezeu sursa oricărei autorităţi, şi întemeiază organizarea morală, juridică şi politică a societăţii pe liberul consimţămînt al poporului[1]. Acestea sînt ideile pastorilor puritani, cum ar fi John Winthrop (1588-1649) şi John Cotton (1584-1652), care ajută primele comunităţi să se instaleze pe noul continent. Urmează alţi pastori, uneori teoreticieni ai libertăţii religioase, cum ar fi puritanul Roger Williams (1607-1648) convertit la baptism în 1639. Deja în 1620, la bordul navei "Mayflower", acesta din urmă reuşea să reunească într-un pact social şi politic (*compact*) voinţele Părinţilor Pelerini, care se angajau să întemeieze o comunitate bazată pe respectul legilor şi dotată cu un statut echitabil. Astfel, principiile *common law*-ului se regăsesc într-o anumită manieră în primele carte "constituţionale" ale Massachusetts-ului, cum ar fi *Body of liberties* din 1641 şi *Law and liberties* din 1648.

Bineînţeles, teoreticienii Noii Anglii nu s-au preocupat cîtuşi de puţin de dezbaterile filozofice europene: ei se bazează pe propria lor experienţă socială şi politică. Nu-i mai puţin adevărat că pe durata celor o sută de ani ce se scurg între secolul al XVII-lea şi secolul al XVIII-lea,

1. Cf. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Révolution*, Cambridge Mass., 1967; Gordon Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, 1969.

ei se interesează de asemenea de doctrinele dreptului natural, în special de doctrina lui Pufendorf şi de ideile sociale şi politice ale lui Locke şi, probabil, Montesquieu şi Rousseau[1]. Pe de altă parte, ei asimilează tezele acestor autori, integrîndu-le în convingerile lor religioase. La puritani, respectiv la quakeri, principiile democraţiei conduc la o concepţie liberală a statului şi la raporturi între guvernanţi şi guvernaţi. În acest spirit, inegalitatea drepturilor între cetăţenii din colonii şi cetăţenii din metropolă le apare ca fiind insuportabilă. Dreptul la rezistenţă joacă, neapărat, rolul său.

Codificarea dreptului la rezistenţă

În 1775, atunci cînd izbucneşte "nefericita contestaţie cu Marea Britanie", nu există nici o ideologie revoluţionară, nici un proiect bine conturat de independenţă. Două facţiuni îşi împart pasiunile politice, loialiştii şi independentiştii. Altminteri, convingerile republicane sînt bine înrădăcinate la toţi reprezentanţii poporului. Pe data de 4 iulie 1776, Thomas Jefferson, John Adams, John Penn, Benjamin Franklin şi alţii vor redacta constituţiile celor 13 state, nu înainte de "Declaraţia de independenţă a Statelor Unite ale Americii". Dreptul natural, dreptul divin, egalitatea funciară a tuturor oamenilor, drepturile fundamentale, cum ar fi viaţa, libertatea şi urmărirea fericirii, sînt evocate în preambulul acesteia. Poporul are, aşadar, dreptul "de a schimba sau a aboli şi de a institui o guvernare nouă" în virtutea dreptului la rezistenţă care trebuie opus unui "despotism absolut". "Este chiar de datoria sa să răstoarne o astfel de guvernare", dat fiind că guvernarea lui George III "este un ţesut de injustiţii şi de uzurpări repetate, tinzînd de-a dreptul să stabilească o tiranie absolută asupra statelor"[2] Americii.

---

1. *Spiritul legilor* este tradus în 1750 (*The Spirit of Laws*, London; urmat de numeroase alte ediţii în secolul al XVIII-lea); *Contractul social* în 1764 (*A Treatise on the Social Compact, or the Principles of political Law*, London).

2. "Déclaration d'indépendance", în *Constitutions des treize États-Unis de l'Amérique*, À Philadelphie et Paris chez Ph.-D. Pierres, 1783, pp. 419-421. Cf. *The Documentary History of the Ratification of the Constitution*, ed. Merril Jensen, 18 vol., Madison, 1976 ş.u.

Cuvintele "despotism" şi "tiranie" vor dispărea din textele constituţiilor statelor, chiar dacă conceptul rămîne subiacent. În preambulul "Constituţiei sau Planului de guvernare a statului Baye de Massachusetts", redactată între septembrie 1779 şi martie 1780, se poate citi: "Corpul politic este format printr-o asociere benevolă a indivizilor. Este un contract social prin care Poporul întreg convine cu fiecare Cetăţean, şi fiecare Cetăţean cu Poporul întreg, ca toţi să fie guvernaţi prin anumite legi întru avantajul comun" (*Constituţii*, p. 14). Drepturile fundamentale şi îndatoririle religioase sînt definite de la bun început. Articolul 1 din prima parte declară: "Toţi oamenii sînt născuţi liberi şi egali, au anumite drepturi naturale, esenţiale şi inalienabile, printre care se numără în primul rînd dreptul de a se bucura de viaţă şi de libertate şi cel de a se apăra..." Art. 2: "Este un drept, dar şi o datorie pentru toţi oamenii trăind în societate de a se închina Creatorului şi Apărătorului Universului..." Alături de aceste principii fundamentale, care se regăsesc în alte constituţii, legislatorii au avut grijă de a garanta cetăţeanul împotriva eventualelor infracţiuni atît ale ofiţerilor publici în exerciţiul funcţiunii, cît şi din partea legislatorilor, a căror activitate se supune controlului şi cenzurii judecătorilor: *judicial review*. Această normă garantează cetăţeanului american drepturile sale înscrise în Constituţie contra abuzurilor din partea puterii legislative.

Dreptul la rezistenţă în Constituţie

Acest ultim punct merită a fi subliniat, dat fiind că este pentru prima dată cînd o atare exigenţă apare în istoria juridică a Occidentului, mai mult sau mai puţin sub o formă atît de explicită. Aricolul 7 stipulează că "guvernarea este instituită pentru binele comun, pentru protejarea, siguranţa, prosperitatea şi fericirea Poporului.... În consecinţă, doar poporul are dreptul incontestabil, inalienabil şi imprescriptibil de a institui guvernarea, dar şi de a o reforma, corecta sau schimba în întregime, atunci cînd o reclamă protecţia sa, siguranţa sa, prosperitatea sa şi fericirea sa" (p. 22). Acest articol introduce într-un fel dreptul la rezistenţă în Constituţie, după cum o confirmă, de altfel, articolul următor: "Pentru a-i împiedica pe cei învestiţi cu autoritate să devină nişte opresori, poporul are dreptul de a-i face pe ofiţerii publici

să reintre în viaţa privată în anumite epoci, într-o manieră ce va fi stabilită de forma de guvernare". Constituţia prevede de asemenea că "Senatul va fi Curtea de Justiţie, avînd deplină autoritate pentru a audia şi a decide orice acuzaţii de crimă de stat (*Impeachment*) intentate de Camera Reprezentanţilor contra oricărui ofiţer al republicii, pentru conduită rea sau malversaţii în oficiile lor" (secţiunea II, art. 8).

Este vorba de o precauţie redactată în cazul dat într-o manieră elaborată, dar pe care alte state deja o înscriseseră în constituţiile lor respective, în 1776: Pennsylvania în articolul 6, Virginia în articolul 14, Carolina de Nord în articolul 23, Carolina de Sus în articolul 23 şi Maryland în articolul 4, care precizează: "Doctrina de nonrezistenţă contra unei puteri arbitrare şi opresive este absurdă, servilă şi distructivă pentru binele şi fericirea stirpei umane" (p. 253). Într-un articol special (cap. II, art. 47), legislatorii Pennsylvaniei merg pînă într-acolo încît instituie un Consiliu de Cenzori, a cărui "datorie va fi să examineze dacă Constituţia a fost respectată în toate părţile sale fără cea mai mică atingere; şi dacă Corpurile însărcinate ale Puterii legislative şi executive şi-au îndeplinit funcţia în calitate de gardieni ai poporului... Ei vor trebui să examineze de asemenea dacă textele publicate au fost impuse şi votate pe drept în toată Republica; care a fost întrebuinţarea fondurilor publice, şi dacă legile au fost executate bine şi cu formele în regulă"[1]. Instituirea acestui corp judiciar supraconstituţional, reluat în parte de statul New York în anul următor (art. 3), este demnă de subliniat atît pentru originalitatea, cît şi pentru îndrăzneala sa, din cauza inconvenientelor pe care le conţine. În zilele noastre, la început de secol XXI, această problemă se pune din nou sub forma "controlului juridic al constituţionalităţii legilor", despre care vom vorbi ulterior.

Cîţiva ani mai tîrziu, într-o altă mare revoluţie a secolului al XVIII-lea, codificarea dreptului la rezistenţă va reapărea, deoarece se doreşte o exorcizare a tiraniei.

1. *Constitutions des treize États-Unis de l'Amérique*, p. 218.

CONDORCET (1734-1794): «REZISTENȚA LA OPRESIUNE» ÎN *CONSTITUȚIILE* FRANCEZE

Pe Bătrînul Continent, isprava coloniilor engleze devenite Statele Unite stîrnește un mare entuziasm la oamenii cuceriți de ideile de libertate și egalitate. Printre aceștia, un crîncen adversar al despotismului, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de Condorcet, îi proslăvește pe americani, "acești republicani înțelepți" care dau tuturor națiunilor "spectacolul unui mare popor unde drepturile omului sînt respectate". "Sclavia negrilor mai subzistă în cîteva state; dar toți oamenii luminați simt rușine pentru asta, dar și pericol, iar această pată nu va mai murdări timp îndelungat puritatea legilor americane." Văzînd beneficiile "libertății presei" și ale "libertății conștiinței", "văzînd toleranța cea mai extinsă de care nu s-a bucurat încă nici un popor", "spectacolul egalității care domnește în Statele Unite și care asigură pacea și prosperitatea poate fi util Europei". Exprimîndu-și admirația pentru Statele Unite în opusculul său "Despre influența revoluției din America asupra Europei"[1], Condorcet vrea să demonstreze că o reflectare asupra exemplului american poate contribui la "conservarea păcii în Europa" (cap. 2), "la perfectibilitatea speciei umane" (cap. 3) și la ameliorarea comerțului între aceste state și "Franța, în particular" (cap. 4). Autorul își redactează aceste note în 1786; trei ani mai tîrziu, stările generale sînt convocate pentru prima dată de la 1614 încoace.

"Idei asupra despotismului"

Condorcet își propune să edifice un zid de apărare contra despotismului, inspirîndu-se din experiența americană, care a înzestrat adunarea cu o constituție și, în prealabil, cu o declarație a drepturilor omului. El are în fața ochilor "prima declarație a drepturilor care merită

1. *Œuvres de Condorcet*, *op. cit.*, 8.1-113; a se vedea Élisabeth Badinter, Robert Badinter, *Condorcet, 1734-1794: un intellectuel en politique*, Paris, 1988. — Cf. Roger Barny, *Le triomphe du droit naturel: la constitution de la doctrine révolutionnaire des Droits de l'Homme (1787-1789)*, Besançon, 1997.

cu adevărat acest nume, cea din Virginia, hotărîtă pe data de 1 iunie 1776", ale cărei calităţi şi defecte le analizează. Condorcet este convins să "singurul mijloc de a preveni tirania, adică violarea drepturilor oamenilor, este de a reuni toate drepturile într-o declaraţie". Pentru a convinge adunarea, el redactează un scurt eseu, intitulat "Idei asupra despotismului, pentru uzul celor care pronunţă acest cuvînt fără a se gîndi la sensul lui"[1]. În opinia lui Condorcet, "avem de a face cu despotismul de fiecare dată cînd oamenii au stăpîni, adică sînt supuşi voinţei arbitrare a altor oameni", la plural. "Despotismul unui singur om constituie o expresie a raţiunii; dar despotismul unui mic număr asupra unui număr mare este foarte comun şi are două cauze: uşurinţa cu care un număr mic se poate întruni, şi bogăţiile sale, cu care poate cumpăra alte forţe." Această reflecţie realistă îl face să distingă, pe de o parte, un despotism "direct", "unde reprezentanţii cetăţenilor nu-şi exercită dreptul negativ cel mai extins", neavînd "mijloace suficiente pentru a face să fie reformate legile pe care le găsesc contrare raţiunii şi justiţiei", pe de altă parte, un despotism "indirect", care "există atunci cînd, în pofida legămîntului legii, reprezentarea nu este nici egală, nici reală". În Anglia, exemplul despotismului direct este dat de "dreptul negativ al regelui şi al Camerei pair-ilor" care "nu-i lasă naţiunii nici un mijloc legal de a revoca o lege proastă... Dar Anglia este mai ales supusă despotismului indirect, deoarece Camera comunelor, care ar trebui, conform legii, să reprezinte naţiunea, n-o face în realitate; ea nu este decît un corp aristocratic dintre care 40 sau 50 de persoane, fie miniştri, fie pairi, fie membri ai comunelor, dictează rezoluţii". Astfel, fără a-şi face iluzii la adresa modelului englez în general admirat, Condorcet trece în revistă diferitele despotisme ale corpului legislativ, ale clasei superioare a cetăţenilor, ale clerului, ale tribunalelor, ale armatei, pentru a explica în cele din urmă ceea ce înţelege el prin despotism şi prin ce diferă acesta de tiranie.

> Nu trebuie confundat despotismul cu tirania. Trebuie să înţelegem prin acest cuvînt orice violare a dreptului oamenilor, făcută de lege în numele puterii politice. Ea poate exista chiar

1. *Œuvres de Condorcet*, 9.145-173.

> independent de despotism. Despotismul este practica sau abuzul de puterea nelegitimă a naţiunii; tirania este violarea unui drept natural exercitat de către o putere legitimă sau nelegitimă. (*ibid.*, p. 164)

Aceste definiţii ne interesează din mai multe puncte de vedere. Condorcet reflectează în afara criteriilor tradiţionale ale tiraniei *ex defectu tituli*, pentru a nu lua în consideraţie decît tirania *ex exercitio*. Insistînd asupra caracterului nelegitim atît al despotismului, cît şi al tiraniei, el pune în lumină nedreptatea despotismului. Făcînd acest lucru, Condorcet subliniază pericolul tiraniei care, în ceea ce o priveşte, este o violare flagrantă a dreptului natural şi a drepturilor omului. În timp ce despotismul se situează în afara administrării legale, fiind străin de voinţa naţiunii şi apărînd ca o atitudine arbitrară a responsabililor pentru guvernare la toate nivelurile, tirania acţionează împotriva legilor pozitive şi a drepturilor fundamentale, erodînd puterile legislativă, executivă şi judiciară din interior. Aşadar, ea se dovedeşte a fi mai redutabilă decît despotismul, date fiind pagubele pe care le poate cauza în însăşi inima societăţii. În mod paradoxal, Condorcet constată că despotismul poate servi, într-un fel sau altul, ca antidot al tiraniei.

> Aceste simple observaţii sînt suficiente pentru a arăta în ce măsură cei care cred că vor distruge în mod real despotismul distrugînd ordinele arbitrare ale guvernării sînt departe de a cunoaşte întreaga extindere a acestui flagel. Vorbind mereu despre contraponderea ce s-ar opune despotismului, ei uită că însuşi despotismul serveşte drept contrapondere altor despotisme astfel încît, pentru a fi consecvenţi, ar trebui să dorească păstrarea acestuia.

Păstrarea despotismului ar fi de dorit pentru a preveni crearea unor "legi tiranice", după exemplul "legilor penale contra ereticilor" din secolele XIV-XVII. "În aceste secole, şi chiar în secolul nostru, industria şi comerţul au fost împiedicate prin legi prohibitive. S-au stabilit impozite indirecte şi s-au creat delicte care ar fi trebuit prevenite prin legi tiranice. Nu am fi avut despotism; doar tirania ar fi înflorit."

În consecinţă, graţie despotismului, tirania a fost dejucată. În pofida incertitudinilor sale conceptule, Condorcet devine apostolul drepturilor omului, elaborînd noi şi noi proiecte de declaraţie începînd cu 1789 (*ibid.*, pp. 175-211).

Dreptul la rezistenţă printre drepturile omului

Între timp, la Adunarea Naţională, redactorii "Declaraţiei drepturilor omului şi ale cetăţeanului", preambul al Constituţiei din 1791, inserează dreptul la rezistenţă în articolul 2: "Scopul oricărei asocieri politice este conservarea drepturilor naturale şi imprescriptibile ale omului. Aceste drepturi sînt libertatea, proprietatea, siguranţa şi rezistenţa la opresiune"[1]. Acest articol este reluat în februarie 1793 în "Proiect al declaraţiei drepturilor naturale, civile şi politice ale oamenilor", precum şi în "Proiect de constituţie franceză", prezentat de Condorcet Convenţiei. Condorcet nu întrebuinţează cuvintele *despotism* şi *tiranie*; el se limitează să vorbească de opresiune. În articolul 1 al Declaraţiei sale, el înscrie "rezistenţa la opresiune" printre drepturile fundamentale, alături de "libertate, egalitate, siguranţă, proprietate, garanţie socială". În articolul 31, el îi conferă acestui drept un statut juridic, precizînd că "Oamenii reuniţi în societate trebuie să aibă un mijloc legal de a rezista la opresiune". Noţiunea de opresiune acoperă, în opinia lui Condorcet, noţiunile de despotism şi tiranie, aşa cum le descrisese anterior. De fapt, prin articolul 32, el defineşte trei cazuri în care se poate manifesta opresiunea.

> Se poate vorbi de opresiune atunci cînd o lege violează drepturile naturale, civile şi politice pe care ar trebui să le garanteze; atunci cînd legea este violată de către funcţionarii publici, în aplicarea acesteia în cazuri individuale; atunci cînd actele arbitrare violează drepturile cetăţenilor împotriva cuvîntului legii. (*Opere*, 12.422)

1. *Les Constitutions françaises depuis 1789 et y compris les décrets du gouvernement provisoire de 1848, suivies de la Constitution des États-Unis d'Amérique*, ed. Louis Tripier, Paris, 1848, p. 9; *Textes constitutionnels français et etrangers*, ed. D. Colas, Paris, 1994, p. 612.

Prin prima formă de opresiune, Condorcet are în vedere tirania; prin celelalte, despotismul. Oricare ar fi, el vrea să dea o formă legală rezistenței, adăugînd că "În orice guvernare liberă, modul de rezistență față de diferite acte de opresiune trebuie să fie reglementat de constituție". Această exigență, care amintește în parte un articol analogic din constituțiile americane, se exprimă, în termeni generali, în ultimul articol: "Un popor are întotdeauna dreptul de a revedea, de a reforma și de a schimba constituția. O generație nu are dreptul de a supune legilor sale generațiile viitoare; iar orice ereditate în funcții este absurdă și tiranică". Iată de ce Condorcet consacră titlul IX al "Proiectului (său) de Constituție" reglării dreptului "de a reforma actul constituțional", "dreptului de cenzură" și modalităților de a le realiza (*ibid.*, 476-479).

Convenția nu a luat în discuție proiectele lui Condorcet. Ideile acestuia din urmă se manifestă, în tot cazul, în Declarația drepturilor ce precedă Actul constituțional. Hotărît de Republică în data de 24 iunie 1793, articolul 11 al Declarației stabilește că "Orice act exercitat contra unui om, în afara cazurilor și a formelor prevăzute de lege, este arbitrar și tiranic; cel împotriva căruia se execută un asemenea act prin violență are dreptul de a-l respinge prin forță". Ilegalitatea acestui act, definit ca "arbitrar și tiranic", justifică recursul la vechiul principiu *vim vi repellere licet*. — Articolul 27 amintește de vechile legi grecești contra "dizolvării democrației": "Orice individ care uzurpă suveranitatea trebuie să fie imediat dat morții de către oamenii liberi". — Articolul 28 reproduce ultimul articol al Proiectului de declarație al lui Condorcet, pe care tocmai l-am citat. — Articolul 33 pune în evidență dreptul la rezistență ca temelie a altor drepturi: "Rezistența la opresiune este consecința altor drepturi ale omului", astfel încît dacă este violat, toate drepturile fundamentale se prăbușesc. — Articolul 34 rezumă, cu mai puțină precizie decît Condorcet: "Există opresiune contra corpului social, atunci cînd unul singur dintre membrii săi este oprimat; există opresiune contra fiecăruia din membrii săi, atunci cînd corpul social este oprimat". În revanșă, articolul 35 merge mai departe: "Atunci cînd guvernarea violează drepturile poporului, insurecția constituie pentru popor, dar și pentru fiecare parte a poporului, cel mai sfînt dintre drepturi și cea mai indispensabilă dintre datorii"[1].

1. *Textes constitutionnels*, pp. 638-639.

Dreptul la rezistenţă, considerat ca "cel mai sfînt şi cel mai indispensabil", tinde a fi introdus în constituţii, căpătînd un statut stabil şi definitiv. Dar, făcînd acest lucru, legislatorul lipseşte dreptul la rezistenţă de caracterul de excepţie şi de necesitate cu care îl înzestrase tradiţia. În plus, acest drept îşi pierde caracterul de derogare de la lege, dat fiind că se înscrie în prezent în constituţie. Pe de altă parte, acest drept nu poate fi exercitat decît în mod colectiv şi public, în timp ce tradiţia doctrinală a tiranicidului admite că se poate uza de el atît individual, cît şi colectiv. Dar noutatea este alta: nu mai e vorba de a rezista tiranului, opresorului; ci unei guvernări, legislatorilor săi, reprezentanţilor săi, funcţionarilor săi; într-un cuvînt, statului.

Inconvenientele dreptului constituţional la rezistenţă

Introducerea dreptului la rezistenţă în dreptul pozitiv al Statelor Unite şi al Franţei nu are loc fără a pune probleme constituţionale. În Franţa, înscrierea acestui drept în Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului îi lasă perplecşi pe cei care se întreabă asupra modalităţilor unei eventuale aplicări în practică. Dacă montaniarzii sînt apărătorii acestuia pînă la capăt, nu lipsesc oameni care, aidoma avocatului Jacques Garnier (zis de Saintes, 1755-1818), îi obiectează lui Condorcet că "acest drept există în natură, iar Dvs. l-aţi aneantizat în ziua în care i-aţi dat o formă legală"[1]. Chiar dacă este vorba de dreptul la rezistenţă faţă de ordinele ilegale, faţă de legile opresive şi chiar faţă de opresiunea constituţională, este dificil să admiţi dreptul la revoltă într-o legislaţie ce reprezintă voinţa generală. Lucrul acesta implică faptul ca legea, în toată maiestatea sa, să conţină în ea însăşi ceea ce ne face să eşueze ordinea constituţională pe care este chemată s-o întemeieze. Raţionamentul lui Kant, care conchide asupra caracterului eminamente "contradictoriu" al inserţiei dreptului la rezistenţă în dreptul pozitiv, îşi păstrează întreaga valoare. Patrick Wachsmann explică faptul că, "încorporat în dreptul pozitiv al statelor liberale, dreptul la rezistenţă pare a marca apoteoza subiecţilor de drept, astfel înzestraţi în mod solemn cu facultatea de a se sustrage de la obedienţa datorată în mod

1. *Archives parlementaires*, t. 63, p. 113, citat de Patrick Wachsmann, "Un sujet de droit peut-il se révolter?", *Archives de philosophie du droit*, 34, 1989, p. 96.

normal ordinelor puterii instituite. Dar acest triumf este o prefăcătorie... Supusul care pare a triumfa nu este realmente un subiect de drept: clipa celei mai mari glorii este pentru el clipa deziluziei" (pp. 96-99).

CONSTANT (1767-1830), CRITICA LUI ROUSSEAU ŞI DREPTURILE INDIVIDUALE

Preocupat de soarta libertăţii faţă cu despotismele mereu ameninţătoare, Benjamin Constant de Rebecque, originar din Lausanne, nu a încetat să urmărească rezultatele şi reversurile Revoluţiei. Pe lîngă opera sa de literat şi publicist, el compune mai multe lucrări politice, *Despre spiritul cuceririi şi al uzurpării* (1814), *Principiile politice* (1815) şi *Curs politic instituţional*, în 4 volume (1818-1819). Intrat în 1819 în Camera deputaţilor, el pronunţă în Ateneul regal discursul *Despre libertatea anticilor comparată cu aceea a modernilor*. Preocupat de salvgardarea libertăţii individului, el se arată, rînd pe rînd, admirator şi detractor al lui Jean-Jacques Rousseau. Citind *Contractul social* în lumina evenimentelor anului 1789 şi, mai ales, după excesele Terorii, Constant crede a fi sesizat în mesajul eliberator al lui Rousseau suportul ascuns al unei noi forme de tiranie.

Pericolele "voinţei generale"

Constant este convins că Rousseau, numindu-şi teoria sa a voinţei generale, a sfîrşit prin a atribui poporului o suveranitate nelimitată. Dar dorind să afirme, într-un elan cvasimistic, libertăţile democratice, cetăţeanul din Geneva încalcă libertăţile individuale atunci cînd susţine "că fiecare dîndu-se în întregime, condiţia este egală pentru toţi... că fiecare dîndu-se tuturor, nu se dă nimănui; că fiecare obţine asupra tuturor asociaţilor aceleaşi drepturi pe care le cedează acestora"[1]. Atent

1. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, Paris, Alexis Eymery, 1815, p. 19; această ediţie (princeps) este reprodusă în Constant, *Œuvres*, ed. Alfred Roulin, Paris, 1957, aici p. 1106, după Rousseau, *Contrat social*, I, 6; cf. Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, 1984. A se vedea Étienne Hofmann, *Les "Principes de*

la temeinicia politică a sistemului lui Rousseau, dar totodată avertizat asupra consecinţelor morale pe care le poate antrena, Constant observă că "într-o societate întemeiată pe suveranitatea poporului, este cert că nici un individ, nici o clasă nu are căderea de a-i supune pe restul voinţei sale particulare; totodată este fals că societatea, în întregime, posedă asupra membrilor săi o suveranitate fără margini". Autorul refuză să creadă că corpul social, sau chiar majoritatea sa, constituind universalitatea cetăţenilor, "poate dispune de existenţa indivizilor în mod suveran". "Suveranitatea nu există decît într-o manieră limitată şi relativă. În punctul unde începe independenţa şi existenţa individuală, se opreşte jurisdicţia acestei suveranităţi." Constant descoperă în mod paradoxal o formă de tiranie acolo unde Rousseau a crezut că găseşte un zid de apărare contra tiraniei: în suveranitatea poporului. Într-adevăr, "dacă societatea trece de această linie, ea se face la fel de vinovată ca şi un despot care nu are drept titlu decît sabia exterminatoare; societatea nu-şi poate extinde competenţa fără a deveni uzurpatoare, majoritatea, fără a provoca rebeliunea. Asentimentul majorităţii nu este suficient în toate cazurile, pentru a legitima actele sale". La acest capitol, Constant se ia de autorul *Contractului social*, care, din neatenţie, ar fi adus servicii adversarilor libertăţii.

> Rousseau a subestimat acest adevăr, iar eroarea sa a făcut din *Contractul social*, atît de des invocat în favoarea libertăţii, cel mai teribil auxiliar al tuturor speciilor de despotism. El

---

politique" de Benjamin Constant: la genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806), 2 vol., Geneva, 1980, volumul 2 conţinînd o excelentă ediţie comentată a *Principes de politique* bazată pe manuscrisele de la Paris şi de la Lausanne, completată de Adendele lui Constant. — Cf. Fernand Bartholoni, *Introduction à la politique de Benjamin Constant*, Evreux, 1964; Markus Winkler, *"Décadence actuelle": Benjamin Constants Kritik der französischen Aufklärung*, Frankfurt pe Main, Bern, 1984; Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du liberalisme moderne*, trad. din engleză de Olivier Champeau, Paris, 1994 (New Haven, 1984); Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the postrevolutionary mind*, New Haven, 1991; Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant: la passion démocratique*, Paris, 1997; Ahmed Slimani, *Le républicanisme de B. Constant (1792-1799)*, Aix-en-Provence, 1999; Pierre-Henri Tovoillot, "Fondation démocratique et autocritique libérale: Sieyès et Constant", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 4.103-131 (bibl.); Lucien Jaume, "Problèmes du liberalisme: de Mme de Staël à Tocqueville", *Droits: revue française de théorie, de philosophie et de culture juridique*, nr. 30, 2000, pp. 151-162.

> definește contractul încheiat între societate și membrii săi, alienarea completă a fiecărui individ cu toate drepturile sale și fără rezervă comunității. (*Principii*, p. 1105)

Rousseau s-ar asemăna oare cu Hobbes, "omul care a redus, la modul cel mai spiritual, despotismul la un sistem"? Oricît de mirabilă ar fi, apropierea de Hobbes se explică, în opinia lui Constant, prin concepția absolutistă a suveranității pe care acești autori o împărtășesc în comun. Că aceasta se aplică democrației, aristocrației sau monarhiei, datele problemei rămîn în temei aceleași. La unul și la altul, Constant remarcă o eroare analogică: întrebuințarea "acestui cuvînt, *absolut*", care "denaturează întreaga problemă". Totodată, la Hobbes "caracterul absolut" atribuit "suveranității populare" îl face pe acest scriitor să părăsească "calea adevărului pentru a înainta prin sofisme". Urmîndu-l, ne pomenim că

> Guvernarea populară nu este decît o tiranie convulsivă; guvernarea monarhică, un despotism mai concentrat. (*Principii*, p. 1108)

Comparațiile nu se vor opri aici. Propunîndu-și să demonstreze că "metafizica subtilă a *Contractului social* nu e bună, în zilele noastre, decît să furnizeze arme și să servească drept pretext pentru tot felul de tiranii, celei a unui singur om ca și celei a mai mulți oameni sau a tuturor", Constant îl apropie pe Rousseau de abatele Gabriel Bonnot de Mably, autorul unei lucrări asupra *Legislației sau Principiilor legilor*, "cod al despotismului cel mai complet din cîte se poate imagina"[1]. El menționează un alt autor care a scris un *Eseu despre morală și politică*.

---

1. Constant, *De l'Esprit de conquête et de l'Usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), *Œuvres*, p. 1050; de același autor, a se vedea *De la justice politique (1798-1800) d'après l'«Enquiry Concerning Political Justice» de William Godwin*, ed. Lucia Omacini *et al.*, Tübingen, 1998 (*Œuvres complètes*, II, 1). A se vedea Giuseppe Acocella, "Costituzione liberale e democrazia nella critica di Benjamin Constant al *Contratto sociale*", *Filosofia*, n. s., 27, 1976, pp. 67-100; cf. Georges Benrekassa, "L'anachronique et le circonstanciel: Constant et l'histoire dans *L'esprit de conquête et de l'usurpation*", *Annales B. Constant*, 8-9, 1988, pp. 73-85; Kurt Kloocke, "Le concept de liberté religieuse chez B.Constant",

Acesta din urmă a susţinut, ca şi Rousseau, că autoritatea nelimitată rezidă în societatea întreagă. Principiul dat implică, între altele, negarea dreptului la rezistenţă[1] din partea individului. "La fel cum Rousseau afirmă că individul nu poate rezista societăţii deoarece i-a delegat toate drepturile fără rezervă, altul pretinde că autoritatea depozitarului puterii este absolută, deoarece nici un membru al societăţii nu poate lupta contra întregii adunări." (*ibid.*, p. 1049)

Pentru a evita toate piedicile, Constant propune limitarea suveranităţii poporului, chiar dacă această limitare va fi greu de realizat. "Fără îndoială, limitarea abstractă a suveranităţii nu este suficientă. Trebuie căutate bazele instituţiilor politice care ar combina suficiente interese ale diferiţilor depozitari ai puterii al căror avantaj cel mai manifest, mai durabil şi mai sigur ar fi să rămînă în limitele atribuţiilor lor respective." (*Principii*, p. 1111) Această situaţie de dorit se realizează în monarhia constituţională ce "creează această putere neutră, în persoana conducătorului statului" şi care "ne oferă, cum am mai spus-o, această putere neutră, atît de indispensabilă oricărei libertăţi regulate" (*ibid.*, p. 1113 şi 1116). Cu toate acestea, mecanismele constituţionale se dovedesc a fi incapabile de a rezolva problema suveranităţii.

---

ibid., 10, 1989, pp. 25-39; Thomas Würtenberger, "Zur Legitimation der Staatsgewalt in der politischen Theorie von B. Constant", *ibid.*, 1989, pp. 65-74; S. Holmes, "Constant and Tocqueville: An Unexplored Relationship", *ibid.*, 12, 1991, pp. 29-41; Susan Tenenbaum, "The Coppet Circle and Europe: Vision of Despotism – Vision of Freedom", *ibid.*, 15-16, 1994, pp. 361-368. – Referitor la gîndirea seducătoare a lui Alexis Charles Henri Maurice Clérel de Tocqueville (1805-1859), cf. Morton J. Horwitz, "Tocqueville and the Tyranny of the Majority", *The Review of Politics*, 28/3, 1966, p. 293 ş.u.; Herbert Dittgen, *Politik zwischen Freiheit und Despotismus: Alexis de Tocqueville und Karl Marx*, Freiburg, 1986; R. Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, 1987; A. Leca, *Lecture critique d'Alexis de Tocqueville*, PU din Aix-Marseille, 1988; Jean-Michel Heimonet, *Tocqueville et le devenir de la démocratie: la perversion de l'idéal*, Paris, 1999.

1. A propos de rezistenţă, trebuie să ne referim la cartea XVIII a *Principes de politique*, ed. Hofmann, pp. 475-506, intitulată "Datoriile indivizilor faţă de autoritate", care conţine reflecţii foarte interesante, chiar dacă rămase, s-ar zice, în faza unor adnotări. În particular, vom reţine două fragmente, printre multe altele, unde este vorba de tiranie: "Pentru tiranie, afirmă Machiavelli, totul trebuie schimbat; dar se poate spune şi că pentru a schimba totul, trebuie să recurgem la tiranie", p. 491. "Pentru a-i face pe oameni liberi, îi faci să tremure de frica supliciilor; manifeşti contra guvernărilor tiranice şi organizezi cea mai tiranică dintre guvernări", p. 493.

Despotismul şi anarhia

Către sfîrşitul lui 1813, Constant redactează *Despre spiritul de cucerire* pentru a veşteji măsurile de excepţie adoptate de Napoleon, altfel spus, "actele arbitrare ce au marcat primii patru ani ai guvernării lui Napoleon, de la uzurparea de la Saint-Cloud" (p. 1085). În aceste pagini fulgurante, autorul respinge principiul pe care o tradiţie îndelungată — inclusiv cea a raţiunii de stat — l-a susţinut şi continuă să-l susţină, conform căruia măsurile de excepţie sînt legitime şi necesare, chiar dacă sînt ilegale, atunci cînd statul se află în stare de primejdie. Constant încearcă să demonstreze că ori de cîte ori s-a crezut că se pot justifica acţiunile arbitrare pentru a salva patria, aceasta era deja zdruncinată. El consideră anarhia şi despotismul ca fiind două sisteme care, în ciuda diferenţei dintre ele, sînt asemănătoare în măsura în care "introduc în starea socială starea sălbatică". Robespierre şi Napoleon au introdus, fiecare, o guvernare care poate fi considerată la fel de bine o anarhie, dar şi un despotism (p. 1076). Prevăzînd căderea despotismului napoleonian ce face ravagii, autorul se întreabă care va fi durata despotismului în general.

> Consultînd istoria, văd că toate guvernările care s-au apropiat de despotism au săpat prin aceasta un abis în care au şi sfîrşit. Puterea absolută s-a prăbuşit întotdeauna în momentul în care lungi eforturi, încoronate de succese, au înlăturat ultimele obstacole, promiţîndu-i o durată ce ar scuti-o de orice griji. (p. 1078)

Constant crede a ghici că "raţiunea acestui mers al lucrurilor este simplă şi inevitabilă", deoarece "instituţiile care servesc drept bariere ale puterii îi servesc în acelaşi timp ca sprijin... Dar cînd aceste instituţii sînt distruse, puterea, negăsind nimic care ar dirija-o, nimic care ar conţine-o, începe să meargă la întîmplare". În consecinţă, menţinerea instituţiilor în cîmpul justiţiei şi în "regularitate" este primordială atunci cînd este vorba de a evita despotismul sau de a-l distruge. Autorul se ridică împotriva celor care susţin că anumite măsuri arbitrare şi ilegale trebuie să fie impuse pînă şi "guvernărilor legitime" în momentele de

criză, justificîndu-le prin "interesul de stat, pericolele lentorii, salvarea publică". Dar nu este vorba, în cazurile date, decît de "pretexte impozante" şi de "cuvinte speciale", deoarece fiecare tabără le invocă în favoarea sa pentru a-şi elimina adversarii, pe care i-ar putea condamna "fără judecată şi fără probe".

> Fără îndoială, există în cazul societăţilor politice momente de pericol pe care orice prudenţă omenească trebuie să le preîntîmpine. Dar nu prin violenţă sau prin suprimarea justiţiei poate fi evitat pericolul. Dimpotrivă, aderînd, mai scrupulos ca niciodată, la legile stabilite, la formele tutelare, la garanţiile prevăzute de legi. (p. 1083)

Recursul la arbitrar şi la violenţă, chiar dacă pare pentru moment salvator în cazul societăţii aflate în criză, nu face decît să precipite criza, deoarece acestea produc ură care sfîrşeşte prin a-i exaspera pe adversari; de unde şi luptele fără sfîrşit, după cum stă mărturie "lunga şi trista noastră revoluţie". Legile de excepţie, cum ar fi cele care tind să apere un popor de tiranie, au produs efecte contrare celor scontate.

> Legea lui Valerius Publicola, care permitea să-l ucizi fără formalităţi pe oricine aspira la tiranie, serveşte în mod alternativ furorilor aristocratice şi populare şi a dus la pierzanie Republica Romană. (p. 1084)

Recursul la măsurile ilegale — "măsuri de salvare publică, măsuri măreţe, lovituri de stat" —, oricît de rar ar fi, sfîrşeşte prin a duce la pierzanie guvernarea legitimă şi, totodată, la ruinarea despotismului, care recurge la măsuri ilegale. "A îneca în sînge opinia nemulţumită constituie maxima favorită a unor politici profunde. Dar opinia nu poate fi înecată: sîngele curge, dar ea înoată, revine la suprafaţă, şi triumfă."

Constant vede în istoria umană, "a tuturor popoarelor civilizate, din toate epocile", marşul libertăţii, care depăşeşte toate obstacolele. Ţinînd cont de faptul că libertatea anticilor, mai degrabă "pasionaţi de libertatea politică", a lăsat locul libertăţii modernilor, mai ataşaţi "libertăţii individuale", "civilizaţia modernă" ridică "noi obstacole"

contra despotismului, astfel încît să-l lipsească de orice posibilitate de a se menţine.

> Dacă despotismul este imposibil în zilele noastre, a vrea să susţii uzurparea prin despotism înseamnă a-i împrumuta unui lucru ce trebuie să se prăbuşească un sprijin care trebuie să se prăbuşească o dată cu el (p. 1090)... Uzurparea nu poate, aşadar, subzista, nici fără despotism, deoarece toate interesele se ridică împotriva ei, nici prin despotism, despotismul nu poate subzista. Aşadar, uzurparea nu poate dura. (p. 1091)

Această viziune care pare a fi marcată de un anumit optimism ("Niciodată un popor nu se va lipsi de ceea ce este într-adevăr libertatea", p. 1093), este în realitate inspirată de succesiunea rapidă a evenimentelor prevăzute, în mare parte, de autor, cum ar fi abdicarea lui Napoleon, în care Constant întrezăreşte cu satisfacţie dovezile evidente ale "adevărurilor" pe care a vrut să le stabilească: în special că "despotismul este imposibil în zilele noastre".

Critica apologiştilor Terorii

Apărător al libertăţilor şi al drepturilor umanitare, Constant dă dovadă, de asemenea, de luciditate atunci cînd tratează problema terorii şi a recursului la terorism. În 1797, în cartea sa *Despre cauzele Revoluţiei şi rezultatele ei*, Adrien de Lezay susţine că întemeierea republicii a făcut necesară Teroarea, că "teroarea a fost cea care a consolidat republica. Ea restabileşte obedienţa înăuntru şi disciplina în afară"[1]. Constant respinge din start "sistemul" autorului, pe care-l consideră aberant şi de nesusţinut, într-o scriere intitulată "Despre efectele terorii", a cărei redacţie o va încheia în 1829[2]. El nu se ia de apărătorii acestui sistem, nici de oamenii

1. A. de Lezay, *Des causes...*, în *Journal d'économie publique, de morale et de politique*, 1797, de Roederer, p. 27 şi 34, citat de Constant, a se vedea nota următoare.

2. Constant, "Des effets de la terreur", în cea de a doua ediţie a lucrării sale *Réactiones politiques*, mai 1797; vom folosi acest text revizuit de autor şi publicat sub titlul "Des effets du régime que l'on a nommé révolutionnaire au salut de la liberté de la France", *Mélanges de littérature et de politique*, 1829, în ediţia lui Oliviero Pozzo di Borgo, Constant, *Écrits et discours politiques*, 2 vol., f.l., 1964, 1.93-113.

care au trăit epoca terorii revoluţionare, ci atacă sistemul propriu-zis: "A demonstra că trebuie să li se acorde iertare oamenilor, cît şi rătăcirilor bulversării revoluţionare, constituie o tentativă foarte utilă, şi eu i-am devansat pe adversarii mei pe această cale; dar a pretinde că aceste rătăciri, în sine, erau un lucru salutabil, indispensabil... este, dintre toate teoriile, cea mai funestă". Aliniind oamenii şi faptele lor pe de o parte, şi principiile, pe de altă parte, Constant recurge la o metodă ce permite a pune corect întrebarea: "Este aşadar indulgenţa pentru oameni pe care trebuie s-o inspiri, şi oroarea pentru principii". El vrea să demonstreze astfel "că teroarea nu era necesară pentru salvarea republicii, că republica a fost salvată în ciuda terorii, că teroarea a creat cea mai mare parte de obstacole a căror răsturnare i se atribuie" ("Despre efectele terorii", p. 100).

A afirma necesitatea terorii echivalează cu a-i face apologia. Astfel, "cădem într-un abuz de cuvinte. Nu se ia în consideraţie faptul că în guvernările cele mai tiranice există o parte legală, represivă şi coercitivă, aceeaşi care este comună guvernărilor celor mai echitabile, dintr-un simplu motiv: şi anume că această parte stă la baza oricărei guvernări". A atribui terorii apărarea naţiunii, restabilirea disciplinei în armată, înfrîngerea facţiunilor înseamnă a se înşela, deoarece aceste lucruri fac parte din datoriile oricărei guvernări, şi în special ale guvernării care a coexistat cu teroarea: "Să separăm, aşadar, în istoria epocii revoluţionare, ceea ce aparţine guvernării de ceea ce aparţine terorii, drepturile guvernării de nelegiuirile terorii." Exemplele sînt numeroase. A-i pedepsi pe preoţii agitatori era un drept al guvernării, "dar teroarea i-a proscris, i-a asasinat, a vrut să-i aneantizeze pe toţi preoţii: ea recreează o clasă pentru a o masacra şi, în timp ce justiţia a fost paralizată de fanatism, teroarea, urmărind-o, combătînd-o prin injustiţie şi cruzime, a făcut din ea un obiect sacru în ochii unora, respectabil în ochii multora, aproape interesant în ochii tuturor". Este evident că la fel cum "crima naşte crimă", recurgerea la teroare a revendicat teroarea pentru a reduce excesele. Teroarea a constituit cauza revoltei de la Lyon, a războiului din Vandeea şi a altor episoade extreme, toate reprimate prin teroare. Totuşi ar fi fals să afirmăm că graţie terorii pacea a revenit, adăugînd că "optsprezece luni de teroare au fost suficiente pentru a lipsi poporul de uzanţele sale pe durata mai multor secole" sau că

"violenţa sa a creat un popor nou", că "despotismul terorii trebuia să pregătească calea unei constituţii libere", cum pretinde autorul cărţii *Despre cauzele Revoluţiei*. Constant se pronunţă contra acestor opinii, denunţînd adevăratele efecte ale acestui flagel. Teroarea

> a amestecat o idee de moralitate cu practicile cele mai puerile, cu formele cele mai futile ale monarhiei. Anume terorii trebuie să-i atribuim vlăguirea spiritului public, fanatismul ce se ridică împotriva oricărui principiu de libertate, oprobriul răspîndit asupra tuturor republicanilor, asupra oamenilor celor mai luminaţi şi mai puri... Teroarea a pregătit poporul pentru a suporta orice jug; dar ea l-a făcut indiferent, şi probabil impropriu pentru libertate. Ea pleacă capetele, totodată ea a degradat spiritele şi a veştejit inimile. Teroarea, în timpul domniei sale, a servit prietenilor anarhiei, iar amintirea terorii serveşte astăzi prietenilor despotismului. ("Despre efectele terorii", p. 106)

Constant a sesizat esenţa terorii, ce se dezlănţuie şi care declanşează alte terori, mai ales atunci cînd statul face din ea un instrument de guvernare. În rest, teroarea "nu există decît atunci cînd crima constituie sistemul de guvernare, şi nu cînd este duşmanul acesteia; atunci cînd guvernarea ordonă, nu şi cînd combate; atunci cînd organizează furia sceleraţilor, nu şi cînd invocă salvarea oamenilor de bine". Dimpotrivă, a face elogiul terorii, afirmînd că ea a fost necesară, semnifică a vrea să-i convingi pe cei mai neexperimentaţi că "pentru a întări libertatea, e nevoie de crime şi de excese". Dar lucrul acesta este păgubos pentru republicani şi descurajează naţiunile vecine care doresc revoluţia. "A zugrăvi triumfurile noastre drept rodul atentatelor ale căror victime am fost, a predica teroarea ca pe o criză, tovarăşă inevitabilă şi *întărire necesară* a oricărei revoluţii" ar echivala cu a calomnia dorinţa de libertate. Prin urmare, "este dulce de a răzbuna libertatea de aceste imputaţii injuste şi veştejitoare: teroarea nu a fost nici o continuare necesară a libertăţii, nici o *întărire necesară* a revoluţiei". Şi Constant conchide, printr-o frază demnă de reţinut:

> Răul pe care l-a făcut teroarea va deveni ireparabil, dacă vom ajunge să consacrăm acest principiu ca fiind intrinsec oricărei revoluţii ajunse la mijlocul drumului care are ca scop libertatea. (*ibid.*)

Aceeaşi dragoste de libertate şi de justiţie, căreia oameni asemeni lui Constant i-au consacrat întreaga lor existenţă, se regăseşte la un gînditor foarte diferit de acesta din urmă în ceea ce priveşte modul de a raţiona, dar cu care se întîlneşte în viziunea sa a umanităţii şi în generozitatea ataşamentului său. Cu Hegel ai impresia că te afli într-o altă lume spirituală, şi totuşi ideile de libertate şi de justiţie care animă aceste două spirite sînt aproape identice.

Hegel (1770-1831)

În acelaşi an 1797, după un sejur la Berna (1792-1796), unde se înflăcărează pentru cauza revoluţiei, tînărul Georg Wilhelm Friedrich Hegel revine la Stuttgart pentru a-şi relua studiile[1]. "Entuziasmul juvenil pentru Revoluţia franceză, prezent la Hegel la începutul itinerarului său filozofic, penetrează întreaga sa filozofie şi continuă să-l influenţeze într-o manieră vitală în perioada de maturitate."[2] Hegel edifică un sistem filozofic în care istoria, arta, religia, istoria filozofiei, filozofia istoriei, ştiinţele, logica, etica şi dreptul şi-au găsit locul într-o alcătuire raţională incomparabilă. Un exemplu ar fi *Enciclopedia ştiinţelor filozofice* (1817). *Lecţiile* sale *asupra filozofiei istoriei*, pe de o parte, şi *Principiile filozofiei dreptului...* (1821)[3], pe de alta, constituie suma speculaţiilor sale.

---

1. Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949, p. 125.

2. Joachim Ritter, *Hegel und die Franzosische Révolution*, Frankfurt pe Main, 1965, p.28; B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, 1802-1803: contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, 1986; Myriam Bienenstock, *Politique du jeune Hegel, Iéna 1801-1806*, Paris, 1992.

3. Hegel, *Sämtliche Werke*, 22 Bde., Hg. Hermann Glockner, Stuttgart, 1958, Bd. 6: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; trad. franceză *Encyclopédie des sciences philosophique* (*Esph*), 3 vol., ed. J. Hyppolite, Paris, 1966-1970; Bd.7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*PhR*), trad. franceză *Principes de la philosophie du droit* (*Phd*), ed. R. Derathé, Paris, 1975; Bd. 11: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*PhG*), trad. franceză *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (*Phh*), ed. J. Gibelin, Paris, 1963. — Cf. Karl-Heinz Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", *Philosophisches Jahrbuch*, 71/1, 1963, pp. 38-58; Eugène Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des "Fondements de la philosophie du droit"*, Paris, 1964; Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, 1969; Peter J. Steinberger, *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, New Haven, 1988.

Ele reprezintă, într-un fel, construcţia statului ca entitate raţională şi etică prin excelenţă, în care, cu toate acestea, indivizii riscă să se piardă în calitate de subiecţi concreţi.

Raţiunea de stat

În ciuda aparentei sale dificultăţi, textul hegelian dezvăluie nişte reflecţii de o asemenea profunzime, încît nu se poate renunţa la studierea acestuia fără riscul de a nu înţelege gîndirea occidentală ulterioară. În cazul nostru, filozofia politică hegeliană constituie un loc de popas obligatoriu. Într-adevăr, redactate într-un limbaj bogat în imagini, lucrările lui Hegel fascinează cititorul care nu are decît să se lase transportat într-un fel de călătorie cosmică în care Raţiunea, Viclenia, Spiritul lumii, Ideea şi Absolutul alcătuiesc realitatea care nu este alta decît raţionalitatea: "Ceea ce este raţional este real, ceea ce este real este raţional" (*Esph*, § 6; *Phd*, Prefaţa, p. 55). Prin această axiomă, Hegel afirmă că sfera obiectivităţii nu diferă de sfera subiectivităţii. Gîndirea, care este raţionalitate, este ea însăşi realitate în măsura în care este adevăr. "Tot ce este real, în măsura în care este un adevăr, este Ideea şi îşi are adevărul său numai prin Idee şi datorită Ideii." (*Esph*, § 213) În consecinţă, cunoaşterea absolută, filozofia, coincide cu realitatea absolută. Dialecticii realului, care dinamizează logica realului, a vieţii şi a istoriei îi corespunde dezvoltarea dialectică a filozofiei, care se derulează în trei momente succesive: ale Ideii, Naturii şi Spiritului. Filozofia spiritului se dezvoltă la rîndu-i în cele trei etape ale tezei, antitezei şi sintezei, pentru a da naştere spiritului subiectiv, spiritului obiectiv şi spiritului absolut. Anume în spiritul obiectiv îşi găsesc locul dreptul (*Recht*), moralitatea (subiectivă, *Moralitat*) şi etica (obiectivă, *Sittlichkeit*). Aceasta din urmă, care este "întruchiparea spiritului obiectiv", dă naştere, în cele din urmă, celor trei trepte ale realităţii "mundane" şi istorice: familia, societatea civilă şi statul.

În societatea civilă — sferă a vieţii colective private — indivizii sînt în centrul vieţii sociale, care este "cîmpul de luptă unde se înfruntă interesele indivizilor particulari" (*Phd*, § 289). În stat — sferă a vieţii colective publice — indivizii îşi abandonează autonomiile şi libertăţile care sînt absorbite în "etică, realizarea efectivă a libertăţii" (*Phd*, § 258). Astfel, "statul constituie realitatea efectivă a Ideii etice — Spiritul etic

în calitate de voinţă substanţială, revelată, limpede pentru ea însăşi", şi "în calitate de realitate efectivă a voinţei substanţiale... statul este raţionalul în sine şi pentru sine" (*ibid.*). Ridicînd statul la rang de entitate raţională absolută, Hegel face din el protagonistul istoriei universale, în care se înscrie manifestarea — fenomenologia — spiritului lumii (*Weltgeist*) la diverse popoare. Astfel, în gîndirea lui Hegel, filozofia istoriei preia ştafeta altor ştiinţe pentru a explica dezvoltarea Spiritului în calitate de conştiinţă de sine universală; "cu conştiinţa de sine, aşadar, am intrat în pămîntul natal al adevărului (*einheimische Reich der Wahrheit*)"[1]. În *Fenomenologia spiritului* (1807), Hegel descrie epopeea umanităţii în căutarea libertăţii pe care, de-a lungul întregii istorii, nu o va cuceri decît depăşindu-şi "conştiinţa sa nefericită". Lupta pentru această "recunoaştere" este o luptă pe viaţă şi pe moarte. "Dat fiind că viaţa este la fel de esenţială ca şi libertatea, lupta se termină la început ca o negaţie unilaterală prin inegalitate" între serv şi stăpîn. "Lupta pentru recunoaşterea şi pentru supunerea faţă de un stăpîn este fenomenul prin care se produce coexistenţa dintre oameni ca origine a statului. Forţa, care constituie baza acestui fenomen, nu este temeiul dreptului, chiar dacă constituie momentul necesar şi justificat de trecere de la condiţia de conştiinţă de sine absorbită de individualitate la condiţia de conştiinţă de sine universală." (*Esph*, § 433)

În limbajul său filozofic bogat în imagini, Hegel descrie umanitatea în căutarea sa a libertăţii. Într-o fază importantă, supunerea oamenilor unui stăpîn marchează formarea societăţilor şi originea statelor.

De la despotism la monarhia constituţională

"Istoria universală arată că omul s-a dezbărat puţin cîte puţin de sălbăticia sa pentru a atinge libertatea subiectivă." (*PhG*, p. 150; *Phh*, p. 134) Acest proces de eliberare începe în Orient, se realizează în Occident şi se va stinge, probabil, în America, "ţara viitorului" (*PhG*, p. 129; *Phh*, p. 71). În opinia lui Hegel,"istoria universală se îndreaptă de la Est la Vest, deoarece Europa este într-adevăr sfîrşitul, iar Asia

1. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Phänomenologie des Geistes*, p. 140; trad. franceză *Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., ed. Jean Hyppolite, Paris, 1939-1941, 1.146.

începutul acestei istorii". În viziunea sa a istoriei universale, Hegel își păstrează metoda triadică, pe care o aplică manifestărilor libertății.

> Orientul știa și știe doar că *Unul singur* este liber; lumea greacă și romană, că *unii* sînt liberi; lumea germanică știe că *toți* sînt liberi. În consecință, prima formă pe care o întîlnim în istoria universală este *despotismul* (*Despotismus*), cea de a doua, *democrația* și *aristocrația*, cea de a treia este *monarhia*. (*PhG*, p. 150; *Phh*, p. 82, cf. p. 28)

Relația strînsă între formele de libertate și formele de guvernare este inerentă în istoria universală. Aceasta din urmă reprezintă "progresul în conștientizarea libertății — progresul, a cărui necesitate trebuie s-o recunoaștem" (*PhG*, p. 46; *Phh*, p. 28). Hegel nu-și propune să vorbească despre libertățile individuale, deoarece "dacă iei ca singurul temei al libertății politice principiul libertății individuale, respectiv că pentru tot ce se face de către și pentru stat fiecare trebuie să-și dea consimțămîntul, nu ar exista nici o constituție" (*PhG*, p. 76 ; *Phh*, p. 43), adică nici un stat. Este motivul din care acesta din urmă poate fi definit ca "viața existentă cu adevărat morală (*Sittlichkeit*), deoarece reprezintă unitatea voinței generale, precum și a voinței subiective" (*PhG*, p. 70; *Phh*, p. 41).

Constituția statului reprezintă spiritul poporului; în consecință, ea nu poate să se adapteze decît acestui popor concret. Totodată Hegel declară că ar fi în van să căutăm a afla care este cea mai bună formă de constituție, în măsura în care "constituția unui popor constituie, împreună cu religia, arta și filozofia sa, sau mai mult sau mai puțin împreună cu reprezentările și reflecțiile acestora, cultura sa în general, o singură substanță, un singur spirit". De fapt, "*republica* trece ca fiind singura constituție dreaptă și adevărată", deși trebuie să recunoaștem că, "chiar dacă ar fi cea mai bună, totuși nu poate fi realizată pretutindeni". Dar "oamenii fiind ceea ce sînt, trebuie să ne mulțumim cu o libertate mai restrînsă, astfel încît constituția monarhică... este cea mai utilă". Statele își încep existența, constituindu-se în regalități, fie patriarhale, fie războinice. În această primă fază puterea este despotică (*herrisch*, la rigoare, "senioralã") și "ca și instinctivă". În sînul

societăţii, după Hegel, libertatea substanţială ("raţiunea în sine a voinţei care se dezvoltă apoi în stat") nu se diferenţiază încă de libertatea subiectivă ("care nu se determină decît în cazul fiecărui individ"). Într-o a doua fază, voinţa indivizilor începe să se manifeste sub formele aristocraţiei şi democraţiei. În sfîrşit, într-o a treia fază apare monarhia, pe cînd sfera aristocratică îşi păstrează o autonomie relativă (*PhG*, pp. 79-80; *Phh*, pp. 45-46). Hegel pare a se referi la monarhia modernă, adică la monarhia constituţională, în care suveranul administrează puterea cu ajutorul corpurilor instituţionale intermediare relativ autonome. Anume în acest sens "monarhia se împarte în despotism şi monarhie ca atare", altfel spus, aceasta din urmă, regalitatea suverană, diferă de prima, regalitatea despotică.

Despotism şi suveranitate

Despotismul este foarte diferit de suveranitate. Despotismul, propriu imperiilor orientale, se caracterizează prin concepţia teocratică a puterii. Istoria sa începe "o dată cu China şi cu mongolii", adică o dată cu "domnia şi dominaţia (*Herrschaft*) teocratică". Vine apoi Imperiul Indus unde, dată fiind religia care "stabileşte" şi conferă unitate diverselor caste, "se formează aristocraţia teocratică cu despotismul său". În Persia, "cea de a treia mare formă" a Imperiului oriental, "teocraţia ia alură monarhică" (*PhG*, p. 161; *Phh*, p. 90). Într-o manieră generală, în Imperiul oriental domină "concepţia despre lume ieşită din totalitatea naturală care constituie regimul patriarhal, concepţie unitară în sine, substanţială şi în care guvernarea pămîntească este teocratică, conducătorul - marele preot al lui Dumnezeu, constituţia şi legislaţia statului sînt în acelaşi timp religie, poruncile sau mai degrabă practicile morale şi religioase sînt în acelaşi timp legi civile şi legi politice" (*Phh*, § 355). Altfel stau lucrurile în statele unde se manifestă un mai înalt nivel de evoluţie a formelor instituţionale, de exemplu, monarhia constituţională. "Dezvoltarea statului în monarhia constituţională este opera lumii actuale, în care Ideea substanţială a atins forma sa infinită. Istoria aprofundării în sine a Spiritului lumii... această istorie a adevăratei formări a vieţii etice constituie obiectul istoriei universale." În opinia lui Hegel, monarhia constituţională

incarnează "principiul lumii moderne", care este "libertatea subiectivităţii". Dacă "divizarea tradiţională a constituţiilor în monarhie, aristocraţie şi democraţie se bazează pe unitatea substanţială încă indivizibilă", trebuie să admitem că "aceste forme de constituţii" "sînt coborîte la rang de momente aparte în cadrul monarhiei constituţionale", unde "monarhul este unul singur, puterea guvernamentală este treaba unora, puterea legislativă, treaba majorităţii" (*Phd*, § 273). Anume în acest tip de monarhie se dezvoltă suveranitatea.

> Dat fiind că suveranitatea constituie idealitatea oricărei autorităţi particulare, riscăm să facem eroarea în care cade de obicei toată lumea şi care constă în a o lua drept o simplă putere, un arbitrar vid şi a confunda astfel despotismul cu suveranitatea. Despotismul desemnează o stare a lucrurilor unde nu există lege, unde voinţa particulară ca atare are valoare de lege, fie că este vorba de cea a monarhului sau de cea a poporului (ochlocraţie) sau mai degrabă ţine loc de lege. Dimpotrivă, într-o stare a lucrurilor legală şi constituţională, suveranitatea constituie elementul de idealitate al sferelor şi al treburilor particulare. (*Phd*, § 278)

Deosebind, respectiv opunînd, despotismul şi suveranitatea, Hegel precizează diferenţa dintre suveranitatea monarhului şi cea a poporului.

Suveranitatea poporului şi cea a monarhului

Rolul suveranităţii, care se manifestă în mod normal "în starea de pace", devine decisiv "în starea de pericol", atunci cînd suveranitatea "furnizează conceptul simplu ce permite a readuce organismul la unitate, totodată conservîndu-l în elementele lui particulare. Anume ei îi este încredinţată salvarea statului, chiar cu preţul sacrificiului a ceea ce este legitim în alte circumstanţe". Hegel explică faptul că "acest moment absolut decisiv nu este individualitatea în general, ci un individ, monarhul" (*Phd*, § 279). Prin "eu vreau"-ul său, monarhul aplică semnătura sa pe actele guvernării, nu pentru a indica că el acţionează după bunul său plac, ci pentru a semnifica faptul că anume el este cel

care, "legat de conţinutul concret al sfaturilor", decide în ultimă instanţă. Conceptul monarhului este "conceptul cel mai dificil de examinat... iată de ce reprezentarea care consideră dreptul monarhului ca fiind întemeiat pe autoritatea divină este cea care se apropie cel mai mult de adevăr". În această perspectivă, pentru a înţelege corect expresia "suveranitatea poporului", nu trebuie mai ales să opunem această suveranitate suveranităţii ce se incarnează în monarh, după cum s-a făcut "într-o epocă recentă". "A examina conform acestei opinii suveranitatea poporului constituie o dovadă a gîndirii confuze ce are la bază o reprezentare grosieră a poporului", care rămîne aidoma "unei mase informe, care nu mai este un stat" de îndată ce este luat în consideraţie "fără monarhul său şi fără organizarea care se alătură în mod necesar şi imediat". Expresia "suveranitatea poporului" nu este decît simbolică, chiar dacă "prin suveranitatea poporului se are în vedere republica şi chiar, într-un fel mai precis, democraţia". Conceptul de suveranitate nu poate fi aplicat decît monarhului, deoarece acesta din urmă incarnează într-un fel statul. Lucrul acesta este valabil şi în cazul formelor mai puţin elaborate ale statului, cum ar fi democraţia, aristocraţia şi monarhia în general: "trebuie să existe aici o culme incarnată de un individ" sau, în cazul democraţiilor, "în persoana oamenilor de stat şi a generalilor" (*ibid.*).

Pe cît limitează Hegel autoritatea poporului, pe atît ridică "maiestatea monarhului" în care "rezidă unitatea efectivă a statului". Cît despre monarhia electivă, el o consideră ca fiind "cel mai aproape de superficialitatea gîndirii". Se poate presupune că monarhul ar fi "primul funcţionar al statului" sau "că ar exista un contract între monarh şi popor", sau alte lucruri de acelaşi gen. Aceste presupuneri "îşi au originea într-o concepţie a voinţei care ţine de o opinie, o dorinţă arbitrară a mulţimii". Ele fac verosimilă opinia care vrea "ca monarhia electivă să fie cea mai rea dintre instituţii" (*Phd*, § 281, Rem.). Avînd o asemenea concepţie a statului, nu e de mirare că Hegel nu pune în relief dreptul la rezistenţă[1].

1. Cf. Mandt, 1974, pp. 175-180; 6; cu privire la dezbaterea referitoare la dreptul la rezistenţă în prima jumătate a secolului, cf. Michael Köhler, *Die Lehre vom Widerstandsrecht in der deutschen konstitutionellen Staatsrechtstheorie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 1973.

În exaltarea hegeliană a rolului statului ca entitate raţională şi etică, istoricii au crezut că întrevăd celebrarea Prusiei lui Frederic-Wilhelm III. La fel, ei au văzut în teoria sa a societăţii civile o justificare a instituţiilor juridice, economice şi politice ale societăţilor pe punctul de a se naşte din secolul al XIX-lea. Oricum ar fi, este important să subliniem că Hegel ne-a lăsat ca moştenire raţionalizarea cea mai pusă la punct a istoriei universale. Anume în opera sa despotismul apare ca fiind forma de guvernare cea mai arhaică, iar monarhia constituţională, ca cea mai modernă. Nu-i mai puţin adevărat că văzînd în monarh singura încarnare a suveranităţii, chiar şi în monarhia cea mai evoluată, autorul pare a încredinţa rolul de principe absolut unor personaje de dimensiuni cosmice (*welthistorischen Individuen*), eroilor istoriei universale (Cezar, Alexandru, Napoleon), care întruchipează suveranitatea. În momentele de pericol, anume acestor oameni Hegel le încredinţează salvarea statului, "fie şi cu preţul sacrificiului a ceea ce, în alte circumstanţe, era legitim", adică luînd măsuri ce frizează nelegitimitatea. Se gîndeşte oare Hegel la figura dictatorului? Întrebarea rămîne deschisă, cu atît mai mult cu cît autorul nu vorbeşte niciodată de dictatură[1].

Hegel foloseşte cu parcimonie cuvîntul *tiranie*, şi mereu doar la adresa Greciei antice. În revanşă, el utilizează cuvîntul *despotism*, al cărui concept şi a cărui valoare istorico-politică le discută în profunzime, într-o manieră corectă din punct de vedere istoric, şi din punct de vedere politic în conformitate cu întrebuinţarea dată de Aristotel şi tradiţia filozofică. Este cazul să remarcăm că Hegel ştie a face diferenţa dintre noţiunea de despotism şi cea de tiranie care, în cîteva dintre sursele sale principale, cum ar fi *Spiritul legilor*, tind uneori să se confunde.

1. Cf. Hermann Glockner, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, 1957, *s.v.* "Diktatur".

Capitolul 26

DICTATURA PROLETARIATULUI ŞI ANARHISMUL

Spre o legitimare a dictaturii Terorii

În Franţa, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, izbucneşte o dezbatere încrîncenată cu privire la noţiunea de dictatură ce tinde să explice tulburările Revoluţiei şi urmările sale, în special uneltirile Comitetului de Salvare Publică de sub Teroare. Această dezbatere se desfăşoară în timp ce Franţa este pradă răzmeriţelor, atentatelor şi unor insurecţii care vor culmina prin revoluţii, în 1830 şi în 1848. Termenul "dictatură" îşi păstrează o conotaţie pozitivă atunci cînd indică magistratura vechii Rome republicane, dar capătă un sens peiorativ de îndată ce desemnează magistratura aşa cum fusese exercitată de Sylla sau de Cezar, care profită de ea pentru a o transforma în putere personală. În reviste, în periodice şi în scrierile propagandistice, adversarii politici — stînga republicană şi socialistă contra dreptei liberale şi burgheze — se califică reciproc drept "dictator" şi se acuză mutual că aspiră sau că pretind la dictatură. Astfel, după cum remarcă Cesare Vetter, sensul peiorativ este cel mai curent. În *Dicţionarul politic* al lui Duclerc şi Pagnerre din 1842, se poate citi:

> Nu ne-am ocupat personal de Dictatură ca element politic modern. O instituţie a cărei principiu este aneantizarea voinţelor generale şi a voinţelor individuale, un protest odios contra inteligenţei publice şi particulare, un insolent dispreţ al tuturor drepturilor şi al oricărei gîndiri, o asemenea instituţie nu poate fi invocată în zilele noastre fără crimă sau nebunie... A invoca Dictatura înseamnă a invoca violenţa, înseamnă a mărturisi că

> eşti în minoritate; înseamnă să te condamni tu însuţi protestînd contra principiului celui mai sacru al democraţiei, principiul majorităţii[1].

Dacă semnificaţia peiorativă rămîne predominantă pe parcursul secolului al XIX-lea în luptele dintre partide şi facţiuni, în istoriografie apar tentative de teoretizare a dictaturii "necesare", în special atunci cînd istoricii marii revoluţii sînt confruntaţi cu interpretarea iacobinismului şi a operei lui Napoleon.

"O dictatură energică, dar blîndă"

În 1832, reflectînd asupra "Pretinselor doctrine din 1793" şi luînd în consideraţie starea de mizerie a ţării, cu duşmanul armat la frontiere şi haosul anarhic în interior, Achille Roche este gată să reexamineze aberaţia dictaturii.

> Într-adevăr, uzurparea dictaturii pentru a salva ţara poate fi un act demn de stimă, dacă se dovedeşte a fi necesar, indispensabil; în orice alte circumstanţe, reprezintă crima cea mai odioasă, deoarece este singura crimă care dă peste cap din temelii ordinea socială, dacă nu este urmată de o pedeapsă promptă şi teribilă[2].

Astfel, dictatura rămîne o crimă odioasă pe care necesitatea poate s-o transforme, uneori, într-un mijloc de salvare a ţării. Că mai apoi "dictatura convenţională", "adusă la ultimul grad de violenţă", degenerează în teroare este o evoluţie ce nu trebuie atribuită "ideilor democratice". Dar dacă circumstanţe atît de grave trebuie să se reproducă, "o dictatură energică, dar blîndă ar fi suficientă". Oricum

---

1. *Dictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politique*, ed. Eugène Duclerc şi Laurent Antoine Pagnerre, Paris, 1842, art. "Dictateur, Dictature"; citat de Cesare Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dal'Illuminismo al 1848*, Milano, 1993, p. 37. Cf. Fabrizio Bracco, "Il Dictionnaire politique de Pagnerre", în *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, ed. Eluggero Pii, Firenze, 1992, pp. 439-456.

2. Achille Roche, "Sur les pretendues doctrines de 1793", în *Revue encyclopedique*, 55, 1832, pp. 23-24; Vetter, p. 47.

ar fi, consideră Roche, "practica libertăţii" este atît de prezentă în obiceiurile francezilor încît "sîntem autorizaţi să afirmăm că Franţa nu va suporta nici o singură zi un despotism sîngeros, oricare ar fi necesităţile care i-ar autoriza pe susţinătorii acesteia"[1]. Starea de necesitate, încă legitimă pentru o dictatură "blîndă", nu poate justifica Teroarea "sîngeroasă". Nu-i mai puţin adevărat că ideea unei legitimări începe să-şi facă drum în dezbaterile politice sub forma unei "teorii a circumstanţelor". Anume la "circumstanţe" se referă Léon Thiessé, în 1826, în *Rezumatul istoriei Revoluţiei franceze*[2], atunci cînd justifică măsurile luate de Comitetul de Salvare Publică.

În aceeaşi epocă, Filippo Buonarroti (1761-1837) explică *Conspiraţia pentru Egalitate* (1828) alegînd "mijloacele extraordinare" de care un popor trebuie să facă uz pentru a acoperi "plenitudinea suveranităţii. Din acest fel de a gîndi se naşte proiectul de înlocuire a guvernării existente printr-o autoritate revoluţionară şi provizorie, constituită într-o manieră ce ar sustrage pentru totdeauna poporul de sub influenţa duşmanilor naturali ai egalităţii, conferindu-i unitatea de voinţă necesară pentru adoptarea instituţiilor republicane"[3]. Analizînd situaţia de la 1793, autorul îşi dezvoltă teza cu privire la "necesitatea unei autorităţi forte şi legitime" pentru a întemeia o guvernare revoluţionară. Trei ani mai tîrziu, această necesitate devine stringentă atunci cînd Babeuf şi complicii săi cred că au găsit o ieşire căutînd să instaureze "o dictatură revoluţionară" — individuală sau colegială? rămîne o anumită îndoială — vizînd libertatea, egalitatea şi, în fine, "fericirea oamenilor".

Teroarea ca "temelie a oricărei guvernări". Teroarea şi frica

Începînd cu anii '830, interpretările referitoare la evenimentele din 1793 converg spre o legitimare din ce în ce mai pronunţată a dictaturii Comitetului de Salvare Publică; aceasta pare cu atît mai justificabilă, cu cît este concepută ca expresia voinţei populare. "Această dictatură,

1. A. Roche, *Manuel du prolétaire*, Paris, 1833, pp. 95-97; Vetter, p. 48.

2. Paris, 1826, p. 297; Vetter, p. 127.

3. Buonarroti, *Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives*, 2 t. într-un volum, Bruxelles, 1828, 1.110; Vetter, p. 86.

adevărată putere despotică instituită în interesul unui cît mai mare număr de oameni, era în realitate despotismul poporului, expresia voinţei sale suverane", afirmă Albert Laponneray (1803-1849) în al său *Curs public de istorie a Franţei de la 1789 şi pînă în 1830*[1]. Justificarea dictaturii sfîrşeşte prin a o implica pe cea a terorii.

> O revoluţie care ar opera în mod legal nu este o revoluţie, ci o simplă tranzacţie politică... Teroarea este arma pe care poporul trebuie s-o folosească împotriva duşmanilor săi; teroarea este piatra unghiulară, este temelia oricărei guvernări[2].

Jurnalistul Barthélemy Hauréau (1812-1896) merge şi mai departe. Într-o serie de articole publicate în 1834 sub titlul *La Montagne*, el declară că violenţa revoluţionară constituie o necesitate: "Teroarea este într-adevăr un sistem. Nu este nici mînie oarbă, nici represalii juste, este o opţiune fermă şi raţională, o manifestaţie violentă şi legitimă a suveranităţii poporului... Existau, în acea vreme, idei care trebuiau ucise, oameni reprezentanţi ai acestor idei care trebuiau distruşi. Iată de ce a fost nevoie de a crea guvernarea revoluţionară sau teroarea"[3].

Legitimarea terorii ca necesitate ce decurge din circumstanţele istorice capătă un relief măreţ inclusiv la istoricii care nu au respins tradiţia creştină, dar care primesc ideile socialiste ale lui Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy, 1760-1825). Această aducere aminte a valorilor morale şi a principiilor religiei creştine constituie o caracteristică a *Istoriei parlamentare a Revoluţiei franceze*, lucrare importantă în patruzeci de volume publicată în 1838 de Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796-1865) şi Pierre-Célestin Roux-Lavergne. Orice acţiune politică comunitară trebuie înfăptuită în lumina "certitudinii morale", "singurul judecător al tuturor discuţiilor şi al tuturor faptelor societăţii". Atenţi la salvgardarea binelui public mai ales în momentele critice,

1. Paris, f.d., p. 12; Vetter, p. 58.

2. Laponneray, pp. 168-169; Vetter, p. 59.

3. Hauréau, *La Montagne. Notices historiques et philosophiques sur les principaux membres de la Montagne*, Paris, 1834, pp. 115-116; Vetter, p. 63.

autorii teoretizează o legitimare a terorii ca metodă politică, distinctă de frica în calitate de sistem de guvernare.

> Cuvîntul teroare desemnează o stare pasageră; teroarea este un mijloc excepţional, invocat în anumite circumstanţe contra unui pericol definit, mijloc pe care trebuie să-l abandonăm atunci cînd pericolul a trecut. Cuvîntul frică a fost întrebuinţat, dimpotrivă, pentru a desemna un sistem de guvernare; se spune "a guverna prin frică", la fel cum se spune "a guverna prin dragoste". Cuvîntul desemnează aşadar o metodă politică continuă şi nu excepţională... Astfel, teroarea nu este nici un mijloc demn de a fi respins într-o manieră absolută, nici un mijloc de întrebuinţat în orice circumstanţe şi fără calcul. Este o metodă, şi ca orice metodă, trebuie judecată după scopul ce şi-l propune[1].

Vorbind despre teroare, cei doi istorici afirmă caracterul temporar al acestei metode, "starea pasageră", caracter ce este tipic pentru dictatură, care era, în tot cazul, în vechea dictatură romană.

Teroarea blamată

Cu toate acestea, istoricii Revoluţiei franceze nu împărtăşesc în unanimitate aceeaşi părere. Cu toţii se confruntă cu tema terorii, istoricii liberali, cum ar fi Adolphe Thiers (1797-1877)[2] şi Auguste Mignet (1796-1884)[3], şi istoricii democraţi, cum ar fi Jules Michelet (1833-1867). În *Istoria Revoluţiei franceze* (1847-1853), Michelet este peremptoriu în aprecierea negativă a Terorii: "Iată, aşadar, verdictul meu de jurat: sub forma sa atît de tulbure, *acea epocă a fost o dictatură*". Istoricul este la fel de sever la adresa lui Robespierre: "Robespierre trebuie să fi fost absorbit de inchiziţia iacobină. Această tiranie va preceda tirania militară. Ele se explică una prin alta. Robespierre, Bonaparte..." Michelet critică

1. Buchez et Roux-Lavergne, *Histoire parlementaire de la Révolution française ou journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*, 40 vol., Paris, 1834-1838, t. 20, pp. V-VI; Vetter, p. 73.

2. *Histoire de la Révolution française*, 10 vol., Paris, 1823-1827.

3. *Histoire de la Révolution française de 1789 à 1814*, 2 vol., Bruxelles, 1824.

totodată istoriografia care a încercat să-l reabiliteze pe tiranul Terorii: "Sub Restaurație, oamenii de litere îl exhumează literalmente pe Robespierre. Este timpul reabilitărilor paradoxale... Saint-Just devine un Telemah, un Grandisson. Robespierre este mai mult decît un om. Încă din copilăria sa, este un sfînt, face mici capele... Dl Hamel îl compară de două ori cu Iisus"[1]. Chiar dacă condamnă dictatura lui Robespierre, deoarece este "individuală", Michelet se arată mult mai puțin sever față de "dictatura colectivă a Comitetelor" care au deținut puterea din octombrie și pînă în decembrie 1793. Cesare Vetter crede chiar că Michelet a introdus "dincolo de intențiile autorului, anumite elemente de legitimare mai generală a unei teorii a dictaturii ca soluție în momentele de criză"[2]. Istoricul socialist Louis Blanc (1811-1882) este și mai categoric; el respinge teoria conform căreia în politică o metodă "trebuie judecată după scopul ce și-l propune" și neagă temeinicia terorii. "A crede că Teroarea a fost un sistem născut în creierele în delir este culmea copilăriei... Nu doar că este fals că Teroarea a salvat Franța, dar se poate afirma că ea a sleit revoluția... Salvarea publică, fanatismul sufletelor sincere a fost pretextul cu care s-au acoperit furiile josnice."[3]

Această problemă de interpretare va genera, pe viitor, două curente istoriografice. Ea se va regăsi în parte rezumată în legitimarea dictaturii iacobine făcută de Jean Jaurès (1859-1914) la începutul secolului XX. Autorul *Istoriei socialiste a Revoluției franceze* este vîrful de lance al istoricilor care consideră că "dictatura revoluționară" a lui Robespierre, numită și "dictatura Franței revoluționare asupra Parisului", merită o justificare istorică, deoarece ea "a deschis într-o manieră ireversibilă calea democrației"[4].

Această dezbatere cu privire la noțiunea de dictatură a contribuit, pe de o parte, la a atrage atenția asupra aspectului problematic al

1. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, t. V, Lausanne, 1967, p. 23 și 41; această prefață este intitulată "Le Tyran". Ernest Hamel este autorul unei *Histoire de Robespierre et du coup d'État du 9 thermidor*, 3 vol., Paris, 1865-1867.

2. Vetter, p. 154, cu multe citate în sprijinul teoriei sale.

3. L. Blanc, *Histoire de la Révolution française*, t. 12, Paris, 1862, pp. 596-597; Vetter, p. 80.

4. Vetter, p. 82 și n. 424. Cf. Salvo Mastellone, "Il problema della dittatura in Francia nella prima metà dell'Ottocento", *Il pensiero politico*, 1, 1968, pp. 387-407.

fenomenului dictatorial, considerat cînd bun, cînd rău, pe de altă parte, a întărit tendinţa care legitimează sistemul dictatorial, în cazurile de necesitate, pentru o durată limitată.

MARX (1818-1883): DICTATURA PROLETARIATULUI SAU DICTATURA REVOLUŢIONARĂ

Atunci cînd Karl Marx făureşte expresia "dictatura proletariatului", el este martorul evenimentelor revoluţionare ce se derulează fulgerător în Italia, Franţa şi în Germania, între 1848 şi 1850. În colaborare cu prietenul său credincios Friedrich Engels (1820-1895), Marx tocmai publică *Manifestul partidului comunist* (*Manifest der kommunistischen Partei*, 1848). Alte lucrări critice, cum ar fi *Critica filozofiei statului de drept a lui Hegel* (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, redactată în 1843, publicată în 1927), *Teze despre Feuerbach* (*Thesen über Feuerbach*, 1845, publicată în 1866), *Ideologia germană* (*Die deutsche Ideologie*, 1846) contra lui Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach şi Max Stirner, *Mizeria filozofiei* (în franceză, 1847) contra lui Pierre Joseph Proudhon, demonstrează deja că viitorul autor al *Capitalului* (*Das Kapital*, începînd cu 1867) este un filozof, un economist şi un teoretician politic angajat fără cale de întoarcere nu doar în critica radicală a societăţii timpului său, dar şi în transformarea la fel de radicală a acesteia. Feuerbach, criticînd concepţia totalizantă a statului la Hegel, încearcă să-i restituie omului locul în centrul atenţiei filozofului; Marx va merge mai departe, declarînd că filozofia trebuie să se pună în întregime în serviciul omului, pentru a-i permite acestuia din urmă nu doar să cunoască lumea, dar şi s-o schimbe: "Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite maniere; ceea ce importă, este de a o transforma"[1].

1. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, *Œuvres*, 4 t. (1-2, Economie; 3, Filozofie; 4, Politică 1), ed. Maximilien Rubel, Paris, 1963-1994, 3.1033. — Cf. Maurice Barbier, *La pensée politique de Karl Marx*, Paris, 1992, cap. 4 (Dictatura proletariatului) şi cap. 6 (Suprimarea statului şi societatea comunistă); Uwe-Jens Heuer, *Demokratie und Diktatur*, Berlin, 1998; *Karl Marx's Social and Political Thought*, ed. Bob Jessop with Russell Wheatley, New York, 1999; Antoine Artous, *Marx, l'État et la politique*, Paris, 1999; Dick Howard, "Marx: philosopher autrement?", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 4, 4.179-276.

Critica lui Hegel: suveranitatea poporului şi democraţia

Marx nu admite rolul preponderent pe care Hegel îl atribuie "statului politic" în detrimentul "societăţii civile", în sînul căreia indivizii, cu problemele şi interesele lor, sînt ca şi delăsaţi. Marx critică într-un mod aprofundat anumite pagini ale *Filozofiei dreptului* (*Phd*) de Hegel. A) Hegel afirmă (*Phd*, § 274): "Cum Spiritul nu este real decît în măsura în care se cunoaşte, şi cum Statul, în calitate de spirit al poporului, este în acelaşi timp legea care penetrează toate raporturile, morala şi conştiinţa acestor indivizi, constituţia poporului depinde în general de modul şi de formarea conştiinţei de sine"; Marx ripostează că "avem de a face cu trivialităţi", deoarece o constituţie trebuie, "logic", "să progreseze o dată cu conştiinţa", "să progreseze o dată cu omul real, ceea ce nu este posibil decît în cazul în care «omul» devine principiul constituţiei". Răsturnînd acest raport, "Hegel se dovedeşte a fi în cazul dat un *sofist*"[1]. B) Pentru a defini "caracterul general al constituţiei şi al legilor", Hegel precizează noţiunea de suveranitate de stat, care trebuie pusă în relaţie cu puterea principelui. Suveranitatea de stat se întemeiază pe "faptul că funcţiile şi puterile particulare ale Statului nu au independenţă şi nici temei nici în ele însele, nici în voinţa particulară a indivizilor, ci-şi au rădăcina în unitatea statului" (*Phd*, § 278).

În opinia lui Marx, viziunea hegeliană a suveranităţii statului trădează la autorul acesteia o concepţie abstractă şi cvasimistică a statului. "Hegel concepe funcţiile şi activităţile statului într-un mod abstract." Hegel "uită că individualitatea particulară este o individualitate umană şi că funcţiile şi activităţile statului sînt funcţii umane". "Dacă Hegel făcea parte dintre supuşii reali ca temelie a statului, nu ar fi avut nevoie să lase statul, într-o manieră mistică, să devină subiect." Făcînd abstracţie "de acest defect fundamental", după Marx, "ceea ce importă la Hegel este prezentarea monarhului ca adevăratul «Om-Dumnezeu», ca incarnarea reală a Ideii". Astfel, pentru Hegel, suveranitatea de stat se reduce la monarh, care devine el însuşi

1. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843), *Œuvres*, 3.889; cf. *The Hegel-Marx Connection*, ed. Tony Burns and Ian Fraser, New York, 2000.

"suveranitatea personificată", "suveranitatea devenită om", conştiinţa incarnată a statului, astfel încît toţi ceilalţi sînt excluşi de la această suveranitate şi de la personalitatea, ca şi de la conştiinţa statului". În alţi termeni, "Raţiunea de stat, conştiinţa de stat este o persoană empirică unică, exceptînd toate celelalte" (3.890-897). C) Cît despre opinia hegeliană a suveranităţii poporului, critica lui Marx este şi mai caustică. Hegel opusese suveranitatea poporului "suveranităţii ce rezidă în monarh", observînd că "în această opoziţie, suveranitatea poporului este una dintre noţiunile confuze întemeiate pe ideea grosolană de popor" (*Phd*, § 278). Ceea ce-l determină pe Marx să afirme că "«noţiunile confuze» şi «ideea grosolană» sînt doar de partea lui Hegel". Considerînd "banală" afirmaţia că principele este "suveranitatea reală de stat", Marx afirmă că "nu suveranitatea poporului există pentru el, dimpotrivă, el există prin suveranitatea poporului". În plus, extinzînd noţiunea de suveranitate a poporului la "ideea dezvoltată" a democraţiei, Marx deduce că "democraţia este adevărul monarhiei, pe cînd monarhia nu constituie adevărul monarhiei... În monarhie, avem de a face cu poporul constituţiei; în democraţie, cu constituţia poporului. Democraţia este enigma rezolvată a tuturor constituţiilor". În consecinţă, "Hegel pleacă de la stat şi face din om un stat preschimbat în subiect; democraţia pleacă de la om şi face din stat un om preschimbat în obiect" (3.901).

"Contradicţiile analizei hegeliene" pot fi rezumate spunînd că "Hegel a presupus separarea societăţii civile şi a statului politic (deci o situaţie modernă) şi a dezvoltat-o ca pe un element necesar al Ideii, ca adevăr absolut al raţiunii". Făcînd acest lucru, el a sfîrşit prin "a opune statului politic societatea civilă în calitate de ordine privată" (3.953). În aceste pagini, Marx se erijează în apărător al prerogativelor indivizilor faţă cu puterea de stat.

Materialismul istoric şi proletariatul

Critica lui Marx şi Engels atinge o parte vitală a filozofiei hegeliene, atunci cînd se apleacă asupra concepţiei istoriei. Spre deosebire de concepţia idealistă a lui Hegel, cei doi teoreticieni afirmă că necesităţile sociale ale oamenilor şi condiţiile economice constituie principalele motoare ale istoriei. Relaţiile de producţie sînt cele care, în dezvoltarea

dialectică a realităţii (unde fiecare moment nou se realizează prin negarea momentului precedent), constituie structura societăţii; structură care este, în mod esenţial, nu şi exclusiv, una economică. Alte tipuri de relaţii sociale, cum ar fi politica, religia, morala, dreptul, ideologiile, nu reprezintă decît suprastructura societăţii. Conform acestui principiu, numit "materialism istoric", iar mai tîrziu "materialism dialectic", Marx şi Engels recunosc că praxisul, activitatea oamenilor, este revoluţionară prin faptul că tinde a schimba, a transforma realitatea economică şi relaţiile de producţie. Iată de ce producţia capitalistă nu poate da naştere decît unor forme de dezvoltare care conduc în mod necesar la producţia socialistă. Anume în acest moment intervine o epocă a revoluţiei sociale, sub impulsul voinţei umane, care vrea să transforme societatea şi suprastructurile pe care aceasta le-a creat[1]. Această revoluţie antrenează cu ea lupta de clase, vizînd introducerea producţiei socialiste. Dar cei doi autori au grijă să explice că orice tentativă avînd ca scop introducerea socialismului nu poate reuşi într-o ţară decît în cazul în care sînt întrunite condiţii favorabile. Munca ce precedă orice revoluţie constă, aşadar, în a pregăti condiţiile necesare pentru a garanta reuşita. Doar cu această condiţie ar fi posibil să instaurezi dictatura proletariatului ca fază de tranziţie înainte de instalarea comunismului. Această strategie revoluţionară, unde reflecţia şi analiza situaţiei economice trebuie să preceadă acţiunea politică, va fi unul dintre punctele de controversă cu Luis-Auguste Blanqui (1805-1881), căruia Marx îi impută de a fi făcut uz de o strategie bazată pe conspiraţie şi pe acţiunea imediată.

La Marx şi Engels, noţiunea de suveranitate a poporului se transformă într-un concept pe care îl dezvoltă într-o manieră originală sub numele de "dictatura proletariatului", atunci cînd cuvîntul "proletariat" capătă semnificaţia modernă avînd şi o conotaţie deosebit de polemică în calitate de opus al cuvintelor "burghezie" şi "capitalist". Karl Schapper (1812-1870) este conştient de acest lucru, atunci cînd în primul număr al *Kommunistische Zeitschrift* (septembrie 1847) dă explicaţii asupra "originii şi semnificaţiei termenului" care "este ca şi

1. Cf. Marx, *Critique de l'économie politique*, Cuvînt înainte, *Œuvres*, 1.272-274; şi *Thèses sur Feuerbach*, nr. 3 şi 10, *Œuvres*, 4.1030 şi 1033.

necunoscut unui mare număr" de cititori. "*Proles*, în limba latină, semnifică «copii», «descendenţi»; proletarii formează aşadar clasa cetăţenilor care nu posedă nimic în afară de braţele şi copiii lor." "La fel ca altădată, apare ura săracilor oprimaţi contra bogaţilor opresori." Dar proletariatul societăţii noastre, spre deosebire de cel al Romei antice, posedă mijloacele de instruire necesare pentru a se organiza, pentru a se uni în lupta sa contra clasei privilegiaţilor. Chemării "Proletari din toate ţările, uniţi-vă!", Schapper îi răspunde în numele redactorilor, că ei vor lua apărarea proletarilor oprimaţi: "Noi vom da numele opresorilor lor spre blestemul opiniei publice, în faţa căreia tiranii cei mai duri încep să tremure"[1].

Dictatura proletariatului şi problema duratei sale

Noţiunea de dictatură a proletariatului vede lumina zilei într-o pagină a *Manifestului partidului comunist*, unde autorii aplică metoda materialistă pentru a explica istoria. Ei resping acuzaţiile adversarilor lor care susţin că "comunismul ar aboli adevărurile eterne", că "ar aboli religia, morala, în loc să le dea o formă nouă; astfel, el devine un obstacol al întregii evoluţii istorice, pînă la acest moment comună". În ochii lui Marx şi Engels, aceste critici nu au temei, deoarece evoluţia istorică în cauză este de fapt antagonismul claselor rezultînd din "exploatarea unei părţi a societăţii de către altă parte". "Conştiinţa socială de toate vîrstele, în ciuda tuturor diversităţilor şi a tuturor divergenţelor, evoluează îmbrăcînd anumite forme comune. Aceste forme de conştiinţă nu vor dispărea complet decît o dată cu dispariţia antagonismului dintre clase." Pentru a atinge acest scop, autorii preconizează "ruptura comunistă" care este "ruptura cea mai radicală cu sistemul de proprietate tradiţional". Lucrul acesta este echivalent cu a zice că

> primul pas în revoluţia muncitorească este ridicarea proletariatului la rang de clasă dominantă, cucerirea democraţiei[2].

1. În Marx, *Œuvres*, 4.990 şi 994.
2. Marx, *Le manifeste du parti communiste*, *Œuvres*, 1.181.

Ideile de dominaţie şi de cucerire se vor preciza în noţiunea de dictatură a proletariatului, una dintre primele menţiuni ale căreia, dacă nu chiar prima, apare într-un articol din *Neue Rheinische Zeitung*, în martie 1850. Expresia reapare în *Lupta dintre clase în Franţa, între 1848-1850*, unde Marx analizează mai amănuţit motivele istorice ale succesului republican ale zilelor pariziene din februarie 1848 şi ale înfrîngerii muncitoreşti din iunie. Într-un eseu asupra "Înfrîngerii din Iunie 1848", Marx exaltă Revoluţia din Februarie, care a fost "o revoluţie frumoasă, o revoluţie a simpatiei generalizate". În revanşă, el condamnă Revoluţia din Iunie, "o revoluţie hidoasă, o revoluţie respingătoare" care, rod al revanşei burgheziei, a permis Adunării Constituante de a-l învesti pe generalul Cavaignac cu puteri cvasidictatoriale. Marx reia termenii "îndrăzneţei lozinci revoluţionare: *Răsturnarea burgheziei! Dictatura clasei muncitoare!*"[1]. El revine asupra acestei expresii în eseul despre "Consecinţele lui 13 iunie 1849", în care analizează caracteristicile *"aşa-zisului partid al social-democraţiei, partid al Republicii roşii"*, botezat de adversarii săi *"partid al anarhiei"*. Programul poate fi rezumat în felul următor: *"Revoltă contra dictaturii burgheziei; nevoie de schimbare a societăţii; menţinerea instituţiilor democratice republicane; regruparea în jurul proletariatului ca forţă revoluţionară decisivă"*. Dictaturii burgheziei, funestă şi rea, Marx îi opune aşadar dictatura proletariatului, a acelui proletariat care

> se grupează din ce în ce mai mult în jurul *socialismului revoluţionar*, în jurul *comunismului*, pentru care burghezia însăşi a inventat numele lui Blanqui. Acest socialism este *dictatura revoluţiei permanente, dictatura de clasă* a proletariatului ca punct de tranziţie necesară către *abolirea tuturor diferenţelor dintre clase*, către abolirea tuturor raporturilor de producţie pe care se bazează, către abolirea tuturor relaţiilor sociale care corespund acestor raporturi de producţie, către bulversarea tuturor ideilor care iau naştere din aceste relaţii[2].

1. Marx, *Les luttes de classes en France*, *Œuvres*, 4.261.
2. *Ibid.*, p. 322 şi 324; italicele aparţin lui Marx.

Pentru Marx, dictatura proletariatului, numită şi "dictatura revoluţionară", este o dictatură pe cît de binefăcătoare, pe atît de de dorit, spre deosebire de cea a burgheziei, pe care o desemnează ca "un terorism burghez". În 1850, acest program revoluţionar se regăseşte în primul articol al *Societăţii Universale a Comuniştilor Revoluţionari* pe care Marx şi Engels îi promovează ca reprezentanţi ai *Ligii Comuniştilor*, sprijiniţi de un "chartist" englez, George Julien Harney, şi de emigranţii francezi partizani ai lui Blanqui. Articolul stipulează că

> "Scopul asociaţiei este abolirea tuturor claselor privilegiate, pentru a supune aceste clase dictaturii proletarilor, menţinînd revoluţia în permanenţă pînă la realizarea comunismului, care trebuie să fie ultima formă de constituţie a familiei umane"[1].

În acest articol, noţiunea marxistă a dictaturii pare să-şi fi pierdut caracterul provizoriu esenţial, pentru a căpăta un caracter de permanenţă pînă la triumful revoluţiei. În ciuda rupturii cu blanquiştii, consumată în septembrie 1850, această primă concepţie marxistă a "dictaturii proletariatului" este marcată de influenţa lui Blanqui şi, în acelaşi timp, după toate probabilităţile, este tributară experienţei dictatoriale iacobine, precum şi viziunii babuviste asupra strategiei revoluţionare[2]. Totuşi, Marx ţine să-şi sublinieze aportul personal la această concepţie, inventarea căreia o revendică, într-un fel sau altul.

Astfel, într-o scrisoare adresată prietenului său Joseph Weydemeyer, membru al *Ligii Comuniştilor*, expatriat la New York din 1851, el precizează:

---

1. *Ibid.*, p. 559.

2. Referitor la acest subiect, a se vedea Hal Draper, "Marx and the Dictatorship of the Proletariat", *Études de marxologie*, septembrie 1962, pp. 5-73; *Id.*, *Karl Marx's Theory of Revolution*, t. 3: *The "Dictatorship of the Proletariat"*, New York, 1986, pp. 173-325; Étienne Babilar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, 1976; Danilo Zolo, "Origine e sviluppo della nozione marxiana di «dittatura del proletariato»", în *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, 1983, pp. 196-198; Frederic Bender, "The Ambiguities of Marx's Concepts of Proletarian Dictatorship and Transition to Communism", *History of Political Thought*, 2/3, 1981, pp. 525-555.

> În ceea ce mă priveşte, nu mie îmi revine meritul de a fi descoperit existenţa claselor în societatea burgheză, şi nici lupta dintre ele. Mult înaintea mea, istoricii burghezi schiţaseră evoluţia istorică a acestei lupte de clase, iar economiştii burghezi puseseră în evidenţă anatomia economică. Noutatea muncii mele a constat în a demonstra: 1) că existenţa claselor este legată în exclusivitate de fazele istorice determinate de dezvoltarea producţiei; 2) că lupta de clasă conduce în mod necesar la dictatura proletariatului; 3) că această dictatură nu reprezintă, ea însăşi, decît o tranziţie spre abolirea tuturor claselor şi către o societate fără clase[1].

La punctul 3, Marx revine asupra caracterului tranzitoriu al dictaturii proletariatului. Această fluctuaţie între caracterul permanent şi caracterul tranzitoriu demonstrează că durata dictaturii trebuie să fi constituit o chestiune importantă în proiectul marxist de "abolire a tuturor claselor". Pe de altă parte, reflecţiile lui Blanqui asupra teoriei revoluţionare şi asupra relaţiilor cu reprezentanţii acesteia nu sînt străine evoluţiei gîndirii politice cu privire la acest punct strategic. Este vorba mai ales de grupurile blanquiste care conduc, în 1871, Comuna insurecţională din Paris, în care Marx vede mai întîi o iniţiativă revoluţionară prematură (model precar al "guvernării clasei muncitoare... forma politică, în sfîrşit găsită, pentru a realiza emanciparea muncii"[2]), şi sfîrşeşte prin a o considera ca fiind ultima experienţă a revoluţiei antiburgheze de tipul iacobin şi babuvist, depăşită ca metodă şi scopuri[3]. Nu Marx, ci Engels va fi cel care, cîţiva ani mai tîrziu, va sesiza în Comună adevărata realizare a dictaturii proletariatului[4].

---

1. Marx către Weydemeyer, 5 martie 1852, *Œuvres*, 4.1680.

2. Marx, *La guerre civile en France (La Commune de Paris)*, trad. Charles Longuet, Paris, 1925, p. 50; cf. nota din *Œuvres*, 1.1377.

3. Zolo, 1983, p. 200, explică cele trei faze ale atitudinii lui Marx faţă de Comuna din Paris. Cf. K. Radjavi, *La dictature du prolétariat et le dépérissement de l'État*, Paris, 1975.

4. F. Engels, Londra, 18 martie 1891, în ultimele rînduri ale Introducerii sale la ediţia lui Marx, *La guerre civile en France*, *op. cit.*, p. XL; cf. Radjavi, 1975, p. 34.

Dictatură sau terorism?

După o tăcere de două decenii, Marx revine asupra noţiunii de dictatură a proletariatului. Tocmai îşi consumase ruptura cu tezele anarhiste ale lui Bakunin, pe umerii căruia cade întreaga responsabilitate pentru dezagregarea Internaţionalei I. În 1875, Marx se vede silit să se distanţeze de propriii tovarăşi de partid, care nu încetează să modifice teoria sa inspirîndu-se din ea. În *Critica programului de la Gotha*, analizînd noţiunea de "stat liber", Marx îşi pune întrebarea "ce transformare va suferi forma-stat în societatea comunistă?". Propunîndu-şi să dea un răspuns "ştiinţific", Marx scrie:

> Între societatea capitalistă şi societatea comunistă eu situez perioada de transformare revoluţionară a uneia şi alteia. Acestei perioade îi corespunde totodată o fază de tranziţie politică, unde statul nu va fi altceva decît dictatura revoluţionară a proletariatului[1].

Marx aminteşte formula devenită astăzi istorică, precizînd că programul pe care-l critică "nu se referă nici la această dictatură, nici la viitoarea formă-stat a societăţii comuniste". Iată de ce el recomandă partidului să "nu uite esenţialul" în programul său, adică: "Toate aceste lucruri frumoase implică recunoaşterea a ceea ce se poate numi suveranitatea poporului, şi nu sînt la locul lor decît în Republica democratică"[2]. Două noţiuni ce-i conferă proletariatului o dictatură provizorie în vederea asigurării suveranităţii poporului par a se reuni în reflecţia filozofului. Dar, la fel cum Marx nu specifică durata acestei dictaturi, totodată considerînd-o provizorie, Engels nu dă nici un fel de precizări atunci cînd scrie: "proletariatul (...) în lupta sa pentru a ajunge la dominaţia de clasă" trebuie "să atenueze cele mai supărătoare efecte" ale dictaturii sale, "pînă în ziua în care o generaţie crescută într-o societate nouă de oameni liberi şi egali se va putea debarasa de orice harababură guvernamentală"[3].

---

1. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, *Œuvres*, 1.1429.
2. *Ibid.*, p. 1430.
3. Engels, Introducere la Marx, *La guerre civile en France*, *op. cit.*, p. XL.

Această indeterminare, chiar dacă marchează o slăbiciune în strategia programului revoluţionar, nu ne autorizează să presupunem că Marx înclină spre o formă permanentă de dictatură a proletariatului, care ar înlocui dominaţia clasei burgheze prin despotismul clasei muncitoare şi chiar prin terorismul din partea proletariatului. Interdependenţa Marii Terori din 1793 confirmă această indeterminare. În opinia lui Jacques D'Hondt, "nu există nici o îndoială că Marx şi Engels erau ostili (Marii Terori), mai întîi din punct de vedere moral şi sentimental, ca mai toată lumea, dar şi din punct de vedere politic, din cauza inutilităţii acesteia"[1]. Cu toate acestea, anumite fraze din lucrările şi din corespondenţa lor te fac să crezi că cei doi autori au putut preconiza terorismul în strategia revoluţionară. În 1848, ei scriau că "întregul terorism nu a fost nimic altceva decît o manieră plebee de a sfîrşi cu duşmanii burgheziei, absolutismul, feudalismul şi filistinismul"[2]. Fără a lua această frază literalmente, trebuie să notăm că Marx preconizează "cel puţin o dată fără eroare şi în circumstanţe excepţionale"[3] terorismul ca mijloc revoluţionar. Sîntem în 1848, imediat după revoluţiile europene ce declanşaseră valuri de condamnări şi de execuţii în masă ale democraţilor; Marx notează: "Toate acestea vor convinge popoarele că nu există decît un mijloc de a prescurta suferinţa agoniei vechii societăţi, un singur mijloc, terorismul revoluţionar"[4].

Nu-i mai puţin adevărat că Marx nu a elaborat o teorie a terorismului. Anumite atitudini ale lui Marx şi Engels demonstrează respingerea acestora, a tonului agresiv, terifiant, cu care blanquiştii şi, într-un alt stil, bakuniniştii îşi agrementează proclamaţiile programatice[5]. Exceptînd consideraţiile istorice asupra necesităţii Terorii în

1. Jaques D'Hondt, "Marx et la Tereuer", în *Le pouvoir*, ed. Jean-Christophe Goddard şi Bernardt Mabille, Paris, 1994, p. 230.

2. art. din *Neue Rheinische Zeitung*, 15 decembrie 1848 (*MEW* [*Marx-Engels Werke*], 39 vol., Berlin, 1956-1968, 6.107), citat de D'Hondt, p. 235; dar cf. art. "Terrorisme", în Gérard Bensussan et Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, 1999, pp. 1140-1141.

3. D'Hondt, p. 236.

4. Marx, "La victoire de la contra-révolution à Vienne", *Neue Rheinische Zeitung*, 7 noiembrie 1848 (*MEW*, 5.457), citat de D'Hondt, p. 236 şi în art. "Terrorisme", *Dictionnaire critique du marxisme*, pp. 1140-1141.

5. Cf. D'Hondt, p. 237.

1793, atunci cînd patria era în pericol — consideraţii pe care le împărtăşeşte marea majoritate a opiniei publice de la mijlocul secolului al XIX-lea —, nimic nu pare să rezume mai bine atitudinea celor doi decît o scrisoare a lui Engels adresată lui Marx, datînd din 1870:

> Înţelegem domnia terorii ca domnia oamenilor care inspiră altora teroare. Or, este contrariul: este domnia oamenilor care sînt ei înşişi terorizaţi. Teroarea presupune, în mare parte, atrocităţile inutile perpetuate de oameni cărora le este frică şi care caută să se liniştească. Eu sînt convins că responsabilităţile terorii din 1793 cad aproape în exclusivitate asupra burghezilor speriaţi pînă peste poate şi care-şi dau alură de patrioţi, asupra micilor filistini poltroni, dar şi asupra plebei în zdrenţe ce-şi urmărea interesele graţie terorii[1].

Această idee de inversare a responsabilităţilor dă de gîndit asupra penetrării psihologice a lui Engels, şi mai ales asupra declaraţiei de principiu conform căreia terorismul nu constituie, în sistemul lui Marx şi Engels, un mijloc revoluţionar prioritar.

Iraţionalismul care se opune statului

Exaltarea raţiunii, ce-i conduce pe gînditorii Luminilor la edificarea unui sistem monolitic al statului — Hegel propunînd cea mai pusă la punct concepţie a acestuia — nu epuizează toate cererile vieţii sociale, nici nu rezolvă toate aspectele contradictorii, dacă nu chiar iraţionale, ale realităţii politice. Numeroşi sînt cei care critică raţionalizarea ordinii sociale, ierarhizarea puterilor, structurarea vieţii juridice şi economice a societăţilor ieşite din Revoluţie. Reluînd vechile idei de libertate, un curent iraţionalist apare sub forme foarte diverse în filozofie, în literatură, în morală şi în politică, sfîrşind prin a ajunge la un fel de negaţie a societăţii şi a valorilor tradiţionale. Această atitudine se manifestă la unii printr-un elan mistic îndreptat spre unirea cu divinul

1. Engels către Marx, Londra, 4 septembrie 1870, *Marx-Engels Correspondance*, ed. Gilbert Badia et Jean Mortier, 11 t., Paris, 1971-1985, 11.90.

sau absolutul; la alţii, prin afirmarea unui individualism radical. Astfel, Arthur Schopenhauer (1788-1860) diminuează rolul raţiunii pentru a-l exalta pe cel al voinţei, "voinţei fără inteligenţă" care, aidoma "unei dorinţe inconştiente, oarbe şi irezistibile", se dezvăluie în fenomenele naturii (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819). Negînd orice raţionalitate în lumea înconjurătoare, el crede că pesimismul care o înlocuieşte îl împinge pe om să scape de durere suprimîndu-şi voinţa pentru a se pierde în neant; parcurs filozofic inspirat de aproape de către o viziune a fiinţei în conformitate cu spiritualitatea Budismului primitiv. Redus la un aspect de morală, rolul statului şi al dreptului este negativ; acesta din urmă se mărgineşte a împiedica ofensele fără a combate, cu toate acestea, egoismul[1]. Dar "dreptul în sine este neputincios; în natură domneşte forţa. A o pune pe aceasta în serviciul dreptului, într-o manieră care să întemeieze dreptul prin intermediul forţei, iată problema pe care trebuie s-o rezolve arta politică. Or, aceasta este o problemă dificilă. O vom recunoaşte, dăcă ne gîndim că egoismul nelimitat trăieşte în fiecare piept uman"[2]. La o examinare amănunţită, descoperim că "anume din egoism ia fiinţă statul". "Teoria statului, sau teoria legilor, îi va împrumuta moralei unul dintre capitolele sale, cel care se ocupă de drept." Această opinie dă naştere unor opinii stranii, cum ar fi: "Statul este un mijloc de a ne ridica la moralitate, el se naşte dintr-o aspiraţie către virtute... O teorie tot atît de falsă este cea care face din stat condiţia libertăţii în sensul moral al cuvîntului şi, prin aceasta, a moralităţii; în timp ce în realitate libertatea este dincolo de lumea fenomenelor, şi cu atît mai mult dincolo de domeniul instituţiilor umane"[3].

Optimismului filozofiei hegeliene, Sören Kierkegaard (1813-1855) îi răspunde prin respingerea oricărei construcţii raţionale şi sistematice

1. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, ed. Richard Roos, Paris, 1966, § 54, p. 350.

2. Schopenhauer, *Éthique et politique*, ed. Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1996, pp. 88-89, cf. Rudolf Neider, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*, Tübingen, 1966; Claudio Tommasi, "Riflessioni sul pensiero etico e politico di Schopenhauer", *Il pensiero politico*, 29, 1996, pp. 41-68.

3. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 62, pp. 434-435.

a societăţii şi a individului. Dat fiind că angoasa este singurul sentiment care domină cele trei sfere ale vieţii umane, estetica, etica şi religia, individul trebuie să se ridice la absolut, dacă vrea să depăşească limitele ce-i sufocă existenţa: hedonismul, plictisul şi căinţa. Dar în efortul acesta spre divin, "ordinea constituită", raţionalul, reprezintă un obstacol, deoarece Dumnezeu, Absolutul, este dincolo de raţiune. "Etica este ca atare generală — scrie autorul urmîndu-l pe Hegel (*Phd*, § 104 şi 109) —, prin ceea ce este aplicabil fiecăruia... Ea se întemeiază imanent pe sine însăşi, fără nimic exterior care ar fi τελοζ, fiind ea însăşi τελοζ de tot ceea ce este exterior; şi de îndată ce etica îl integrează, nu merge mai departe." Or, individul, "luat ca fiinţă intermediară, sensibilă şi psihică", are o tendinţă naturală către general; "sarcina sa etică constă în... a-şi abandona caracterul pentru a deveni general". Doar prin credinţă "individul este deasupra generalului" (*Frygt og baeven*, 1843)[1]. Iată de ce Kierkegaard neagă orice valoare ordinii stabilite, instituţiilor juridice şi sociale, inclusiv ecleziastice, chiar dacă le recunoaşte o funcţie liniştitoare pentru viaţa în societate. Dar tendinţa omului de a diviniza ordinea stabilită "constituie precis rebeliunea constantă, perpetua revoltă contra lui Dumnezeu", care "vrea să împiedice stirpea umană să adoarmă". "Orice om trebuie să trăiască în frică şi în angoasă, de care nici o ordine stabilită nu se poate lipsi. Frica şi angoasa denotă că sîntem în devenire." (*Indovesle i Christendom*, 1848)[2]

Diferită e şi reacţia lui Friedrich Nietzsche (1844-1900) contra raţionalismului. El îşi depăşeşte contemporanii în dorinţa de a-l elibera pe om de finitudinea sa, pentru a-i permite să se afirme plenar ca supraom (*Übermensch*). La fel cum morala supraomului nu e decît o convenţie, "dincolo de bine şi de rău", iar religia nu conţine decît prejudecăţi, instituţiile juridice nu sînt decît nişte expedienţi prin care cei slabi caută să-i supună pe cei mai puternici (*Der Wille zur Macht*,

1. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *Œuvres complètes*, trad. Paul-Henri Tisseau, t. 5, Paris, 1972, pp. 146-147.

2. Kierkegaard, *L'école du christianisme*, *ibid.*, t. 17, 1982, p. 82; cf. Charles Werner, "L'héritage de Kierkegaard", *Les cahiers protestants*, 39, septembrie-octombrie 1955, pp. 261-275; Alfred Werner, *Entre l'impatience et l'espoir. Évidences et témoignage*, Geneva, 1998, pp. 179-189.

1888)[1]. Chiar dacă statul şi societatea par a îndeplini o anumită funcţie pozitivă în viaţa dominată de injustiţie, ele reprezintă "imoralitatea organizată", deoarece fac ceea ce repugnă omului natural[2]. În *Aşa grăit-a Zaratustra* (1888), exaltarea dorinţei de putere este şi mai elocventă. Oamenii nu sînt egali şi nici nu trebuie să devină! Trebuie să existe între ei luptă şi inegalitate. "O voi, predicatori ai egalităţii, tiranica dorinţă de neputinţă îşi reclamă, prin strigătul vostru, *egalitate;* în cuvinte de virtute dorinţele tiranice cele mai secrete astfel se preschimbă... Cu aceşti predicatori ai egalităţii nu vreau să fiu confundat, nici amestecat. Deoareçe justiţia îmi vorbeşte astfel: «*Egali nu sînt oamenii*», şi nici nu trebuie să devină!" "Aidoma unor zei, vrem să luptăm unii cu alţii."[3] Oricum ar fi, supraomul trebuie să treacă peste convenţiile societăţii, instinctul său împingîndu-l să se ridice deasupra masei mediocre, dacă vrea să-şi impună personalitatea în pofida normelor juridice.

Aceeaşi renegare a principiilor raţionalismului, care îndeamnă la neîncredere faţă de "ordinea stabilită" şi faţă de stat, devine ostilitate deschisă faţă de instituţiile de stat la Max Stirner (pe numele său adevărat Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), în opinia căruia singurul care contează este individul, subiectul particular, Unicul. "Eu sînt eu însuşi Cauza mea şi nu sînt nici bun nici rău: pentru Mine, aceste două cuvinte nu au sens." În numele acestui individualism radical, Stirner refuză laolaltă toate doctrinele etice, religioase, politice şi sociale: "Divinul este cauza lui Dumnezeu, umanul este cauza «omului». Cauza

1. Nietzsche, *La volonté de puissance. Essai d'une transformation de toutes les valeurs*, 2 vol., trad. Henri Albert, Paris, 1903-1904, 2.211, § 401; cf. Eugène Fleischmann, "De Weber a Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie*, 5, 1964, pp. 190-238; S. Goyard-Fabre, *Nietzsche et la question politique*, Paris, 1977; Sandro Barbera, Giulio Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche e Renan*, Milano, 1983; Angèle Kremer-Marietti, "Nietzsche et la vengeance comme restitution de la puissance", *La vengeance, op. cit.*, t. 4, Paris, 1984, pp. 219-242; Luc Ferry, "La critique nietzschéenne de la démocratie", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 4.371-397; Adriano Schreiber, "Le basi irrazionali del diritto nella visione nietzscheana", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 30/1, 2000, pp. 71-95.

2. Nietzsche, *La volonté de puissance*, § 716-717.

3. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, ed. Giorgio Colli *et al.*, Paris, 1971, pp. 116 şi 118, Des Tarentules.

mea nu este nici divină, nici umană, nici Adevărul, nici Binele, nici Justiţia, nici Libertatea etc., ci doar Eul meu, care nu este general, ci... Unic, la fel cum eu sînt unic. Pentru Mine, nu există nimic deasupra mea" (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844)[1]. Faţă de drept în calitate de "spirit al societăţii", Striner păstrează aceeaşi atitudine individualistă; el îl consideră ca fiind străin şi venind din exterior. "Pentru Mine, Eu însumi mă autorizez a ucide, atunci cînd Eu nu mi-o interzic şi nu (???) Eu însumi omorul ca un «non-drept»... Dacă este just *pentru mine*, este just. Posibil ca aceasta să nu fie ca atare just pentru alţii; este problema lor, nu a mea: să se apere!" (p. 238). Coerent, Stirner păstrează o atitudine de neîncredere, dacă nu chiar de opoziţie, faţă de orice "voinţă suverană", fie ea monarhică sau democratică. "Orice stat este despotic, fie că are un singur despot sau mai mulţi despoţi sau că toţi sînt stăpîni, cum ne închipuim în cazul unei republici, adică atunci cînd Unul este tiranul Altuia." (p. 243) "Statul îşi exercită «puterea sa», individul nu are acest drept. Conduita statului este experienţa puterii, pe care o numeşte «drept», iar cea a individului, «crimă». Crimă, iată cum se numeşte puterea individului; or, doar prin el însuşi acesta poate curma puterea de stat, dacă consideră că statul nu-i este superior, ci el este superior statului." (p. 244) Este foarte uşor să găsim la Stirner componentele a ceea ce s-ar putea numi anarhism sau, cel puţin, nucleul unui anumit număr de idei anarhiste.

Anarhisme

Cu curentele iraţionaliste ale epocii, "anarhismul individualist" al lui Stirner are în comun refuzul autorităţii şi a tot ceea ce o reprezintă, statul, convenţiile sociale, prejudecăţile raţiunii, credinţele religioase şi chiar legile. Dacă aceşti autori (Stirner, Nietzsche *et al.*) n-au nici un interes să construiască un sistem filozofic încheiat, urmînd o logică fără contradicţii, este deoarece pentru ei sentimentul şi emoţia trebuie să reia rolul exclusiv pe care raţiunea l-a ocupat timp îndelungat. În această mistică individualistă, trebuie refuzat, negat tot ceea ce stă în calea

1. Stirner, *Œuvres complètes. L'Unique et sa propriété, et autres écrits*, trad. Pierre Gallissaire et André Sauge, Lausanne, 1977, p. 81.

dorinţei nietzscheane de putere şi "a drepturilor egoiste" stirneriene, care împiedică înflorirea idealurilor anarhiste. Statul, în particular, este desemnat ca obstacolul care urmează a fi, dacă nu chiar ca duşmanul care trebuie neutralizat.

Acest ideal antiautoritar este comun diverselor curente anarhiste care se răspîndesc în Europa şi în Statele Unite în secolul al XIX-lea. În Anglia, pe urmele lui William Godwin (1756-1836), dorinţa de a vedea dispărînd structurile guvernării se exprimă prin vocea economistului Thomas Hodgskin (1787-1869), care supune sistemul capitalist unei critici radicale ţintind economia şi administraţia justiţiei. În Franţa, o aspiraţie anarhistă este prezentă la teoreticienii ce propovăduiesc un socialism în care valorile libertăţii individuale sînt prioritare. În acest scop, Charles Fourier (1772-1837) se gîndeşte să înlocuiască statul prin comunităţi locale, pe cînd Auguste Blanqui, în *Nici Dumnezeu, nici Stăpîn* (1877), preconizează "dictatura revoluţionară" ca mijloc de realizare a unei societăţi fără guvernare, fără ierarhie, fără stat. La rîndu-i, Pierre-Joseph Proudhon — considerat de unii ca fiind "părintele anarhismului" — nu crede în temeinicia revoluţiilor, inclusiv a "celor mai emancipatoare". În ochii săi, acestea "au sfîrşit în mod constant printr-un act de credinţă şi de supunere faţă de putere" şi "nu au servit decît la reconstituirea tiraniei: eu nu exceptez cîtuşi de puţin Constituţia din 1793 sau cea din 1848, două dintre cele mai avansate expresii ale democraţiei franceze, totuşi"[1]. Propunîndu-şi să demonstreze că orice sistem de guvernare constituie o sursă de opresiune şi că "istoria guvernărilor este un martirolog al proletariatului" (p. 119), autorul tinde, "printr-o critică mai directă, să prezinte dovada guvernamentală atît de demonstrativă, încît absurditatea instituţiei să frapeze toate spiritele, urmînd ca anarhia, considerată drept un flagel, să fie în cele din urmă acceptată ca o binefacere"[2]. Ideile proudhoniene, sub forma "anarhismului mutualist", cunosc o largă răspîndire nu doar în Franţa, dar şi în Spania, Italia, Germania şi Rusia.

---

1. Proudhon, *L'idée générale de la révolution au XIXe siècle. Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, Paris, 1851, p. 118. Cf. Paola Martini, "«Qu'est-ce que La République?» La risposta polemica di Proudhon a Blanc", *Il Pensiero politico*, 31, 1998, pp. 511-524, text şi comentariu.

2. Proudhon, *L'idée générale de la révolution*, p. 285.

Mişcarea anarhistă se diversifică, adaptîndu-se diferitelor realităţi sociopolitice europene; în tot cazul, trebuie să punem în evidenţă caracterul comun, respectiv maniera nonpacifistă, radical-violentă a acestor manifestări. După cum explică Gian Mario Bravo[1], anarhismul face apel la masele dezmoştenite, la subproletariatul din oraşe şi sate, şi nu la clasele muncitoare, după cum procedează marxismul. Fie că se întemeiază pe antiorganizaţia preconizată de majoritatea teoreticienilor, fie că acceptă un tip de organizaţie care nu aduce atingere principiilor de libertate (Errico Malatesta), anarhismul se realizează adeseori în virtutea "propagandei prin acţiune". De-acum înainte, programul anarhismului se dezvoltă în mod esenţial în trei domenii: educaţia, rebeliunea şi revoluţia. Formaţia etică şi culturală destinată copilului şi omului adult joacă un rol important în societate. Anarhiştii pacifişti, de felul scriitorului Lev Tolstoi (1828-1910), creştin şi mistic, îl vor impregnat de dragoste şi de solidaritate. Dar acest ideal de nonviolenţă nu este împărtăşit de majoritatea care vede funcţia primordială a acţiunii anarhice în strategia rebeliunii. Acţiunea insurecţională tipică a anarhiştilor se distinge prin caracterul său imediat, impulsiv şi adeseori necugetat. Ea tinde la distrugerea neaşteptată a unui obiect, cu riscul de a stîrni dezaprobarea opiniei publice în detrimentul mişcării înseşi. Acţionînd în felul acesta, anarhiştii sînt mai puţin preocupaţi de organizarea minuţioasă a unui plan decît de efectul imediat şi violent al rezultatului. Pe de altă parte, anume acest aspect iraţional şi improvizat este cel ce conferă acţiunii puterea de atracţie şi-i face pe executanţii anarhişti să simtă "bucuria distrugerii" (Bakunin). Cea de a treia formă de acţiune, acţiunea revoluţionară, este probabil cea care cere cea mai multă pregătire şi care-şi atinge în mod mai eficient scopurile antiautoritare. Şi în cazul dat un element emoţional şi iraţional

1. Bravo (ed.), *Gli anarchici*, Torino, 1971; *Id.* (ed.), K. Marx e F. Engels, *Marxismo e anarchismo*, Roma, 1971; *Id.*, *Anarchia e anarchici nel mondo contemporaneo*, Torino, 1971; *Id.*, "L'anarchismo", în *Storia delle idee politiche*, 5.246-320 (bibl.); Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme: esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, 1970; Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, 2 vol., 1975; Daniel Guérin, *L'Anarchisme, de la doctrine à la pratique. Suivi de Anarchisme et Marxisme*, Paris, 1981; Jean Préposiet, *Histoire de l'anarchisme: bibliographie, index*, Paris, 1993; Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, 1998, 1030 p. (bibl.); A. Renaut, "Critique anarchiste, critique marxiste", *Histoire de la philosophie politique*, 1999, 4.165-177.

este subiacent unui acţiuni revoluţionare care, prin natură, este autoritară, începînd cu momentul în care toate celelalte mijloace pacifiste nu reuşesc să impună schimbările dorite.

În această ordine de idei şi de sentimente, "nihilismul" sau nihilismele sînt, probabil, mişcările ce incarnează cel mai bine tendinţele acestei epoci. Fie că ele se dezvoltă în cultura, literatura sau în filozofia europeană, cum am văzut mai sus, fie că iau aspectul radical al unei voinţe de distrugere politică şi socială, cum se întîmplă în Rusia ţaristă a anilor '860-'870[1], nihilismele constituie o mărturie a crizei profunde a valorilor existenţiale, de care sînt considerate responsabile organizaţiile statale şi ideologiile dominante ce inspiră revolta.

Astfel că un sentiment amestecat de indignare şi de speranţă îi mînă pe oameni să transforme ordinea existentă şi, pentru început, să se bată contra statului ce reprezintă puterea opresivă şi care incarnează tirania sub o formă sau alta.

Bakunin (1814-1876):

ANARHISMUL CONTRA DICTATURII PROLETARIATULUI

Idealul anarhist al lui Mihail Aleksandrovici Bakunin nu este tributar doar lui Stirner, ci este rezultatul diverselor teorii socialiste anarhiste: anarhismul "realist" al lui Blanqui, anarhismul "anarhist" al lui Proudhon, anarhismul "primitiv" al lui Wilhelm Weitling (1808-1871)[2] şi alţii. Teoria lui Bakunin se întemeiază pe convingerea că statul, bazat pe principiul autorităţii, este principala formă de opresiune a claselor subalterne. Capitalismul constituie arma de care se serveşte burghezia pentru a exploata masele cu ajutorul statului,

1. Referitor la perioada 1825-1917, cf. *Les nihilistes russes, textes choisis de N. Tchernychewski, N. Dobroliubov et D. Pisarev*, ed. Wanda Bannour, Paris, 1974; pentru un alt punct de vedere, Jörg Baberowski, *Autokratie und Justiz. Zum Verhaltnis von Rechtsstaatlichkeit und Rückständigkeit im ausgehenden Zarenreich 1864-1914*, Frankfurt pe Main, 1996; cu privire la nihilismul german, L. Strauss, *Nihilisme et politique*, ed. Olivier Sedeyn, Paris, 2001.

2. A se vedea Gian Mario Bravo, *Wilhelm Weitling e il comunismo tedesco prima del Quarantotto*, Torino, 1963.

"deoarece statul tocmai este sinonim al contractului, al dominaţiei prin forţă, dacă se poate camuflată, sau de-a dreptul brutală şi directă" (*Etatism şi anarhie*, 1873)[1]. În consecinţă, orice reclamaţie de libertate pentru individ şi pentru mase presupune luptă contra statului; puţin importă dacă acesta e burghez, socialist sau comunist. A combate statul implică distrugerea mijloacelor sale de opresiune, respectiv a religiei, a guvernării, a legilor. Respingînd statul capitalist, Bakunin critică orice formă de organizare politică. Pentru a face loc solidarităţii umane, autorul preconizează abolirea statului, lichidarea proprietăţii private şi refuzul oricărui individualism care nu se exprimă prin intermediul colectivităţii. Cu toate acestea, în voinţa sa de distrugere a oricărei organizaţii politice, Bakunin se vede obligat, în ciuda a toate, de a o înlocui pe aceasta din urmă printr-o altă organizare socială, doar legile acesteia fiind *principiile democraţiei socialiste, ale justiţiei şi ale solidarităţii*. Anume acest fel de colectivism bakuninian este numit de teoreticienii anarhiei, cum ar fi Piotr Alexeevici Kropotkin (1842-1921), "un comunism nonautoritar, federalist şi anarhic". Imprecizia acestui program, lipsa de claritate a teoriilor sale, reziduurile iraţionalismului subiacent comunismului bakuninian, toate vor face ca acesta din urmă să fie depăşit de "comunismul anarhic" al lui Kropotkin[2]. În aşteptare, Bakunin apără utopia sa generoasă contra tuturor adversarilor săi, cei mai redutabili fiind, probabil, Marx şi Engels.

Apel la masa "subproletariatului"

Spre deosebire de aceştia din urmă, Bakunin nu se adresează proletariatului, ci masei. Ţările care ar vrea să adere la ideile sale nu sînt ţări industriale —, Anglia, Germania, Belgia şi Franţa —, pe care mizează Marx şi Engels pentru a începe procesul revoluţionar, ci ţările mai puţin dezvoltate din punct de vedere economic, cum ar fi Rusia,

1. Bakunin, *Étatisme et anarchie. La lutte des deux partis dans l'Association internationale des travailleurs, Archives Bakounine*, ed. Arthur Lehring, 7 vol., Leiden, 1961-1981, 3.220; citat de Bravo, 1992, p. 275. Cf. René Berthier, *Bakounine politique: révolution et contra-révolution en Europe centrale*, Paris, 1991; Madeleine Grawitz, *Bakounine*, Paris, 2000.

2. Cf. Martin Alan Miller, *Kropotkin*, Chicago, London, 1976; Caroline Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism, 1872-1886*, New York, 1989.

Spania şi Italia. În Rusia, Bakunin vede o masă enormă de persoane instruite şi inteligente care nu au totuşi un loc de muncă, şi nici un debuşeu; printre care trei sferturi ale tineretului universitar[1]. "Italia, după Spania, împreună cu Rusia, este probabil ţara cea mai revoluţionară la această oră. Există în Italia ceea ce lipseşte în alte ţări: un tineret înflăcărat, energic, constrîns să se expatrieze, fără carieră, fără ieşire şi care, în pofida originii sale burgheze, nu este cîtuşi de puţin epuizat moral şi intelectual cum este tineretul burghez din alte ţări. Astăzi el se aruncă cu ochii închişi în socialismul revoluţionar, cu întregul nostru program, programul Alianţei."[2]

Marx nu dă dovadă de multă simpatie pentru Bakunin, nici pentru ruşi. Pe data de 15 decembrie 1868, după fundarea, la Geneva, a *Alianţei Democraţiei Socialiste*, el îi scrie, furios, lui Engels: "Dl Bakunin binevoieşte să consimtă a plasa mişcarea muncitorească sub direcţie *rusă*. Această murdărie (*Schmiere*) există de două luni de zile... eu eram la curent mai de demult. O consider ca născută moartă". În scrisoarea de răspuns din 18 decembrie, Engels denunţă programul *Alianţei*, care tocmai perturbase Internaţionala: "Dacă te laşi antrenat de mînia ta contra acestei intrigi ruseşti (*russische Intrige*), îi exciţi inutil pe aceşti filistini ai credinţei politice foarte răspîndiţi printre artizani (în special în Elveţia) şi dăunezi Internaţionalei... Nu am citit niciodată ceva mai lamentabil decît acest program teoretic. Siberia, burta şi tînăra poloneză au făcut din Bakunin un cretin desăvîrşit (*perfekten Ochsen*)"[3]. Engels îşi dă seama că pericolul propagandei anarhiste este mai redutabil decît îşi închipuie Marx, astfel încît crede că "trebuie abandonate Spania şi Italia, cel puţin pentru moment". Cît despre Rusia şi cei patruzeci de mii de studenţi revoluţionari cuceriţi de vederile anarhiste, Engels desluşeşte în acest fapt "o adevărată nenorocire", dat fiind că "importul

1. Bakunin către Neciaev, citat de Giorgio Backhaus, introducere la ediţia sa a lui Marx şi Engels, *Critica dell'anarchismo*, Torino, 1974, p. XXVII.

2. Bakunin către Francisco Mora, Locarno, 5 aprilie 1872, în *Marx, Bakounine: socialisme autoritaire ou libertaire*, ed. Georges Ribeill, 2 vol., Paris, 1975, 2.348; Backhaus, p. XXVIII.

3. *Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx*, 1844 *bis* 1883, Hg. August Bebel und Eduard Bernstein, Bd. 4, Stuttgart, 1919, pp. 124-126; cf. *Marx-Engels Correspondance*, *op. cit.*, 9.395-398.

acestor patruzeci de mii de nihilişti ruşi, mai mult sau mai puţin cultuvaţi, ambiţioşi şi înfometaţi" ar putea compromite mişcarea socialistă în Europa occidentală[1].

Dictatura proletariatului, un nou stat despotic

Concepţia despre dictatura proletariatului joacă un rol important în controversa dintre Marx şi Bakunin. Polemica lor e centrată asupra concepţiei statului şi a funcţiei ce urmează a fi atribuită dictaturii proletariatului. Expulzat din *Alianţa Internaţională a Muncitorilor* în 1872, la iniţiativa lui Marx, Bakunin redactează cartea sa *Etatism şi Anarhie*, căreia Marx îi ripostează în 1875 prin "Note pe marginea *Etatismului şi Anarhiei*", pubicate postum. Bakunin respinge ideea lui Marx care vrea "să organizeze proletariatul în calitate de clasă dominantă". El ironizează asupra similitudinii sistemelor lui Lassalle şi Marx şi pune o întrebare de fond: "Dacă proletariatul devine clasă dominantă, pe cine va domina el atunci? Asta înseamnă că rămîne încă o clasă supusă acestei noi clase dominante, acestui stat nou". Bakunin denunţă astfel asimilarea noţiunii marxiste de dictatură a proletariatului de către concepţia lassalliană a socialismului de stat, pentru a le descalifica pe ambele. În critica sa, Marx explică ceea ce altădată lăsase să se subînţeleagă. Ceea ce afirmă Bakunin, scrie Marx, "înseamnă că atît cît există alte clase, şi în special clasa capitalistă, proletariatul o combate... şi trebuie să recurgă la mijloace violente, adică la mijloace ale guvernării; dacă el însuşi rămîne încă o clasă şi dacă condiţiile economice pe care se bazează existenţa şi lupta de clasă nu au dispărut încă, ele trebuie abolite sau transformate prin violenţă, iar procesul de transformare trebuie accelerat prin violenţă"[2]. Această remarcă se referă la durata dictaturii proletariatului, concepută în principiu ca pasageră, şi la practica metodică a violenţei în calitate de constrîngere şi de sistem prevăzut să scurteze această durată.

1. A se vedea Engels către Marx, 11 februarie 1870, *Correspondance*, 10.288, şi Backhaus, p. XXV.

2. Textele lui Bakunin şi Marx în *Socialisme autoritaire*, *op. cit.*, ed. Ribeill, 2.375.

Bakunin nu consideră faza tranzitorie a dictaturii proletariatului – despre care vorbeşte Marx – drept o fază necesară pentru a realiza abolirea statului. Admiţînd necesitatea revoluţiei sociale, Bakunin se teme ca dictatura proletariatului să nu instaureze o nouă formă de stat, la fel de opresiv ca statul burghez. Într-o "Scrisoare către Marx", Bakunin ajunge la concluzia că socialismul ştiinţific al lui Marx, "adică organizarea şi guvernarea societăţii noi de către socialiştii savanţi", este "cea mai rea dintre toate guvernările despotice". El adaugă că, fiind "un despotism nou, socialismul savant al Dlui Marx va rămîne mereu la starea de vis marxist"[1]. Bakunin ridică în slăvi, aşadar, o liberă asociere care, urmînd revoluţiei, conduce la dispariţia organizaţiei etatiste. Şi el contează pe violenţa pe care subproletariatul şi ţărănimea o poate practica pentru a aboli statul şi a edifica un non-stat: societatea anarhică şi egalitară, care detestă orice formă de dictatură, inclusiv dictatura proletariatului.

Nu-i mai puţin adevărat că iraţionalismul, misticismul politic, utopia socialistă, conţinutul vag al proiectului, resortul emoţional sînt tot atîtea elemente care pot entuziasma destinatarii programului anarhic al lui Bakunin şi pot incita la luptă oarbă, respectiv violentă, contra oricărui tip de organizaţie de stat concepută, din principiu, ca fiind despotică.

> Acestea sînt convingerile revoluţionarilor socialişti şi anume pentru asta lumea ne numeşte anarhişti. Noi nu protestăm contra acestui epitet, deoarece noi sîntem, într-adevăr, duşmani ai oricărei autorităţi, fiindcă noi ştim că aceasta exercită acelaşi efect pervers atît asupra celor care sînt învestiţi cu autoritate, cît şi asupra celor care trebuie să se supună. Sub acţiunea sa corupătoare, unii devin despoţi ambiţioşi şi avizi, exploatatori ai societăţii în scopul unui profit personal sau de castă; alţii, sclavi.

Bakunin detestă orice formă de despotism, fie că vine de sus sau de jos, cum ar fi cea pe care vrea s-o impună "revoluţionarii doctrinari, conduşi de Dl Marx".

1: *Ibid.*, 2.20-21.

> Acum se vede limpede [1873] de ce *revoluţionarii doctrinari*, al căror scop este răsturnarea puterilor şi regimurilor, nu au fost şi nici nu vor fi vreodată duşmanii statului, ci, dimpotrivă, vor rămîne mereu apărătorii săi cei mai înflăcăraţi. Ei nu sînt duşmanii puterilor actuale decît pentru că vor sa le ia locul; duşmani ai instituţiilor politice existente decît pentru că ele fac imposibilă dictatura; dar în acelaşi timp, ei sînt cei mai înflăcăraţi prieteni ai puterii de stat, fără menţinerea căreia revoluţia, după ce va fi eliberat masele populare, ar lipsi această minoritate pseudorevoluţionară de orice speranţă de a le înhăma într-un nou jug şi a le copleşi cu binefacerile măsurilor lor guvernamentale[1].

În această opoziţie dintre "revoluţionarii doctrinari" şi "revoluţionarii socialişti", din sînul mişcărilor comuniste revoluţionare, Bakunin vede începutul unei lupte între dictatura proletariatului marxist cel mai avansat şi "eliberarea maselor populare de orice tutelă şi de orice guvernare"; ceea ce constituie "înalta misiune" a *Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor*[2].

Dragomanov (1841-1895) şi «tiranicidul în Rusia»

Asasinarea ţarului Alexandru II, pe data de 13 martie 1881, a stîrnit o indignare generală atît în interiorul Rusiei, cît şi în afară. Lumea protestează contra exceselor partidelor politice de factură socialistă care dau naştere unor fanatici criminali gata să ucidă suveranii legitimi, pretextînd că ar fi nişte tirani. Pe data de 22 martie, un profesor de la Sankt Petersburg, Theodor Martens, publică în ziarul local *Globus* un articol despre "Civilizaţia contemporană şi Regicidul", propunând "să se stabilească în jurul Rusiei un cordon care ar închide-o ermetic în faţa ideilor socialiste venind din Europa Occidentală, şi a planurilor

1. Bakounine, *Étatisme et anarchie*, în *Archives Bakounine*, *op. cit.*, 3.312-313.

2. Art. 11 din "Programul secţiunii slave de la Zürih", "aderînd fără rezerve la Statutele generale ale Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor adoptate la primul Congres, Geneva, septembrie 1866", *ibid.*, p. 380; statutele în *Archives Bakounine*, I/2.424-426.

pregătite la Geneva, la Londra, la Paris". Din punct de vedere practic, autorul reclamă restricția dreptului la azil pentru crimele politice și o cruciadă contra "nihiliștilor-teroriștilor... mlădițe ale unui arbore ale cărui rădăcini sînt profund împlîntate în Europa Occidentală"; mai limpede, să respingem socialismul sub toate formele.

Respingerea "terorii pentru teroare"

Printre reacțiile suscitate de acest articol, cea a lui Dragomanov prezintă pentru noi un mare interes. Ucraineanul Mihail Petrovici Dragomanov este un istoric al literaturii și al tradițiilor populare din Ucraina[1], care a stat un timp la Geneva, desfășurînd aici o importantă activitate de publicist. Între sfîrșitul lui martie și începutul lui aprilie 1881, el redactează o broșură intitulată *Tiranicidul în Rusia și acțiunea Europei Occidentale*, apărută la Geneva în același an. Declarîndu-se "socialist-federalist ucrainean", autorul se distanțează de "socialiștii revoluționari ruși" și de toate partidele "ruse", deplorîndu-le "limbajul îngust muscălesc... puțina lor atenție pentru națiunile Imperiului, altele decît națiunea rusă (moscovită), în sfîrșit, spiritul din ce în ce mai iacobin și centralist... care este atît de firesc la fiii unui stat a cărui istorie este atît de asemănătoare cu cea a vechii Franțe, și care suferise influența directă a dreptului bizantin și a despotismului tatar" (*ibid.*, p. 3). La fel, el vrea să se distanțeze de strategia atentatelor revoluționare tipice ale rușilor și de sistemul "terorii pentru teroare" adoptat de Comitetul executiv. În tot cazul, el aprobă toate atacurile directe contra sistemului ce domnește în Rusia, cu condiția ca ele să nu implice "asasinatul ocult,

1. Dragomanov, *La littérature oukräinienne proscrite par le gouvernement russe*, Geneva, H. Georg, 1878; *Id., Récits et traditions populaires de l'Oukraïne*, Kiev, 1876 (în limba ucraineană); *Le terrorisme et la liberté en Russie (Terrorizm i svoboda, murav'i i korova: otvet na otvet "Golosa"*, Ženeva, Rabotnik), 1880; Dragomanov, *L'Esprit des chansons politiques de l'Oukraïne moderne (1764-1880)*, Geneva, 1881; Dragomanov, "Michel Bakounine et son action politique en Europe: esquisse et notes biographiques" (reluare din originalul apărut în *La Revue socialiste*, Paris, 1895), London, 1979; etc. — Cf. *Mykhaylo Drahomanov, A Symposium and Selected Writings, comp. with the assistance of the Drahomanov Commission of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences il the US*, ed. Ivan L. Rudnytsky, New York, Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the US, 1952; Ol'ga F. Skakun, *M. P. Dragomanov kak politiceskij myslitel'*, Harkov, 1993.

nici măcar al unui spion, al unui şef de poliţie secretă, al unui tiran". Dragomanov înţelege că aceste excese au loc într-o ţară unde represiunea a atins un nivel maxim, "într-o ţară care tolerează pînă în prezent Bastiliile şi Inchiziţiile sale", şi unde vexaţiile agenţilor de poliţie, mari şi mici, "care acţionează în numele împăratului autocrat şi în mare parte cu bună-ştiinţă", au exasperat populaţia. Dacă "explozia sentimentelor de mînie şi de răzbunare" a întîrziat să se producă, este din motivul "bunătăţii naturale a caracterului rus" şi al "influenţei ideilor socialiste proclamînd că individul nu este decît rezultatul unui sistem general, care nu poate fi distrus pe loc". Chiar dacă înţelege asasinatele politice, autorul protestează contra pretenţiei revoluţionarilor ruşi ce vor să-şi erijeze acţiunile în doctrină, "lucru pe care-l considerăm periculos pentru viitorul revoluţionarilor înşişi" (p. 2). Poziţia sa este cît se poate de fermă: "Noi împărtăşim opinia că asasinatul politic rămîne întotdeauna un asasinat şi că viaţa suveranului trebuie să fie sfîntă, ca şi cea a unui simplu particular: şi din acest motiv nu predicăm asasinatul politic" (p. 13).

Asasinatele politice: o *contagiune epidemică* venită din Rusia

Venind dinspre un "socialism federalist" mai degrabă moderat, opiniile lui Dragomanov ne seduc prin echilibrul lor şi mai ales deoarece ele sînt rodul unor cunoştinţe istorice profunde. Autorul vrea să-i replice profesorului Martens, deoarece nu e cazul să se vorbească despre "nihiliştii ruşi" (noţiune care nu corespunde în realitate cu programele revoluţionare) şi ar trebui nuanţată ideea conform căreia mişcarea revoluţionară din Rusia nu e decît o mlădiţă a ideilor socialiste venind din Europa Occidentală. Dragomanov este gata să admită că această ţară "cu presa sa, cu reuniunile sale, cu cercetarea sa a problemelor economice va fi mereu focarul de unde se vor răspîndi în Rusia ideile pe care poliţia acestui Imperiu le califică drept subversive". Dar caracterul atentatelor şi al asasinatelor politice care au loc în Rusia este foarte diferit de ceea ce se întîmplă în Europa. În Europa, ele se întîmplă rar, pe cînd în Rusia acestea sînt frecvente şi mai ales constituie rezultatul unei "acţiuni sistematizate". Aceasta explică, pe de o parte, "aplauzele pe care nu le precupeţesc pentru tiranicizii ruşi socialiştii

revoluţionari din Europa Occidentală, mai ales din Franţa", pe de altă parte, fenomenul tipic rus al acestor atentate. "Doar această diferenţă ne obligă să vedem în tentativele de asasinat politic din Europa Occidentală sau accidente ocazionale sau, cel puţin în parte, un fel de *contagiune epidemică* venind din Rusia. Însăşi epoca reapariţiei acestor atentate în Germania şi în Italia vorbeşte în favoarea acestei ipoteze." (p. 12) În concluzie, în ceea ce priveşte asasinatele politice, programate într-un sistem de teroare şi executate de preferinţă prin explozia de dinamită, Europa Occidentală este cea care s-a lăsat contaminată de Rusia. Nu este singurul argument care ne ajută să înţelegem că Europa Occidentală are prea puţină influenţă asupra Rusiei.

Regicidul: o contagiune venită din Europa Occidentală

Trebuie să analizăm totodată adevăratele motive ale crizei ruse. Atunci cînd o studiem punînd-o în relaţie cu mişcările politice europene, constatăm "că nu socialismul propriu-zis este cel care a fost reţinut, ci chestiunea libertăţii politice şi a abolirii vestigiilor regimului feudal" (p. 4). Dragomanov schiţează un scurt istoric al ascendenţei represiunii poliţieneşti ruse începînd cu primele decenii ale secolului al XIX-lea, represiuni cu atît mai violente, cu cît rămîn surde la legitimele cereri în creştere ale justiţiei din partea unei ţărănimi care trăia în cele mai mizerabile condiţii. Cu toate acestea, abia după ce tineretul rus citeşte lucrările lui Lassalle şi Marx, "tratatele ruse imprimate în Elveţia asupra «*Dezvoltării istorice a Internaţionalei*», asupra "*Statului şi anarhiei*", ţarul este atacat". Persecuţiile, întemniţările arbitrare fac ravagii, în timp ce mişcările de opoziţie devin tot mai ameninţătoare, începînd cu "Decembriştii" din 1825 şi pînă la organizaţiile cele mai radicale ale anilor '870. Faţă cu împăratul care simulează anumite reforme, dar care în realitate nu face decît să livreze populaţiile Rusiei despotismului guvernatorilor generali, Comitetul executiv concepe în vara lui 1879 proiectul unui asasinat. Pentru a explica această rezoluţie, Dragomanov revine la istoria europeană din epoca persecuţiilor din secolele XVI-XVII. Întrebarea pe care şi-o puneau atunci persecutaţii este aceeaşi pe care şi-o pune Rusia oprimată: "*An et quatenus principi, rempublicam aut opprimenti, aut perdenti, resistere liceat, item quibus id, quomodo et quo jure permissum sit?*", scrie autorul (p. 6)

fără a da vreo referinţă[1]. Răspunsul este, la rîndu-i, acelaşi: în anumite circumstanţe, rezistenţa este permisă. Dar, în acest caz, de ce Alexandru II nu a fost executat ca Charles I sau Ludovic XVI de către tribunalele revoluţionare? Pentru a răspunde, autorul face puţină istorie comparată; lucrul acesta se explică printr-o situaţie tipic rusă, "prin această perioadă de centralizare moscovită care a reuşit să ucidă spiritul de iniţiativă în populaţiile Rusiei, mult mai mult decît au făcut-o Tudorii în Anglia sau Burbonii în Franţa, şi în sfîrşit prin dezbinarea care domneşte în clasele populaţiei ruse, dintre care una abia iese din dependenţa personală faţă de alta". La toate acestea se adaugă "persecuţiile religioase contra a 12 milioane de sectanţi moscoviţi şi persecuţiile naţionale de care suferă 40 de milioane [de suflete alcătuind] populaţiile nonmoscovite supuse vexaţiilor unor *uriadnici* sau ale unor autorităţi rurale". Dacă s-a ajuns la atentate şi la terorism, este deoarece elementele cele mai persecutate, "simţindu-se slabe pentru lupta deschisă, au ales calea asasinatelor politice, mai întîi instinctiv, apoi conştient şi sistematic".

Care este, aşadar, sursa ideologică a atentatului celui mai senzaţional, adică a asasinării ţarului? Dragomanov insistă asupra matricei ruse, dar este obligat să revină la rădăcinile europene mai vechi pentru a găsi originea dintîi a acestui gen de omor. După ce împăratul Alexandru II a fost asasinat, sau cum spun revoluţionarii, "executat", Comitetul executiv a emis două proclamaţii, cea de a doua rămînînd din nefericire necunoscută, sau aproape necunoscută, de ziarele socialiste din Europa Occidentală. Prima vorbeşte de "tiranul" Alexandru II, cea de a doua afirmă că "ţarul trebuie să fie un bun păstor... şi nu un lup flămînd", şi că trebuie să-i cheme "pe reprezentanţii poporului în senatul său". Dragomanov sesizează în acest vocabular politic nu atît limbajul "Internaţionalei Socialiste moderne în general, ci mai degrabă cel al iacobinilor din secolul al XVIII-lea şi chiar al hughenoţilor şi al puritanilor din secolele XVI-XVII". Citînd numele unor Poynet, Languet, Buchanan şi Milton, autorul demonstrează că este perfect la

1. Să fi crezut că toţi cititorii au înţeles că este vorba de cea de a treia întrebare pusă şi dezbătută de Brutus în ale sale *Vindiciae*? ("Dacă se permite) de a rezista unui principe care oprimă şi ruinează un stat public, şi pînă unde se extinde această rezistenţă. Cui, cum şi cu ce drept este permisă"). Puţin contează! Pentru Dragomanov primează problema ca atare.

curent cu dezbaterile politice care îi opuneau pe protestanţi catolicilor, pe durata războaielor religioase. Astfel, Dragomanov poate conchide că "evoluţia mişcării revoluţionare ruse, partid al mişcării «socialiste anarhice» de pe timpul Internaţionalei, este împlinită: sîntem în prezenţa unei mişcări *esenţialmente politice*, asemănătoare celei prin care ţările Europei Occidentale au trecut, unele în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, altele în secolul al XVIII-lea; Germania şi Austria înante de 1848 şi Italia înainte de 1859" (p. 11).

Predicarea unei revoluţii "originale"

Graţie unei viziuni istorice ample şi unei analize inteligente a situaţiei politice, autorul stabileşte un diagnostic şi chiar riscă anumite previziuni. Deoarece lichidarea socialismului este la fel de imposibilă ca şi revenirea la vechiul regim, pentru rezolvarea crizei ruse e nevoie de o intervenţie a Europei: trebuie ca oamenii politici şi autorităţile europene să favorizeze "pe cît e posibil, introducerea unor instituţii liberale în ţară" (p. 13). Pentru a o face, opinia publică şi presa europeană trebuie să joace un rol activ în informarea oamenilor asupra "stării Rusiei, caracterului guvernării sale, tendinţelor claselor sale luminate şi necesităţilor populaţiilor sale". Dacă ajutorul cultural pe care-l solicită din partea unor naţiuni mai evoluate, cum ar fi Anglia, Franţa, Germania şi Elveţia, va întîrzia să sosească sau nu va sosi niciodată, Dragomanov prevede că, pe viitor, criza rusă va avea consecinţe catastrofale. Ea va sfîrşi prin a exercita o influenţă nefastă asupra Europei Occidentale: anume ea "îi va transmite caracterul său sîngeros, va excita instinctele care vin mai degrabă de la pasiuni decît de la raţiune şi care nu sînt absente la clasele dezmoştenite, inclusiv în ţările cele mai avansate".

În ceea ce priveşte Rusia şi Imperiul rus, Dragomanov îşi imaginează un scenariu cît se poate de alarmant, dacă clasele cele mai îndestulate din punct de vedere economic şi mai avansate din punct de vedere intelectual nu se angajează să promoveze reformele occidentale şi să-i instruiască pe ţăranii care nu au habar de ideile socialiste. Care este relaţia dintre aceste elemente disparate? "Dacă absolutismul persistă în Rusia (şi el va persista atît timp cît lupta activă nu este condusă decît de tineretul «nihilist», şi cît reprezentanţii claselor

luminate nu intră hotărît în luptă, sub o formă sau alta) — nu trebuie să fii profet pentru a predica noi atentate contra ţarului şi chiar contra întregii familii imperiale" (p. 12), scrie Dragomanov în 1881. Previziunile sale, care nu se vor opri aici, sînt rodul unei analize a prezentului în lumina trecutului.

Fără a dori neapărat să fie profet, autorul ne propune o altă reflecţie demnă de atenţie. Ea ţine de forma pe care o poate lua o mişcare revoluţionară, dat fiind că "Rusia este în pragul unei revoluţii", care "va fi mai degrabă Revoluţia franceză de la 1789-1793 decît Comuna din Paris de la 1871". Autorul are în vedere o revoluţie avînd burghezia în centrul acţiunii, sprijinindu-se pe partidul muncitoresc, asemeni revoluţiei de la 1789. Dar există un element imponderabil care ar putea să le joace festa: ideile populiştilor ruşi, moscoviţi, care preferă să acţioneze după cum îi duce capul. Dragomanov scrie:

> *Adunarea Naţională* — sau mai bine *Stările generale* — din Rusia nu poate îndeplini o altă funcţie decît cea pe care au îndeplinit-o Adunările similare din Europa Occidentală, adică a sfîrşi cu feudalismul, a slăbi absolutismul şi a transfera centrul puterii clasei numite burghezie; după care, mişcarea socialistă în Rusia va căpăta o direcţie analoagă celei din Occident. Această mişcare va avea ca bază naturală partidul muncitoresc, a cărui organizare este imposibilă pentru moment în Rusia. Trebuie să ne aşteptăm, de asemenea, la acte de cezarism în Rusia, chiar cu alură comunalistă, care au mari şanse să seducă un număr important de *narodnici* printre socialiştii ruşi, mai ales în Moscovia – acest cuib al puterii ţarilor şi al pretenţiilor de a-i da "vechii lumi occidentale" spectacolul unei dezvoltări complet originale! (p. 9)[1].

Dacă autorul ucrainean ar fi putut vedea, treizeci de ani mai tîrziu, derularea revoluţiei ruse care, în loc să "pună în centrul puterii" burghezia, va face din ea principalul duşman, distrus pas cu pas, probabil că nu s-ar fi mirat să constate "spectacolul unei dezvoltări complet originale". Se poate spune că Dragomanov, ca un istoric

1. Transcriem citatul ca atare.

avertizat, ar fi prevăzut că Revoluţia de la 1917 şi dezvoltarea ei ulteroară vor merge pe o cale greşită?

Nu ne rămîne decît să-l cercetăm îndeaproape pe artizanul acestei revoluţii.

LENIN (1870-1924):
DE LA DICTATURA PROLETARIATULUI LA DICTATURA PERSONALĂ

Teoria dictaturii proletariatului suscită o nouă dezbatere în Rusia epocii revoluţionare, prin opera lui Vladimir Ilici Lenin (Ulianov), instigatorul evenimentelor din Octombrie 1917 şi primul preşedinte al Uniunii Republicilor Sovietice Socialiste. Angajat în studierea şi difuzarea gîndirii lui Marx şi Engels, al cărei mesaj autentic se ambiţionează să-l interpreteze, Lenin nu respinge pentru moment anumite caracteristici ale anarhismului, cum ar fi scopul final al distrugerii statului şi practica măsurată a violenţei în dinamica revoluţionară.

Dictatura democratică

În martie 1905, în plină revoluţie, Lenin îşi expune pentru prima dată ideea referitoare la "dictatura democratică", într-un articol intitulat "Dictatura revoluţionară democratică a proletariatului şi a ţărănimii", pe care-l reia în iulie într-o scriere asupra a "Două tactici ale social-democraţiei în revoluţia democratică"[1]. Conştient de faptul că muncitorii sînt în minoritate în Rusia, Lenin asociază în programul său revoluţionar ţărănimea şi muncitorii, chair dacă prin această strategie se îndepărtează de gîndirea lui Marx. Într-adevăr, Lenin vrea să se folosească de "Sovietele muncitorilor şi ţăranilor" — organizaţii muncitoreşti care iau fiinţă şi sînt imediat suprimate — pentru a conduce o insurecţie armată. În 1906, vorbind de "Sovietele de muncitori,

1. În Lenin, *Œuvres complètes*, 45 vol. şi 2 vol. de index, Moscova, Paris, 1958-1973, 8.294-304 şi 9.9-139; a se vedea Hélène Carrère d'Encausse, *Lénine*, Paris, 1998; cf. François-Xavier Coquin, *1905, La Révolution russe manquée*, Bruxelles, 1985; Nicolas Werth, *Histoire de l'Union soviétique*, Paris, 1998, pp. 43-50.

soldaţi, feroviari şi ţărani", Lenin precizează definiţia cuvîntului dictatură, care

> semnifică o putere nelimitată, sprijinindu-se nu pe lege, ci pe forţă. În perioada războiului civil, orice putere victorioasă nu poate fi decît o dictatură[1].

Autorul justifică violenţa atunci cînd îi permite majorităţii poporului să se sustragă opresiunii unei minorităţi, aidoma celei pe care o exercită "un grupuscul de politicieni asupra poporului". El susţine că solicitările politice, economice şi sociale primează asupra celorlalte şi se bat în cap cu "ideologia juridică burgheză". Iată de ce Lenin poate defini dictatura ca "întrebuinţarea violenţei de către popor faţă cu opresorii poporului", unde violenţa, "în afara oricărei legi şi oricărei reguli, pe o cale în întregime revoluţionară", constituie mijlocul prin care poporul îşi cucereşte libertatea politică pentru a o pune la treabă. De fapt, el doreşte formarea unor noi organe ale puterii revoluţionare, cum ar fi Sovietele de muncitori, care trebuie să devină deţinătorii unei noi puteri dictatoriale.

> Această putere nu recunoaşte nici o altă putere, nici o lege, nici o normă, de oriunde ar veni. O putere nelimitată, sprijinindu-se pe forţă în sensul cel mai direct al cuvîntului, iată ce este dictatura[2].

Astfel formulată, noua dictatură nu se sprijină pe "forţa baionetelor" sau pe autoritatea "comisariatului de poliţie"; altfel spus, ea nu este o dictatură poliţienească. Ea se întemeiază pe masa poporului. "Noua putere, dictatura imensei majorităţi, se poate menţine şi se menţine în exclusivitate cu ajutorul încrederii maselor largi", scrie Lenin[3].

---

1. Lenin, "La victoire des Cadets et les tâches du parti ouvrier", 28 martie 1906, *Œuvres*, 10.220.

2. *Ibid.*, 10.250; aceeaşi frază în "Contribution à l'histoire de la question de la dictature", octombrie 1920, 31.352-374; cf. E. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, *op. cit.*, p. 248.

3. *Ibid.*, p. 251. A se vedea Kazem Radjavi, *La dictature du prolétariat et le dépérissement de l'État de Marx à Lénine*, Paris, 1975, pp. 203-205; cf. Jacques Baynac *et al.*, *La terreur sous Lénine, 1917-1924*, Paris, 1975.

Dictatura revoluţionară

Imperiul rus se prăbuşeşte după dezastrul războiului; pe data de 2 martie 1917 ţarul Nicolai II abdică[1]; se formează un Guvern Provizoriu. Ora revoluţiei sună, sovietele se răscoala la Petrograd, la Moscova şi aiurea. În zăpăceala generală, Lenin trece la acţiune, sincer convins că a sosit momentul noii dictaturi. Nu mai e vorba de dictatura democratică, dar de "o dictatură revoluţionară, adică de o putere care se sprijină nemijlocit pe o lovitură de forţă revoluţionară, pe iniţiativa directă venind de jos, a maselor populare, şi nu pe o lege dictată de puterea de stat centralizată"[2]. Lenin se gîndeşte la soviete, cărora trebuie să li se atribuie toată puterea necesară întru edificarea unui stat nou[3]. Autorul este la curent cu obiecţiile adversarilor săi care-i reproşează că doreşte să întemeieze un stat nou, pe cînd programul său prevede că rezultatul revoluţiei va fi stingerea, dispariţia statului, atunci cînd dictatura burgheziei va lăsa loc comunismului, nu înainte de a trece prin dictatura proletariatului. Dar Lenin răspunde că "statul nostru", unde toată puterea aparţine sovietelor, "nu este un stat în sensul propriu al cuvîntului"; "este mai exact un stat de acel tip pe care revoluţia rusă începe să-l creeze în 1905 şi în 1917, o republică a sovietelor de deputaţi muncitori, soldaţi, ţărani etc.", în fine, un nou tip de stat "asemeni celui pe care l-a creat Comuna din Paris"[4]. Anume aici se află, am putea spune, referinţa istorică permanentă a autorului, care ţine să vadă

1. Cf. M. Grey, *Enquête sur le massacre des Romanov*, Paris, 1987.

2. Lenin, "Sur la dualité du pouvoir", aprilie 1917, *Œuvres*, 24.28.

3. Lenin, "Tout le pouvoir aux Soviets", iulie 1917, *Œuvres*, 25.161-162. Cf. Ugo Scuotto, *Storia del Soviet, della Costituente e della Costituzione nella Russia rivoluzionaria*, Napoli, 1974 (în apendice: "Documenti e verbali del Soviet di Pietrogrado e del Congresso dei soviet durante la rivoluzione d'ottobre". La 1. Costituzione sovietica, Atti e documenti della Costituente e della Costituzione); U. Scuotto, *La dittatura del proletariato: la dottrina marxista-leninista dello Stato da teoria a legge*, Napoli, 1976 (în apendice: "La Costituzione sovietica del 1918, La Costituzione sovietica del 1924, La Costituzione sovietica vigente del 1936 aggiornata fino al 1975, La Costituzione cinese del 1975").

4. Lenin, "Les tâches du prolétariat dans notre révolution", mai 1917, *Œvres*, 24.60-63; Radjavi, p. 217.

evenimentele în perspectivă. Cu toate acestea, ideea statului-Comună, cum îl numeşte, stîrneşte anumite critici, cu atît mai mult cu cît pentru Lenin "Sovietele de deputaţi, muncitori şi soldaţi constituie dictatura proletariatului şi a soldaţilor; aceştia din urmă sînt în majoritatea lor ţărani. Este vorba, aşadar, de dictatura proletariatului şi a ţărănimii"[1]. Într-adevăr, această dictatură a două sau mai multe clase este o deviere de la stricta teorie marxistă care nu prevede decît dictatura unei singure clase. O altă alterare, în ochii teoreticienilor marxişti, o constituie asimilarea dictaturii sovietelor celei a Comunei din Paris din 1871: "Comuna din Paris ne-a dat exemplul unui stat de tipul sovietelor de deputaţi muncitori — putere directă exercitată de către muncitorii organizaţi şi armaţi, dictatură a muncitorilor şi a ţăranilor"[2]. Dar, pe cînd Comuna nu a reprezentat decît revolta muncitorilor, Lenin, confruntat cu o realitate socială diferită de cea a lui Marx, preconizează participarea şi altor clase la dictatură.

Aspectul tranzitoriu al dictaturii

Dictatura are un caracter distinctiv care o însoţeşte de-a lungul secolelor, oriunde s-ar afla: caracterul său provizoriu. Marx vede dictatura ca fiind trecătoare: "Între societatea capitalistă şi societatea comunistă se plasează... o perioadă de tranziţie politică"[3]. Pentru Lenin, tranziţia la socialism — "prima fază a societăţii comuniste" — implică distrugerea statului burghez. De-acum înainte, se pune problema care este durata acestei perioade de tranziţie, în timpul căreia se instaurează dictatura revoluţionară a proletariatului. Lenin începe prin a răspunde evaziv că "proletariatul nu are nevoie de stat decît pentru un timp"[4]. Apoi, avertizat asupra faptului că în cazul Rusiei din epoca sa ar trebui să se ţină cont de înapoierea ei economică, el încearcă să explice că "Nu putem cu siguranţă să fixăm termenul acestei «dispariţii» *viitoare*, dat

1. Lenin, "La conférence de Petrograd, ville du POSDR", 27 aprilie-5 mai 1917, *ibid.*, 24.136; Radjavi, p. 220.

2. Lenin, *ibid.*, 25.140; Radjavi, p. 220.

3. Marx, *Critique au Programme de Gotha*, *Œuvres*, 1.1429, citat mai sus.

4. Lenin, *L'État et la révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, august-septembrie 1917, *Œuvres*, 25.413-531, aici 471.

fiind că e vorba de un proces de lungă durată"[1]. Lenin recunoaşte că organizarea armată a maselor va da naştere unor excese, deoarece "represiunea sistematică a activităţii unei majorităţi exploatate de către o minoritate de exploatatori necesită o cruzime, o ferocitate extremă"; în tot cazul, nu poţi şti "cu ce promptitudine, nici cu ce ritm" aceste excese vor dispărea, "dar este cert că vor dispărea. Şi statul va dispărea o dată cu ele"[2]. De-acum înainte, trebuie să lăsăm "completamente în suspans chestiunea duratei sau a formelor concrete ale acestei dispariţii"[3].

Chestiunea duratei se pune şi referitor la dispariţia statului pe care Marx, sau mai degrabă Engels[4], o prevedea în cazurile unei revoluţii burgheze generalizate în ţări ce se bucură de o economie pe deplin dezvoltată; în timp ce în cazul Rusiei lui Lenin este vorba de o economie înapoiată şi de o revoluţie circumscrisă, pe care Vladimir Ilici o numeşte socialistă. Aceste puncte ale doctrinei indică asupra unor anumite diferenţe dintre teoria lui Marx şi cea a lui Lenin. Unul dintr-acestea, care se află la baza sistemului marxist-engelsian, este că analiza politică a condiţiilor economice trebuie întotdeauna să pregătească acţiunea revoluţionară; aceasta este atît de condiţionată de analiza în cauză, încît trebuie să fie amînată în cazul în care condiţiile "obiective" nu permit reuşita cu cel mai mare grad de probabilitate[5]. Acest principiu distinge net marxismul de alte teorii revoluţionare, prudhoniene, blanquiste, anarhiste etc. Lenin pare a nu ţine cont de această necesitate, atunci cînd se străduieşc să adapteze la Rusia retrogradă modalităţile revoluţionare prevăzute de Marx pentru ţările avansate din punct de vedere economic.

Dictatura proletariatului în exerciţiul funcţiunii

O altă temă, probabil cea mai importantă, deschide o prăpastie între cei doi teoreticieni: aplicarea în practică a dictaturii proletariatului, pe

1. Lenin, *L'État et la révolution*, ed. din Paris, Bureau d'édition, 1933, p. 96.

2. *Ibid.*, p. 104.

3. *Ibid.*; Radjavi, p. 272.

4. Engels, *Anti-Duhring. M. E. Duhring bouleverse la science* (1878), trad. Émile Bottigelli, Paris, 1963, III, 2 (*MEW*, 20.262).

5. Cf. Radjavi, p. 273-276, cu numeroase trimiteri bibliografice la problema în cauză.

care Marx nu a putut-o experimenta, dar pe care Lenin a realizat-o, în felul său. A doua zi după lovitura de stat bolşevică din 25 octombrie 1917, Congresul Sovietelor decretează executarea celor mai importante articole ale revoluţiei, cum ar fi abolirea dreptului la proprietate asupra pământului şi confiscarea pământurilor moşiereşti, precum şi convocarea Adunării Constituante. Alegerile în Adunarea Constituantă ar fi trebuit să confirme adeziunea marii majorităţi rurale la Partidul Bolşevic şi să-i asigure acestuia din urmă legitimitatea esenţial democratică a puterii sale, care să fie confirmată apoi de Consiliul Comisarilor Poporului, conceput ca organ executiv al dictaturii proletariatului. Or, cum o spune însuşi Lenin[1], alegerile îi plasează pe bolşevici în minoritate (25%), majoritatea revenindu-i socialiştilor revoluţionari (SR, 58%), care se aliază menşevicilor (4%) pentru a lăsa în urmă partidele minoritare, cadeţii şi altele (13%). Sprijinit de Troţki, Lenin dizolvă Adunarea, dar, procedînd astfel, sfîrşeşte prin a înăbuşi aspiraţiile democratice ce au alimentat revoluţia. Lenin este perfect conştient de urmări, în aprilie 1917 declarînd că "noua democraţie, pe cale să se nască, deja încetează să fie o democraţie... Termenul de democraţie, aplicat Partidului Comunist, nu este doar inexact din punct de vedere ştiinţific... este o legătură pe ochii poporului revoluţionar, care-l împiedică să construiască viitorul în mod liber, cu îndrăzneală şi din proprie iniţiativă, adică de a se organiza în Soviete de deputaţi muncitori, ţărani şi alţii, în calitate de putere unică în «stat», în calitate de vestitori ai «dispariţiei» statului"[2].

"Puterea unică", pe care Constituţia din 10 iulie 1918 o încredinţează Sovietelor, este de fapt exercitată de către Partidul Bolşevic. Deja la sfîrşitul lui decembrie 1917, Lenin creează poliţia secretă, CEKA, adică Comisia de represiune a contrarevoluţiei, a speculaţiei, a spionajului, a dezertării". Una dintre primele sarcini importante ale noului organism va fi, în aprilie 1918, eliminarea fizică a grupărilor anarhiste care, după ce au participat la revoluţie alături de bolşevici,

1. Lenin, "Les élections de l'Assemblée constituante et la dictature du prolétariat", decembrie 1918, *Œuvres*, 30.259-283.

2. Lenin, "Quel doit être le nom de notre parti pour être scientifiquement exact et contribuer à éclairir la conscience politique du prolétariat", aprilie 1917, *Œuvres*, 24.79; Radjavi, p. 340.

deveniseră prea influente şi deţineau funcţii de conducere în Armata Roşie. Odată aceasta din urmă erijată în armată permanentă, Partidul Bolşevic controlează mecanismul noului stat conţinînd, dincolo de poliţie şi armată, aparatul birocratic. În iunie 1918, puternicul Partid Bolşevic triumfă asupra partidelor disidente considerate ca antirevoluţionare, dat fiind caracterul lor antisovietic[1]. Se ridică anumite voci pentru a dezvălui că disidenţii "denunţă politica bonapartistă a lui Lenin şi Troţki, care manipulează din ce în ce mai mult Sovietele după bunul lor plac, smulgîndu-le, bucată cu bucată, puterea şi înaintînd cu paşi giganţi spre dictatură. Bolşevicii fac într-adevăr politica cea mai despotică"[2]. Întreaga putere de a ancheta, a aresta, a executa fără nici un fel de procedură judiciară, a organiza lagăre de concentrare, în vederea eliminării tuturor celor pe care îi consideră că aparţin organizaţiilor contrarevoluţionare, se află în mîinile CEKA. Acest regim de teroare devine oficial după declaraţia Comisarului Poporului de Interne care, în urma atentatului ratat împotriva lui Lenin, instaurează o "teroare roşie": "Toţi socialiştii-revoluţionarii de dreapta, cunoscuţi de Sovietele locale, trebuie arestaţi imediat. Vor fi luaţi, din rîndurile burgheziei şi ale ofiţerilor, ostatici în mare număr. La cea mai mică rezistenţă, sau la cea mai neînsemnată acţiune a albilor, se va răspunde fără discuţii prin execuţii în masă"[3]. Numărul exact de victime rămîne necunoscut; el variază, în funcţie de surse, între 50 000 şi 2 milioane de morţi pentru perioada 1918-1920.

Astfel dictatura proletariatului, aşa cum se realizează formal prin exercitarea puterii Sovietelor, se confundă cu dictatura personală a lui Lenin. Acesta din urmă afirmă, de altfel, cît se poate de explicit, în aprilie 1920, că "puterea dictatorială şi conducerea personală nu intră în contradicţie cu democraţia"[4].

---

1. Pe data de 14 iunie 1918, Executivul panrusesc al Sovietelor votează excluderea tuturor celor care au criticat acţiunea bolşevică; Radjavi, p. 303.

2. Jacques Sadoul, *Notes sur la révolution bolchevique, octobre 1917-janvier 1919*, Paris, 1919, scrisoarea lui Sadoul din 15 aprilie 1918, p. 311, citată de Radjavi, pp. 303-304.

3. Victor Serge, *L'An I de la révolution russe, suivi de La ville en danger*, 3 vol., Paris, 1971, 2.99, citat de Radjavi, p. 304.

4. Lenin, 30.517, cu ocazia Congresului III al sindicatelor ruse, citat de Radjavi, p. 341 n.

În argumentarea sa, Lenin dă dovadă de un fel de mesianism arogant, lăsînd să apară contradicţii între afirmaţiile sale peremptorii, dogmatice (un anumit punct este "stabilit temeinic de către teoria evoluţiei şi, mai general, de ştiinţă", cutare adversar "nu are nici o idee de noţiunea ştiinţifică a dictaturii proletariatului"), şi concluziile sale care trimit la un viitor probabil, mai mult sau mai puţin apropiat, dar pe care-l prevede ca absolut cert. Este cazul dispariţiei statului, a cărei "lentoare a proceselor şi spontaneitate" se bazează pe obişnuinţă: "Doar obişnuinţa poate produce acest fenomen şi-l va produce, fără nici o îndoială"[1]. Acest gen de elan profetic este prezent în fragmentele conclusive ale argumentelor sale, care amînă pe mai tîrziu realizarea obiectivelor propuse[2]. În continuare, Lenin afirmă că argumentele sale sînt "ştiinţifice" şi nu "utopice", apoi ne dezvăluie că previziunile sale sînt abstracte şi că sistemul său ţine de un fel de idealism metafizic. Referitor la acest punct, cercetarea concepţiei sale a dictaturii proletariatuli este deosebit de lămuritoare.

1918: LENIN CONTRA LUI KAUTSKY (1854-1938): DICTATURA CONTRA DEMOCRAŢIEI

Considerat drept un reprezentant tipic al socialismului german, Karl Kautsky militează de-a lungul întregii vieţi în rîndurile Partidului Social-Democrat, ale cărui linii directoare le va fixa în "Programul de la Erfurt"[3], în 1891. Devenit în 1881 secretar al lui Freidrich Engels timp de doi ani, Kautsky consideră de datoria sa să apere marxismul contra revizionismului lui Edouard Bernstein, dar şi contra radicalismului

1. Lenin, *L'État et la révolution*, 1933, p. 102.

2. *Ibid.*, p. 94, în concluzia cap. 4: "În aspiraţia noastră pentru socialism, avem convingerea că va lua forma comunismului şi că apoi va dispărea orice necesitate de a recurge la violenţă contra oamenilor... oamenii, într-adevăr, se vor obişnui să respecte condiţiile elementare de viaţă socială, fără constrîngere şi fără subordonare"; după o sugestie a lui Engels. Aceeaşi remarcă în concluzia cap. 5, p. 116, în ciuda asigurării că toate acestea constituie rezultatul metodei ştiinţifice.

3. Kautsky, *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, Stuttgart, 1892.

bolşevic. Abia publicate, scrierile sale *Die Diktatur des Proletariats* (1918) şi *Terrorismus und Kommunismus* (1919)[1], sînt imediat atacate şi respinse de Lenin şi Troţki. Punctul cel mai controversat priveşte opoziţia între metoda democratică şi metoda dictatorială pentru emanciparea proletariatului şi pentru trecerea de la capitalism la socialism. Plecînd de la noţiunea de dictatură a proletariatului pe care o întîlneşte în gîndirea lui Marx şi Engels, Kautsky consideră dictatura pe care Lenin tocmai o pune pe picioare în Rusia ca o deviere de la lecţia marxistă. Declarînd că Adunarea Constituantă aleasă prin sufragiul universal nu valorează nimic, Lenin a afirmat: "Republica Sovietelor nu este doar o formă mai elevată de instituţie democratică (în raport cu republica burgheză ordinară, încoronată cu o adunare constituantă), dar este singura formă capabilă de a asigura trecerea cel mai puţin dureroasă la socialism"[2]. Kautsky notează că acest conflict cu Adunarea Constituantă s-a soldat cu "victoria Sovietelor, a căror dictatură a fost proclamată drept forma permanentă de guvernare în Rusia". Cu toate acestea, lichidarea sufragiului universal nu a suprimat totuşi opoziţia partidelor disidente, care "se vor opune cu atît mai energic măsurilor noului regim tiranic".

> Este mai mult decît îndoielnic că într-o asemenea manieră trecerea la socialism ar putea fi mai puţin dureroasă decît prin sufragiul universal şi libera discuţie a tuturor partidelor reprezentate în funcţie de raportul de forţe. Cu toate acestea, nu e mai puţin îndoielnic că absenţa durerii se transformă, în Constituţia sovietică, în dictatură a proletariatului. *Dictatură* — în mod cert. Dar este oare o dictatură a *proletariatului*? (pp. 238-239)

Într-adevăr, Comitetul Executiv Central panrusesc a decis, pe data de 14 iunie 1918, să-i excludă din soviete pe "reprezentanţii Partidului

1. Kautsky, *La dictature du prolétariat*, Paris, 1919; *Terrorisme et communisme. Contribution à l'histoire de la Révolution*, trad. Nadine Stchoupak, Paris, 1920.

2. Lenin, *Œuvres*, 26.396, citat de Kautsky, *La dictature du prolétariat*, trad. Jean-Denis Selche, p. 230, în ed. lui Patrick Kessel, Paris, 1972, care conţine şi textul lui Lenin, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*.

Social-Revoluţionar (de dreapta şi de centru) şi pe menşevici"; Kautsky deduce ironic că "tranziţia nedureroasă" la socialism pare "să ceară mutismul oricărei opoziţii şi al oricărei critici". Astfel, ceea ce se prezintă ca o dictatură a proletariatului "sfîrşeşte prin dictatura unui partid asupra proletariatului" (p. 245).

Dictatura permanentă

Aspectul practic al problemei se reflectă în aspectul teoretic. Kautsky remarcă, à propos de dictatura proletariatului, că bolşevicii au elaborat o teorie "cu totul şi cu totul nouă, a cărei valoare universală o proclamă". În realitate, dictatura lor contrazice "doctrina lui Marx conform căreia nici un popor nu poate să depăşească printr-un salt, şi nici să aboleasă prin decrete fazele dezvoltării sale naturale". Marx vorbise de dictatura proletariatului ca de o "etapă inevitabilă a tranziţiei la socialism". Şi, à propos de ţările avansate, cum ar fi Anglia sau America, el declarase că "o tranziţie paşnică la socialism este posibilă, dar numai pe baza democraţiei, şi nu pe cea a dictaturii; ceea ce confirmă faptul că Marx nu înţelegea dictatura ca o suprimare a democraţiei". Caracterul trecător pe care Marx îl atribuie dictaturii proletariatului este de asemenea denaturat, deoarece dictatura bolşevică nu apare "ca un expedient trecător", "dar ca o stare de lungă durată". Într-adevăr, cea de a 9-a şi a 10-a "Teze asupra Revoluţiei socialiste şi sarcinile proletariatului în timpul dictaturii sale în Rusia"[1] anunţă:

> 9. — Pînă în prezent s-a afirmat necesitatea dictaturii proletariatului fără a examina forma pe care aceasta o va lua. Revoluţia socialistă rusă a descoperit această formă, este Republica Sovietelor în calitate de formă *permanentă* a dictaturii proletariatului şi a păturii celei mai sărace a ţărănimii. Prin aceasta, este important să constatăm ceea ce urmează: nu este vorba de un fenomen trecător în sensul îngust al termenului, *ci de forma de dominaţie de-a lungul unei perioade istorice...*
>
> 10. — Natura dictaturii proletariatului constă, aşadar, ca să spunem aşa, într-o *stare de război permanent* contra burgheziei.

1. Titlu citat *ibid.*, p. 252 (cf. Lenin, *Œuvres*, 27.243-287).

> Este aşadar cît se poate de evident că toţi cei care critică "actele de violenţă" ale comuniştilor uită complet sensul veritabil al cuvîntului *dictatură*. Revoluţia însăşi este un act de "violenţă brutală". Cuvîntul *dictatură* nu semnifică nimic altceva decît regimul de violenţă, în toate limbile. Ceea ce importă în cazul dat este conţinutul de clasă al violenţei. Şi astfel justificarea istorică a violenţei revoluţionare ne este furnizată. (p. 291)

Nici nu trebuia mai mult pentru a-i pune în gardă pe socialiştii care sperau să vadă revoluţia consolidîndu-se şi în alte ţări. Dar cum să faci muncă de propagandă pentru emanciparea proletariatului şi pentru cucerirea libertăţii generale, atunci cînd exemplul Rusiei este prezent pentru a demonstra, viceversa, că victoria proletariatului a suprimat libertatea recent cucerită? Cum se poate căuta adeziunea universală la un principiu de felul: "Atunci cînd noi — revoluţionarii — cerem o protecţie a minorităţii, a opoziţiei, de fapt nu o facem decît atît cît sîntem în minoritate; atunci cînd vom ajunge în majoritate, cînd vom lua puterea, primul lucru pe care-l vom face va fi de a vă suprima tot ceea ce noi înşine am cerut pînă în prezent: dreptul la vot, libertatea presei şi a întrunirilor etc." (p. 293). Este dincolo de orice îndoială că revoluţionarii ruşi au utilizat "metodele dictaturii pentru a se menţine la putere, nu pentru a salva democraţia compromisă, ci pentru a se menţine contra acesteia". Kautsky se aşteaptă, fără a-şi face mari iluzii, ca această metodă să fie trecătoare, dar se teme ca social-democraţii din Germania să nu vadă ei înşişi "în dictatură şi în suprimarea drepturilor maselor largi ale poporului" o metodă plauzibilă pentru revoluţia lor. În concluzie, autorul revine la teza: "Cuceririle Revoluţiei vor fi salvate dacă vom şti, la timp, să înlocuim dictatura cu democraţia" (p. 296).

Dictatura şi violenţa

Lenin replică imediat printr-o scriere care este o adevărată capodoperă a dialecticii combative, *Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky*[1], titlul deja explicînd teza principală. Acest text — un text clasic al gîndirii leniniste — explică noţiunea de dictatură a proletariatului şi rolul

1. Lenin, *Œuvres*, 28.235-336.

violenţei. Pentru Lenin, angajat trup şi suflet într-o luptă revoluţionară implicînd nenumărate probleme puse de criza socială, economică, militară a unei ţări imense şi înfometate, atitudinea unui Kautsky apare drept o trădare, iar chemările acestuia din urmă la "democraţia pură" nu sînt decît omagii prost disimulate la adresa imperialismului celui mai infect. Cît despre adevărata definiţie a dictaturii proletariatului, Lenin conchide că "dictatura este o putere care se sprijină direct pe violenţă şi nu este legată de nici o lege. Dictatura revoluţionară a proletariatului este o putere cucerită şi menţinută prin violenţă, pe care proletariatul o exercită asupra burgheziei, putere care nu este legată prin nici o lege"[1]. Kautsky "trişează" lăsînd să se creadă că pentru Marx "dictatura înseamnă cucerirea «paşnică» a majorităţii sub democraţie", "dar frauda e foarte grosieră". Lenin afirmă drept un "adevăr" indiscutabil că "dictatura implică şi semnifică o «stare» de *violenţă revoluţionară* — atît de dezagreabilă pentru renegaţi — a unei clase contra altei clase" (p. 41). Această constatare explică totodată durata dictaturii care depinde de alt "adevăr": "*De regulă*, în orice revoluţie profundă exploatatorii îşi păstrează ani întregi mari avantaje reale asupra exploataţilor, opunînd o rezistenţă *prelungită, îndărătnică, disperată*... Tranziţia de la capitalism la comunism constituie o întreagă epocă istorică. Atît timp cît nu este încheiată, exploatatorii păstrează ineluctabil speranţa unei restauraţii, *speranţă* care se transformă în *tentative* de restauraţie" (pp. 62-63). Aşa cum o pune Kautsky, problema e prost formulată. În opinia lui Lenin ea trebuie formulată altfel: "Dictatura proletariatului e oare posibilă *fără violarea democraţiei* la adresa clasei *exploatatoare*?" Răspunsul este limpede şi "primordial, dat fiind că proletariatul nu poate triumfa *fără a înfrînge* existenţa burgheziei, *fără a reprima prin violenţă adversarii săi*, iar acolo unde există «represiune prin violenţă», şi nu libertate, *este evident că democraţia e absentă*. Lucrul acesta Kautsky nu l-a înţeles" (p. 66).

În strategia revoluţionară a lui Lenin, care urmăreşte prin aceasta o logică riguroasă, democraţia proletară trebuie să înlocuiască democraţia burgheză. În acest proces, drepturile electorale, precum şi libertatea presei şi a întrunirilor, acordate într-o primă fază în egală

1. Lenin, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, ed. Kessel, 1972, p. 40.

măsură menşevicilor şi altor partide, inclusiv partidelor burgheze, trebuie revocate pentru a împiedica contrarevoluţionarii să profite spre a dejuca revoluţia în curs de realizare. "Bolşevicii au ştiut să distingă cu precizie într-o manieră riguroasă între revoluţia democratică burgheză şi revoluţia socialistă: abia ducînd-o la capăt pe prima, ei au deschis calea celei de a doua. Este singura politică revoluţionară, singura politică marxistă." (p. 139)

O "democraţie infinit superioară" sau sfîrşitul democraţiei

Lenin subliniază contribuţia sa la practica dictaturii proletariatului, din care el şi partidul său au extras cele mai bune rezultate, punîndu-le în serviciul lumii întregi: "Bolşevismul a popularizat în lumea întreagă ideea de «dictatură a proletariatului», acest termen tradus din latină în rusă, iar apoi în *toate* limbile lumii". Ştiind să "instaureze o democraţie infinit superioară şi mai largă decît toate democraţiile anterioare din lume", bolşevismul "a ajutat considerabil la dezvoltarea revoluţiei proletare în Europa şi în America" (p. 114). Lenin este fără doar şi poate conştient că opera sa e pe cale să aibă un impact mondial, dar atunci cînd întrebuinţează termenul de democraţie, el pare să-i idealizeze conţinutul, ridicîndu-l la rang de categorie abstractă, metafizică, desemnată de expresia "o democraţie infinit superioară". În tot cazul, el este obligat să recunoască faptul că revoluţia proletară trebuie să se lipsească de democraţie, care riscă să favorizeze revendicările burgheziei. Lenin exaltă valorile "democraţiei superioare", cea a Sovietelor, totodată recunoscînd că Sovietele au abandonat democraţia. Pentru a înţelege această aporie, sîntem nevoiţi să constatăm că pentru Lenin democraţia lui Kautsky rezonează ca o democraţie "pură", ca o democraţie burgheză, deci ca un parlamentarism, sufragiu universal etc., care sînt factori vehiculaţi de statul burghez. În ochii săi, există mai multe forme de democraţie. "Democraţia burgheză *a fost* un progres în raport cu Evul Mediu, şi trebuie să profităm de aceasta. Dar astăzi, ea este *insuficientă* pentru clasa muncitoare. Acum nu se mai pune problema de a privi în urmă, ci înainte, pentru ca democraţia burgheză să fie înlocuită de democraţia *proletariatului*." (p. 73)

Ne putem doar mira că un dialectician atît de puternic ca Lenin recurge în cazul dat la o declaraţie de principiu atît de rudimentară, atunci cînd confundă democraţia proletară, pe care o exaltă, cu dictatura proletară care neagă orice democraţie. După care se arată mîndru că "democraţia proletară este *de un milion de ori* mai democratică decît oricare democraţie burgheză: puterea Sovietelor este de un milion de ori mai democratică decît cea mai democratică dintre republicile burgheze" (p. 55, cf. 72 şi 80).

În opinia lui Lenin, trebuie să distingem între "violenţa reacţionară" şi "violenţa revoluţionară". În consecinţă, dictatura proletariatului se compune din două elemente: primul reprezintă esenţa acesteia — negarea democraţiei; cel de al doilea, dinamica — violenţa. Doar că acestea sînt totodată şi elementele constitutive ale tiraniei clasice.

1922: Labriola (1873-1959):
O ALTĂ VERSIUNE A DICTATURII PROLETARIATULUI

Profesor de filozofie a istoriei la Universitatea din Roma şi marxist declarat, Arturo Labriola elaborează un sistem în care materialismul istoric este în strînsă legătură cu filozofia praxis-ului care ţine cont de evoluţia istorică a omului. Istoria, al cărei fir conducător este economia, este în mod esenţial istoria muncii umane care determină în mod constant etapele societăţii înnoite: "Pentru noi este cert că nu formele conştiinţei determină fiinţa umană; dimpotrivă, felul de a fi determină conştiinţa (Marx). Dar aceste forme ale conştiinţei, dat fiind că sînt determinate de condiţiile de viaţă, sînt şi ele istorie"[1].

1. Labriola, "Del materialismo storico", *Scritti filosofici e politici*, ed. Franco Sbarberi, 2 vol., Torino, 1973, 2.545; a se vedea lucrările sale, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, *I*, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, Roma, 1873; *II*, *Del materialismo storico*, Roma, 1898; *Id.*, *Della libertà morale*, Napoli, 1873; *Id.*, *Dell'insegnamento della storia*, Roma, 1876. Cf. F. Sbarberi, *Ordinamento politico e società nel marxismo di Antonio Labriola*, Milano, 1986; Renzo Martinelli, *Antonio Labriola, 1843-1904*, Roma, 1988; *A. Labriola nella cultura europea dell'Ottocento*, ed. S. Sbarberi, Manduria, 1988.

Lupta de clasă şi tirania

În 1922, pe cînd ocupă funcţia de ministru al muncii, el scrie un eseu istoric asupra "Socialismului contemporan", căruia îi adaugă un apendice: "Dictatura proletariatului şi problemele economice ale socialismului". Labriola raţionează ca un teoretician al istoriei şi al economiei. El recunoaşte că, în faza actuală a tranziţiei de la vechea ordine capitalistă la noul sistem socialist al producţiei, una dintre cele mai mari dificultăţi pentru socialişti este "încăpăţînarea acestora de a respecta formulele foarte vechi ale doctrinei lor". Doctrina lui Marx constituie o reflectare a experienţelor anilor '850-'870, datînd din epoca în care era imposibil să prevezi fenomene cum ar fi dezvoltarea sindicalismului, imperialismul economic, unificarea mişcării muncitoreşti etc. Or, afirmă el în esenţă, a vrea să judeci situaţia din zilele noastre cu măsura acestei doctrine nu poate decît să falsifice perceperea unei realităţi foarte diferite de cea a epocii lui Marx. Toată învăţătura pe care o putem moşteni de la Marx este materialismul istoric, "incomparabilă busolă", concepută ca metodă servind la organizarea datelor experienţei. Pentru a interpreta istoria, Marx s-a servit de noţiunea de luptă de clasă. Ceea ce nu implică, în toate circumstanţele, că ar fi necesar să se recurgă la această luptă, deoarece ar putea fi avantajos de a urma calea păcii şi a concilierii. "Atunci cînd doctrina luptei de clasă nu mai este un punct de vedere din perspectiva căruia sînt apreciate vicisitudinile umane, şi nici o manieră de a se orienta în luptele politice, ea devine un mijloc de persecuţie a omului de către om, un instrument de barbarie neaşteptată şi violentă (*irrompente*), o armă pentru a reprima şi a brutaliza alte grupuri sociale sau persoane pe care le detestă. Or, ceea ce este în cauză, e scopul însuşi al doctrinei, prin care luptele de clasă trebuie să înceteze într-o bună zi; dar cum poate înceta oare lupta dacă, înfiinţînd un grup care-l striveşte pe altul, ea îl separă de toate celelalte şi-i conferă o nouă seniorie (*signoria*)?" Labriola ajunge să evoce tirania:

> Acesta-i cazul dictaturii proletariatului. Dacă prin această formulă vrem să desemnăm ceva mai mult decît o guvernare a

muncitorilor simpli, ar trebui desemnată printr-un alt termen această eternă aspiraţie către tiranie (*aspirazione alla tirannide*), aşa cum se află în toate grupurile politice şi pe care doar participarea tuturor la guvernarea, adică democraţia, poate s-o stăpînească (*contenere*)[1].

Socialiştii nu par să-şi dea seama că "în ultimii şase ani de crucificare şi de suferinţă a umanităţii", în lume s-au întîmplat o mulţime de lucruri şi că "era socialismului a început". Dar este vorba de un socialism care să intereseze umanitatea, şi nu de socialismul socialiştilor care s-au înscris în partid şi care "au devenit stăpîni". Dacă "astăzi sîntem cu toţii socialişti", în sensul că "toţi fac o politică socialistă", este deoarece condiţiile sociale şi economice au evoluat începînd cu epoca în care "toţi erau liberali" (între 1860 şi 1890). A aborda problemele prezentului cu ajutorul teoriilor trecutului implică riscul de a obţine contrarul efectului scontat.

Decalajul dintre propaganda politică şi organizarea economică

În analiza sa a problemelor economice, Labriola dezvoltă trei teze: 1) a devenit foarte dificil să sporeşti masa capitalurilor investite în mijloacele de producţie; 2) trebuie de pus frînă zelului sistemelor fiscale care vor ajunge să-i penalizeze şi să-i descurajeze pe deţinătorii de capitaluri; 3) trebuie convinşi muncitorii de avantajele ordinii şi ale disciplinei în fabrici. Pentru Labriola, e nevoie să distingem între a doborî capitalismul şi a paraliza întregul mecanism producător, pe de o parte, şi a instaura comunismul producţiei şi a recurge la dictatură, pe de altă parte. În mod cert, Marx vorbeşte despre dictatura proletariatului ca despre o fază de tranziţie. Nu trebuie totuşi să uităm că Marx era un gînditor de bibliotecă şi că, aidoma "intelectualilor pur-sînge", îi plăcea să flirteze (*civettare*) cu vocabularul popular al conspiratorilor de pe baricade. Expresia "dictatura proletariatului" i-a venit în urma frecventării blanquiştilor, care au moştenit-o de la carbonarul Filippo Buonarroti, care la rîndu-i a preluat-o de la Babeuf vorbind de dictatura

1. Labriola, *Il socialismo contemporano. Lineamenti storici. Con un'appendice: La dittatura del proletariato e i problemi economici del socialismo*, Napoli, 1922, pp. 346-349.

celor săraci. Din vorbă în vorbă, s-a ajuns la Comitetul celor Egali, care nu era decît o versiune la zi a Comitetului de Salvare Publică. Astfel s-a pretins a se face o legătură directă între Robespierre şi Lenin, ceea ce reprezintă un "anacronism". Care poate fi înţeles din punct de vedere strict politic. Şi dacă ne gîndim la Rusia lui Kerenski, demontată de război şi dislocată de revoluţie, trebuie să recunoaştem că "marele merit istoric al lui Lenin este de a fi salvat unitatea morală şi istorică a Rusiei graţie dictaturii pe care acesta o numeşte, cu o nemaipomenită modestie, dictatura «proletariatului», pe cînd ea este dictatura sa şi a tovarăşilor săi. Dar atunci cînd dictatura încetează a fi un fapt politic şi se pretinde transformarea acesteia în instrument economic, ce putem spera de pe urmele ei?" (p. 361). Labriola citează, la acest capitol, o pagină din cartea lui Nikolai Buharin şi Evgheni Preobrajenski, "doi locotenenţi ai lui Lenin", pe care îi studiază elevii ruşi ai şcolilor medii şi superioare:

> "Revoluţia comunistă a proletariatului, transformarea comunistă a societăţii se loveşte de cea mai furioasă rezistenţă din partea exploatatorilor. Muncitorilor le revine sarcina să suprime fără milă (*schonunglos*) această rezistenţă. Deoarece rezistenţa va fi inevitabil foarte puternică, domnia proletariatului va trebui să fie la rîndu-i o dictatură. Prin dictatură trebuie să înţelegem un regim de guvernare sever şi cea mai fermă determinare de a-i asupri pe duşmani. În această situaţie se subînţelege că nu putem vorbi de libertate pentru toată lumea. Dictatura proletariatului este inseparabilă de negaţia libertăţii pentru burghezie. În plus, această dictatură este necesară pentru a lipsi burghezia de orice libertate, legînd-o pe mîini şi pe picioare (*an Händen und Füßen zu fesseln*), pentru a o lipsi de orice posibilitate de a combate proletariatul revoluţionar"[1].

Labriola nu vrea să se oprească asupra "a ceea ce este din punct de vedere etic respingător şi odios în acest limbaj, care trădează o conştiinţă

1. Nikolaj Bucharin und Jewgenij A... Preobraschenskij, *Das A B C des Kommunismus: populäre Erläuterung des Programms der kommunistischen Partei Bußlands*, trad. germană, Wien, 1920 (Zürich, 1985; trad. franceză 1963), p. 63 ş.u., tradusă şi citată de Labriola, pp. 361-362.

pur şi simplu bestială (*bestiale*) a raporturilor umane faţă de semeni". În revanşă, el lămureşte consecinţele pe care le implică această dictatură a proletariatului pentru economia unei ţări: reducerea clasei muncitoare la o stare apropiată de sclavie; eliminarea burgheziei din funcţiile politice, precum şi din posturile economice şi tehnice de conducere; transferarea mijloacelor de producţie (fabrici, instrumente, pămînturi, mijloace de comunicare etc.) în mîinile proletariatului. Acest proces echivalează cu paralizarea întregului ciclu productiv, deoarece, în ochii săi, în situaţia prezentă proletarii sînt incapabili să administreze economia, investiţiile, deplasarea produsului, distribuirea bunurilor. În plus, proletarii nu au competenţa ştiinţifică proprie inginerilor şi personalului specializat, şi nici practica oamenilor de cultură. Cu toate acestea, proletariatul va putea înlocui burghezia în aceste funcţii atunci cînd se va instrui.

Este adevărat că formele de organizare socială trebuie să se schimbe, dar nu înainte ca noile forţe de producţie şi noile unităţi administrative să devină operaţionale. "Morfologia socialismului nu este consiliul fabricii care îi îndepărtează pe Agnelli şi Pirelli pentru a le lua locul; este reorganizarea societăţii în jurul unui nou principiu", prin care toţi, "muncitorii şi capitaliştii, antreprenorii şi muncitorii, proprietarii şi ţăranii trebuie să realizeze împreună o nouă ordine socială mult mai egalitară decît precedenta, şi întemeiată pe dispariţia vechilor frontiere dintre clase" (pp. 369-370 şi 374).

Decalajul dintre marxism şi leninism

Pentru moment, "a lichida burghezia nu înseamnă a lovi burghezia, ci a se lipsi de funcţiile necesare pe care ea le îndeplineşte" în cadrul producţiei. În această stare a lucrurilor,

> dictatura proletariatului trebuie, prin forţa lucrurilor, să coincidă cu oprirea procesului economic, cu deprecierea valorilor culturale, cu întoarcerea societăţii la barbarie (*rimbarbarimento*); deoarece penuria şi mizeria dau naştere cruzimii şi ferocităţii, credem că tovărăşia acestora va însemna o revenire la formele morale cele mai revoltătoare. (p. 364)

Din această constatare se naşte întrebarea: în ce sens se poate invoca la modul serios autoritatea marxismului à propos de dictatura proletariatului? "O dictatură nu se explică fără... dictatori." În Rusia şi în Ungaria, unde acest rol este jucat de partidul comunist, ia naştere "o nouă clasă conducătoare, care nu va găsi niciodată momentul propice pentru a dispărea". Astfel, pe baza unei noi inegalităţi, conducătorii Consiliilor de Muncitori şi Comisarii Poporului se pregătesc să devină "viitoarea burghezie a societăţii proletare". Nu aşa a prevăzut Marx societatea comunistă.

> Marxismul era prevestirea unei societăţi comuniste fără clase, fără patroni. Dacă dictatura proletariatului constituie terenul propice care dă naştere unei noi clase şi unor noi patroni, nu este oare aceasta o dovadă că dictatura proletariatului *à la russe* sau *à la hongroise* se dezvoltă în afara graniţelor (*è fuori i termini*) marxismului? Marxism rămas doar cu numele, după ce i-a fost furat sufletul. (p. 367)

Atunci cînd "Marx a dat ca exemplu de dictatură a proletariatului Comuna din Paris, care era o guvernare întemeiată pe sufragiul universal şi pe egalitatea drepturilor, el a spus explicit că dictatura proletariatului era pentru el, la drept vorbind, democraţia muncitorilor care guvernau societatea în respectul drepturilor tuturor". Labriola pune degetul pe rană. El se teme că comuniştii "ignoră problema economică fundamentală a socialismului în momentul actual". O dovadă o constituie faptul că aceştia se iau de fabrici şi de problemele legate de producţie, crezînd că pot rezolva problemele societăţii rezolvîndu-le pe cele ale fabricii. Anume aici rezidă forma cea mai "pedantă" a marxismului. "Lenin şi ceilalţi tovarăşi ai săi, care ca nişte ruşi adevăraţi erau impregnaţi de un marxism abia articulat şi literal, au început precis de la fabrică", consacrîndu-se organizării de Consilii ale fabricii şi crezînd că prin aceasta vor organiza societatea. "Acest socialism era unul tipic rus, adică instinctiv, simplu şi brutal." Dar "acest socialism al comuniştilor nu propune altceva decît invective, imprecaţii, calomnii, chemări pasionale la ură, altfel spus, lucruri distructive, care sînt antieconomice".

Pentru Labriola, mai puţin importă de a polemiza contra comunismului, aşa cum este el realizat în Rusia sau în Ungaria, decît de a trage din această experienţă anumite învăţăminte pentru a realiza un socialism solid, întemeiat pe un program economic coerent care, în Italia, ar trebui să fie girat de către un Consiliu al Economiei Publice. Indicaţiile pe care le furnizează la acest capitol ar trebui să ferească ţările care sînt gata să primească aceste învăţăminte de "fazele cele mai acute şi mai dureroase ale trecerii inevitabile" de la capitalism la socialism. Cît despre alte ţări, "ele vor trebui, fatalmente, să parcurgă din nou calvarul pe care-l trăiesc la ora actuală Rusia, Ungaria şi alte state din Centru" (p. 376).

Remarcă privitoare la binomul marxism-leninism

Pentru oricine studiază noţiunea de dictatură a proletariatului, expresia "marxism-leninism" nu se justifică din punct de vedere teoretic. Dacă este uşor de urmărit o continuitate tematică, ar fi anevoie de demonstrat o continuitate doctrinală între cei doi termeni. Cu toate acestea, expresia a căpătat un statut de sistem doctrinal din punct de vedere politic, de îndată ce leninismul, devenit *credo* programatic al partidului central, are nevoie de un suport de autoritate, astfel încît să poată cauţiona extrapolările sale din teoria marxistă, pentru a le adapta unei realităţi istorice care nu mai este cea a lui Marx.

Nu e cazul exigenţelor responsabililor Uniunii Sovietice care, după moartea lui Lenin, trebuie să-şi asume conducerea unei imense ţări cu nenumăratele ei probleme. Trebuie să dai dovada rădăcinilor marxiste ale gîndirii leniniste în scopuri propagandistice şi mai ales pentru menţinerea autorităţii. În 1926, Zinoviev (Grigori Evseevici Radomîslski, 1883-1936), unul dintre cei mai apropiaţi colaboratori ai lui Lenin, pe atunci membru în biroul politic al partidului (1917-1926) şi conducător al comitetului executiv al Internaţionalei Comuniste (1919-1926), dă anumite explicaţii în cartea sa, *Leninismul*. Acest cuvînt, apărut către 1903, era întrebuinţat de menşevici pentru a opune ideile lui Lenin principiilor lui Marx şi a "identifica leninismul cu iacobinismul democratic burghez". Chiar dacă Lenin protestase, considerîndu-se un marxist ortodox, şi care ar fi refuzat să vorbim astăzi de leninism dată fiind modestia sa notorie

— conchide Zinoviev —, "noi, contemporanii şi discipolii săi, trebuie să vorbim astăzi de leninism... Lucrul acesta nu este doar dictat de necesitatea de a aduce un omagiu marelui nostru conducător, dar şi din interesele esenţiale ale mişcării revoluţionare". Autorul consacră o parte a cărţii sale încercînd să demonstreze că "leninismul este marxismul epocii capitalismului monopolist (imperialism), al războaielor imperialiste, al mişcărilor de eliberare naţională şi al revoluţiilor proletare". În plus, considerat drept "teoria şi practica marxismului", leninismul este, în opinia lui Zinoviev, "dezvoltarea logică a ideii rolului conducător al proletariatului în momentul în care dictatura proletariatului o înlocuieşte pe cea a burgheziei"[1].

Stalin (1879-1953) şi dictatura partidului

Iosif Stalin (Iosif Vissarionovici Djugaşvili) joacă un rol important, dar de plan secund pînă în 1922, cînd este ales secretar general al Comitetului Central, la Congresul XI al Partidului Comunist. După moartea lui Lenin, în 1924, el devine stăpîn absolut al Partidului şi al Uniunii Sovietice, şi unul dintre protagoniştii politicii mondiale. Chiar dacă nu a dezvoltat o teorie originală a dictaturii proletariatului, Stalin împinge şi mai departe premisele doctrinei lui Lenin, al cărei apărător neobosit este. El este cel care, în capitolul "Materialism dialectic şi materialism istoric", inserat în *Curs prescurtat de istorie a Partidului Comunst al URSS* (1938), consacră definitiv dogma "marxism-leninismului". Cîţiva ani în urmă, în 1926, atacînd poziţiile teoretice ale lui Troţki (referitoare la "revoluţia permanentă") şi luînd distanţă faţă de cele ale lui Zinoviev şi chiar Buharin (referitoare la o viziune aparte a "socialismului într-o singură ţară"), vechii săi tovarăşi, Stalin abordează tema dictaturii proletariatului în lucrarea sa *Problemele leninismului*. Convins, asemeni lui Lenin, că "principiul suprem al dictaturii este de a susţine alianţa proletariatului cu ţărănimea, pentu a-şi păstra rolul conducător în stat", Stalin subliniază că "Partidul este forţa conducă-

1. Zinoviev, *Le léninisme*, Paris, 1926, în *Staline contre Trotsky. 1924: la révolution permanente et le socialisme en un seul pays. Textes de L. Trotsky, N. Boukharine, G. Zinoviev, J. Staline*, ed. Giuliano Procacci, Paris, 1965, pp. 113, 116, 117.

toare esenţială în sistemul dictaturii proletariatului"[1]. Nu trebuie să credem, după cum afirmă Zinoviev, că "dictatura proletariatului este dictatura Partidului nostru". De-acum înainte, Stalin se străduieşte să demonstreze că acolo unde partidul reprezintă forţa conducătoare a avangardei, organizaţiile sindicale şi ale Sovietelor, Uniunea Tinerilor etc. constituie intermediarii, curelele de transmisie, manetele acestei forţe conducătoare. În mod cert, trebuie să admitem că doar Partidul — "o minoritate conştientă" — "poate dirija marile mase muncitoreşti şi a le antrena după sine" (p. 257), cum spunea Lenin. Şi Stalin adaugă că

> nu-i nevoie de a demonstra că Partidul, care şi-a asumat conducerea, nu poate să nu se socoată cu voinţa, starea, nivelul de conştiinţă a conducătorilor; că nu poate să nu ia în calcul voinţa, starea şi nivelul de conştiinţă a clasei sale. Iată de ce identificarea rolului conducător al partidului cu dictatura proletariatului înseamnă a substitui voinţa şi acţiunea de clasă prin directivele Partidului. (p. 258)

Autorul merge pînă la a refuza, absolut logic, ideea că dictatura Partidului ar putea exercita o oarecare violenţă asupra proletariatului, totodată admiţînd că noţiunea de dictatură implică întotdeauna violenţa.

> Noţiunea de dictatură a proletariatului este o noţiune de stat. Dictatura proletariatului implică obligatoriu noţiunea de violenţă. Fără violenţă nu există dictatură, dacă înţelegem prin dictatură sensul exact al termenului. Lenin defineşte dictatura proletariatului ca pe o "putere sprijinindu-se direct pe *violenţă*". În consecinţă, a vorbi de dictatura Partidului faţă de clasa proletarilor şi a identifica această dictatură cu dictatura proletariatului echivalează cu a spune că Partidul trebuie să fie faţă de clasa sa nu doar conducător, nu doar ghid şi stăpîn, dar şi, într-un fel, o putere de stat uzînd de violenţă faţă de această clasă. (p. 260)

1. Stalin, *Questions du léninisme*, 2 vol., Paris, 1926-1931; fragmente ample în *Staline contre Trotsky*, aici p. 250 şi 255. Cf. Oleg Khlevniouk, *Le cercle du Kremlin. Staline et le Bureau politique dans les années 1930: les jeux du pouvoir*, trad. din rusă de Pierre Forgues şi Nicolas Werth, Paris, 1996.

Iată un punct sensibil în argumentarea lui Stalin care, plecînd de la această deducţie realistă certă, dar inacceptabilă într-un discurs propagandistic, trebuie să ajungă la o concluzie plauzibilă.

> Iată de ce a identifica "dictatura Partidului" cu dictatura proletariatului înseamnă a admite în mod tacit că autoritatea Partidului se poate întemeia pe violenţă, ceea ce este absurd şi absolut incompatibil cu leninismul. (*ibid.*)

Această teză, inatacabilă în teorie, nu are nici o şansă să fie demonstrată în practică. Înscris în siajul leninismului, stalinismul o va dezminţi de-a lungul întregii sale activităţi. Se poate afirma prin aceasta că leninism-stalinismul, impus în Uniunea Sovietică şi într-un număr de ţări de pe planetă timp de decenii, ar fi putut lua o altă turnură decît cea cunoscută prin reversurile sale apocaliptice? Nimeni nu ar putea răspunde. À propos de dictatura proletariatului, este important să luăm act de această clipă de luciditate: Stalin este perfect conştient că dictatura Partidului îşi va întemeia autoritatea, în mod fatal şi inevitabil, pe practica sistematică a violenţei.

În ciuda binefacerilor aduse economiei şi numeroaselor sectoare ale vieţii civile al ţării, stalinismul poate fi clasat cu uşurinţă într-o categorie sau alta al tiraniei sau despotismului, chiar dacă ororile pe care le-a declanşat, depăşind imaginarul în zilele noastre, pot fi considerate drept o categorie specială a tiraniei, proprie secolului XX. Sîntem nevoiţi să recunoaştem că "puterea stalinistă se înscrie în istoria URSS ca o pagină dintre cele mai sîngeroase. Răsculăcirea care va însîngera satul sovietic la sfîrşitul anilor '920 şi la începutul anilor '30, precum şi teroarea care se va extinde asupra tuturor păturilor sociale în anii '936-'938 au făcut milioane şi milioane de victime"[1]. Este probabil motivul din care anumiţi teoreticieni ezită să aprofundeze noţiunea de leninism-stalinism, refuzînd să accepte o continuitate între cei doi termeni. Dar continuitatea este, cu toate acestea, manifestă; tocmai am constatat-o à propos de dictatura proletariatului.

---

1. Art. "Stalinisme", în *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 1092 (bibl.); Gianfranco Pasquino, în *Dizionario di politica*, 1990, pp. 1100-1103 (bibl.).

Capitolul 27

TERORISME ŞI TIRANICIDURI

Tirania şi tiranicidul sînt strîns înrudite cu teroarea, fie că este activă sau pasivă, inspirată sau resimţită. Însuşi tiranul, izolat, se expune să trăiască în teroarea pe care o seamănă. Noţiunile de frică, teamă şi teroare se regăsesc adeseori la teoreticienii care, descriind regimurile tiranice, pun în evidenţă recurgerea la mijloace violente dînd naştere terorii. Reflectînd asupra stării primitive a oamenilor înainte de formarea comunităţilor sociale, filozofii au considerat de la bun început frica drept o componentă primordială a stării naturale. Cu toate acestea, frica nu va părăsi definitiv oamenii trăind în societate, ea îi va ţine în cleşte atunci cînd vor fi supuşi unui regim violent. Eschil îl descrie pe tiran în linii generale ca pe cel ce guvernează prin violenţă şi care seamănă teroare (*Hercule furios*). Sub numele de teroare, anticii înţeleg mai ales guvernarea Celor Treizeci. Seneca zugrăveşte tirania ca domnia umbrei şi a terorii. Iar Erasm aminteşte că guvernarea ce uzează de teroare niciodată nu poate fi sigură de durata sa. La fel, Calvin desemnează teroarea drept mijlocul cel mai caracteristic al unui regim tiranic. Pentru Montesquieu, despotismului îi este proprie frica pe care o inspiră. Unii, cum ar fi Platon, îl descriu pe omul tiranic ca "plin de frică", alţii, cum ar fi Engels, consideră că violenţa şi teroarea pun stăpînire pe înşişi teroriştii. Oricum ar fi, teroarea este însoţită mereu de violenţă.

NECEAEV (1847-1882) ŞI *CATEHISMUL* (SĂU) *REVOLUŢIONAR*

Cuvintele "terorism" şi "terorist" apar pe la 1794, imediat după reacţia thermidoriană contra regimului revoluţionar numit pe bună dreptate "Teroare" (septembrie 1793 - iulie 1794), dar trebuie să aşteptăm cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea pentru a vedea un terorism sistematic în lucru, în special în Rusia. Guvernarea autocratică a ţarilor constituie ţinta predilectă a grupurilor care cer o ameliorare a condiţiilor de viaţă ale claselor populare. Aceste grupuri, reunite adeseori în societăţi secrete, au origini sociale şi tendinţe politice diferite: socialişti, revoluţionari, anarhişti, *narodnici* etc., aceştia din urmă adunîndu-se în jurul mişcării *Narodnaia Volea* ("Voinţa poporului"). Acţiunea teroristă se concretizează prin asasinarea personalităţilor politice, de preferinţă în atentatele cu dinamită, descoperită în 1866 şi din ce în ce mai întrebuinţată. Un text din acea epocă, cunoscut sub numele de *Catehismul revoluţionar*, dă o anumită idee despre starea de spirit a revoluţionarilor din Rusia anilor '860. Acest text se datorează, se pare, condeiului unui personaj enigmatic, Serghei Ghenadievici Neceaev, un timp prieten al lui Bakunin[1]. În acest text, puţin cunoscut chiar dacă se citează adeseori titlul, se poate sesiza esenţialul celor mai bune ideologii anarhiste şi revoluţionare ale epocii şi ale celor viitoare, mai ales ale ideologiilor teroriste.

> 3. — Un revoluţionar dispreţuieşte orice teorie... El nu cunoaşte decît o singură ştiinţă: cea a distrugerii... Acest scop e mereu acelaşi: a distruge cît mai repede şi cît mai sigur această nedreptate care este ordinea universală. 4. — Revoluţionarul dispreţuieşte opinia publică. El nu are decît dispreţ şi ură pentru morala socială actuală... 6. — Trebuie ca revoluţionarul, dur cu sine însuşi, să fie la fel de dur cu ceilalţi... Pentru el nu

1. A se vedea Jean Barrué, *Bakounine et Netchaïev, trois études sur Bakounine. Le Catéchisme révolutionnaire de Netchaïev*, Paris, 1972, pp. 33-59. Cf. Arthur Lehning, *Anarchisme et marxisme dans la révolution russe*, trad. J. Barrué, Paris, 1984.

există decît o bucurie, o consolare, o recompensă, o satisfacţie: succesul Revoluţiei. Zi şi noapte el nu trebuie să aibă decît un gînd şi un scop: inexorabila distrugere. Totodată urmărind cu sînge rece şi fără răgaz îndeplinirea acestei predestinări, el trebuie să fie mereu gata să moară, dar şi gata să ucidă cu mîna sa pe toţi cei care se opun realizării acestui scop. 7. — Natura adevăratului revoluţionar exclude orice romantism, orice sensibilitate, orice entuziasm, orice elan. El exclude de asemenea orice sentiment de ură sau de răzbunare... 14. — Revoluţionarul poate şi e nevoit adeseori să trăiască în sînul societăţii, în vederea necruţătoarei sale distrugeri, şi să dea impresia că ar fi cu totul diferit de ceea ce este în realitate... 15. Întreaga această societate josnică se împarte în numeroase categorii. Prima este alcătuită din cei care trebuie suprimaţi fără întîrziere. Tovarăşii vor alcătui lista acestor condamnaţi... 22. — Asociaţia nu are alt scop decît emanciparea totală şi fericirea poporului, adică a acelei părţi a umanităţii constrînsă la munci grele... printr-o revoluţie populară care va distruge întreaga societate... 23. — Sub numele de "revoluţie populară", societatea noastră nu înţelege cîtuşi de puţin o mişcare de tip clasic occidental, care nu atentează, în nici un caz, la proprietate... Singura care poate aduce poporului izbăvirea este revoluţia care condamnă în mod absolut orice idee de stat în Rusia şi bulversează din temelii tradiţiile, instituţiile şi clasele sociale ale statului. 24. — Sarcina noastră este de a distruge: o distrugere teribilă, totală, necruţătoare, universală. 26. (ultimul punct) — A reuni toate aceste elemente pentru a crea o forţă unică, invincibilă şi capabilă de a distruge totul, iată raţiunea de a fi a organizaţiei noastre, a întregii noastre conspiraţii, a întregii noastre mişcări[1].

1. *Le Catéchisme révolutionnaire de Netchaïev*, în Barrué, *Bakounine et Netchaïev*, pp. 61-66. Cf. René Cannac, *Netchaïev, du nihilisme au terrorisme: aux soursec de la Révolution russe*, Paris, 1961; pentru perioada care urmează, cf. Alexandre Skirda, *Les anarchistes dans la révolution russe*, Paris, 1973; Skirda, *Les anarchistes, les soviets et la révolution de 1917*, Paris, 2000.

Ultima acţiune pusă la cale de Neceaev este atentatul cu bombă contra lui Alexandru II, perfect reuşit în 1881. Acest atentat are un mare răsunet şi atrage atenţia tuturor guvernanţilor Europei asupra noii metode de luptă politică.

Răspîndirea terorismului

Rusia nu deţine exclusivitatea terorismului, fenomen care începe să se manifeste în Irlanda, Armenia, Macedonia, India, pentru a se răspîndi în secolul XX atît în Europa, cît şi în Statele Unite, în America Latină, în Africa. Faţă cu gravitatea şi amploarea internaţională a fenomenului, Societatea Naţiunilor propune, în 1937, Convenţia de la Geneva pentru prevenirea şi reprimarea actelor de terorism, care sînt calificate drept "fapte criminale îndreptate contra statului al căror scop şi a căror natură este de a provoca teroare în rîndurile unor personalităţi bine determinate, grupuri de persoane sau în public" (art. 1). Se ştie că aceasta nu a fost adoptată, deoarece nu a obţinut un număr suficient pentru a fi ratificată. Dar după Cel de al Doilea Război Mondial, comunitatea internaţională a revenit asupra acestui text pentru a încerca să pună frîu unui terorism care se răspîndeşte tot mai mult de-a lungul şi de-a latul planetei întregi, agravat prin pirateria aeriană şi mergînd pînă la cele mai îngrozitoare acte de violenţă. Din cauza acestei amplori, fenomenul terorist a devenit un obiect de studiu la diferite niveluri: juridic, economic, militar, sociologic, filozofic, politic etc.

De unde vine terorismul? Este una dintre cele mai grele întrebări pe care şi-o pun cercetătorii, după cum stă mărturie o bibliografie deja mult prea vastă. Prea puţini teoreticieni s-au interesat de relaţia care ar putea exista între terorism şi tiranie şi tiranicid. La baza acestor relaţii se află raporturile complexe dintre ideologia teroristă şi ideologia revoluţionară care, fiind apropiate între ele, totuşi se deosebesc.

Marx şi Engels — după cum am văzut-o — nu par să fi manifestat mare interes pentru terorism, nici pentru "propaganda prin fapte", de origine anarhistă, dar nici pentru metoda conspiraţiilor *à la* Blanqui. Dar în Rusia secolului al XIX-lea, în concomitenţă cu cele două revoluţii, dezbaterea cu privire la terorism reapare la teoreticieni. Lenin, în principiu, nu se arată partizan al sistemelor teroriste adoptate de către

anarhişti, dar sfîrşeşte prin a se convinge că în acţiunea revoluţionară trebuie aplicată "teroarea de masă" şi "epurarea prin teroare: justiţie sumară, execuţii fără multă vorbă"[1]. Nimic nu ilustrează mai strălucit relaţia dintre terorism şi revoluţia bolşevică decît controversa dintre Troţki şi Kautsky.

1919: Troţki contra lui Kautsky à propos de «terorism şi comunism»

În 1919, în cartea sa *Terrorismus und Kommunismus*, Kautsky susţine că de-a lungul secolului al XIX-lea moravurile s-au îmblînzit, astfel încît pînă şi în clasele muncitoare s-a produs "un progres neîntrerupt al sentimentelor umanitare"[2]: Comuna din Paris de la 1871 nu a fost oare mai puţin violentă în comparaţie cu cea de la 1793? Acest progres continuă "de cînd marxismul a pătruns mişcarea socialistă şi pînă în momentul războiului mondial, această mişcare în toate acţiunile ei importante a rămas la adăpostul marilor înfrîngeri; ideea de a-şi face drum cu ajutorul unui regim de teroare dispăruse complet" (p. 156). Cît despre Engels, acesta "se aştepta la o diminuare progresivă a sălbăticiei şi a brutalităţii revoluţiilor proletare"[3]. Dar "cu totul contrară este concepţia dezvoltată recent" în prefaţa lucrării lui N. Buharin, *Programul comuniştilor* (Zürih, 1918), unde se poate citi: "«Cu cît capitalismul unei ţări este mai dezvoltat, cu atît lupta sa defensivă va fi mai implacabilă şi mai încrîncenată, *cu atît mai sîngeroasă va fi revoluţia proletară*, cu atît mai implacabile mijloacele de care se va servi clasa muncitoare victorioasă pentru a călca în picioare clasa capitalistă învinsă» (p. XIX). Această afirmaţie vine în contradicţie cu ceea ce înţelegeau Marx şi Engels"[4].

1. A se vedea explicaţia gîndirii leniniste asupra terorismului, în *Dictionnaire critique du marxisme*, art. "Terrorisme", pp. 1141-1142.

2. Kautsky, *Terrorisme et Communisme*, *op. cit.*, p. 132.

3. *Ibid.*, p. 159, după Engels, "L'évolution du socialisme de l'utopie vers la science".

4. Kautsky, 1920, p. 159, după Buharin, "L'évolution du socialisme de la science vers l'action", prefaţă la *Programme des Communistes*, ed. Zürih.

În broşura sa, Buharin încearcă să explice necesitatea violenţei, asimilînd "dictatura proletariatului" "statului proletar" şi "organizării violenţei". Printr-un fel de silogism, el precizează: "Dictatura! — Aceasta înseamnă o putere de fier, care nu iartă duşmanii săi. Dictatura clasei muncitoare! — Aceasta înseamnă puterea de stat a clasei muncitoare care strînge de gît burghezia şi proprietarii funciari". "Comuniştilor, voi sînteţi pentru violenţă? ne întrebăm. Bineînţeles! răspundem, noi sîntem pentru *violenţa revoluţionară.*" Buharin caută să fie şi mai limpede: "O *atare* violenţă, violenţa contra celor care asupresc masele de milioane de muncitori, o atare violenţă nu este rea, ea este sfîntă"[1].

Căutînd să explice schimbarea şi revenirea brutalităţii, Kautsky îi atribuie cauzele războiului mondial, celui care a pregătit războiul, serviciului militar în mod deosebit, care "antrenează obişnuinţa efuziunii sîngelui uman, şi chiar o emulaţie demnă de urmat; el suprimă sentimentul uman şi încurajează brutalitatea"[2]. Reieşind din experienţa Revoluţiei recente, "ceea ce a ieşit la suprafaţă este mentalitatea anterioară marxismului şi anume cea a unui Blanqui, a unui Weitling, a unui Bakunin. Anume în asemenea condiţii s-a înfăptuit revoluţia, mai întîi în Rusia, apoi în ţările vecine", revoluţie care "a dat naştere unor forme brutale şi sîngeroase de luptă politică şi economică pe care le credeam depăşite prin evoluţia intelectuală şi morală a proletariatului" (p. 168). Astfel, regimul bolşevic a ajuns "la violenţă, violenţa arbitrară a unui dictator contra căruia cea mai neînsemnată critică este interzisă. Regimul de teroare devine urmarea inevitabilă a metodelor comuniste... Printre fenomenele generate de bolşevism, teroarea, care începe prin suprimarea libertăţii presei şi ajunge la punctul culminant prin execuţiile în masă, este cu certitudine ceea ce e mai proeminent şi mai respingător, ceea ce stîrneşte cea mai mare ură contra bolşevicilor" (p. 219). La drept vorbind, aceştia din urmă s-au arătat la început plini de idealism umanitar, atunci cînd decretaseră abolirea pedepsei cu moartea. "Şi totuşi, dacă vrem să vorbim de culpabilitatea lor, ea datează exact din epoca acestui decret, atunci cînd bolşevicii decid, pentru a-şi păstra puterea, de a deroga de la principiile democraţiei şi de la materialismul istoric în numele căruia

1. Boukharine, *Programme des Communistes (Bolchéviki)*, La Chaux-de-Fonds, f.d., p. 15-17.
2. Kautsky, 1920, p. 161.

au luptat cu obstinaţie timp de decenii." Astfel, "tribunalele revoluţionare şi comisiile extraordinare devin arme ale terorii. Şi unii şi alţii fac ravagii, fără a mai pune la socoteală expediţiile de represalii militare ale căror victime sînt nenumărate" (p. 220). Avînd în vedere situaţia în cauză, Kautsky prevede sfîrşitul bolşevismului printr-un silogism: "Fără democraţie, Rusia se va ruina. Democraţia înseamnă ruinarea bolşevismului. Sfîrşitul este lesne de prevăzut." (p. 231)

Troţki replică imediat (mai 1920), printr-o carte cu acelaşi titlu[1]. Înainte de a o tipări, el se întreabă "dacă publicarea acesteia mai răspunde unei necesităţi; dacă mai e nevoie să fie respins din punct de vedere teoretic Kautsky; dacă terorismul revoluţionar mai are nevoie să fie justificat din punct de vedere teoretic"[2]. În toate cele trei cazuri răspunsul este acelaşi: "Din nefericire, da". Într-adevăr, autorul este mai puţin preocupat să justifice terorismul revoluţionar decît să demonstreze subterfugiile celor care cîntă osanale democraţiei sau care, asemeni lui Kautsky, vor să edifice o "metafizică a democraţiei". În opinia lui Troţki, pentru a justifica terorismul bolşevic trebuie mai întîi să demonstrăm că democraţia, contrar ideii răspîndite, nu reprezintă interesele poporului. Lucrul acesta este şi mai adevărat după discuţiile care, în Rusia, au provocat dizolvarea Adunării Constituante. Troţki exclude că democraţia — suveranitatea poporului, sufragiul universal, sistemul parlamentar, libertăţile — poate aduce vreun beneficiu: "A crede în posibilitatea restaurării democraţiei, în toată debilitatea sa, înseamnă a alimenta biete utopii reacţionare". Pentru a marca distanţa ce-i separă pe bolşevici de proudhonieni, el afirmă: "Noi respingem democraţia în numele unei puteri proletare concentrate" (p. 61). Această respingere este dictată "de curba ideologică a socialismului", care "se încheie prin repudierea democraţiei şi prin înlocuirea sa printr-un mecanism proletar, de îndată ce clasa muncitoare are suficiente forţe s-o realizeze în practică" (p. 74). Aceste forţe sînt necesare în lupta contra burgheziei, luptă al cărei grad de încrîncenare "depinde de o întreagă serie de condiţii interioare şi internaţionale" şi de gradul de rezistenţă al adversarilor. "Cu cît rezistenţa

1. Troţki, *Terrorisme et Communisme (L'anti-Kautsky)*, Paris, 1920; ed. Alfred Rosmer, Paris, 1963.

2. *Ibid.*, p. 31.

duşmanului de clasă învins se va arăta mai încrîncenată şi mai periculoasă, cu atît mai inevitabil sistemul coercitiv se va transforma în sistem de teroare." (p. 94)

Amploarea terorismului nu este aşadar fixată *a priori*, ci depinde de rezistenţa pe care trebuie s-o învingă. Lucru ce se înscrie în proiectul revoluţionar ca o necesitate. În consecinţă, este "o banalitate solemnă" de a afirma că "revoluţia nu implică «logic» terorismul, la fel cum nu implică insurecţiunea armată". Dimpotrivă, clasa revoluţionară trebuie să pună la bătaie "toate mijloacele pentru a-şi atinge scopurile; prin insurecţiune armată, dacă e nevoie; prin terorism, dacă e necesar". "Teroarea roşie nu se deosebeşte în principiu de insurecţiunea armată, a cărei continuare şi este." Necesitatea terorii roşii devine legitimitate de îndată ce teroarea contrarevoluţionară se întăreşte, "dacă ea este aplicată ca reacţie contra clasei care o provoacă în virtutea legilor dezvoltării sale istorice", pe cînd "teroarea trebuie să fie, din contra, eficientă împotriva clasei reacţionare care nu vrea să părăsească scena" (pp. 96-99).

Cele două terorisme şi "mersul istoriei"

Chiar dacă Troţki nu detaliază "legile de dezvoltare istorică", este în schimb cît se poate de limpede că el juxtapune cele două terori, dintre care doar una — teroarea roşie — este dreaptă şi, prin urmare, trebuie "să fie eficientă". El îl blamează pe Kautsky care pretinde a apăra "caracterul sacru al vieţii umane" şi care ajunge aproape să justifice "teroarea albă" a contrarevoluţionarilor şi să condamne "teroarea roşie". Dar în starea de război, aşa cum se întîmplă într-o revoluţie, a obţine victoria şi a respecta viaţa sînt două principii care se bat cap în cap. "Dacă e să căutăm contradicţii formale, se înţelege de la sine că trebuie înainte de toate să le căutăm de partea terorii albe, armă a claselor care se consideră creştine, protejînd filozofia idealistă şi care sînt ferm convinse că personalitatea (lor) este personalitatea umană, «scop în sine»." "Mersul istoriei" este în sine un motiv suplimentar de a face diferenţa între cele două terori, deoarece "proletariatul este o clasă ascendentă din punct de vedere istoric", în timp ce burghezia este în decădere, chiar dacă se arată "tenace" şi dă dovadă de "vitalitate istorică". De notat că Troţki nu insistă mai mult asupra unor noţiuni ca "mersul

istoriei" sau "clasă ascendentă din punct de vedere istoric". Altă diferenţă constă în faptul că "teroarea albă este arma unei clase reacţionare din punct de vedere istoric", pe cînd "teroarea roşie este arma întrebuinţată contra unei clase predestinate pieirii şi care nu se resemnează. Dacă teroarea albă nu poate decît să întîrzie ascensiunea istorică a proletariatului, teroarea roşie nu face decît să precipite căderea burgheziei" (pp. 104-106). Exprimîndu-se ca un filozof al istoriei, cu accente ce amintesc la un moment dat de elanul profetic al lui Lenin, Troţki face apel la determinismul istoric ce prevede ascensiunea ineluctabilă a proletariatului în detrimentul burgheziei. "Noi sperăm în victorie, avînd asupra-i toate drepturile istorice." (p. 34) Asemeni drepturilor sale istorice, terorismul apare la rîndu-i ca ineluctabil, fiind "justificat" de necesitate.

Concluziile ce rezultă din această percepere a terorii roşii văzute de apărătorii săi sînt aceleaşi care se impun prin analiza concepţiei bolşevice a dictaturii proletariatului: comunismul bolşevic repudiază, din motive proprii lui, democraţia şi "justifică" terorismul revoluţionar.

Dar ar fi o eroare să credem că recursul la terorism este o prerogativă a bolşevismului sau, în general, a partidelor extremiste de stînga.

1985: LAQUEUR (1921-) ŞI FURET (1927-1997): TERORISMUL ŞI TIRANICIDUL

Profesor la Londra, Walter Laqueur a consacrat mai multe studii terorismului. În lucrarea sa *The Age of Terrorism*, el remarcă la un moment dat că există totodată "o filozofie a bombei ca versiune a dreptului"[1]. Exemplele abundă, începînd cu Cele O Sută de Zile Negre

1. Laqueur, *The Age of Terrorism*, Londra, 1987, p. 66 ş.u.; elaborarea *Terrorism*-ului său, Londra, 1977, trad. de Pauline Verdun, Paris, 1979, p. 81 ş.u. De acelaşi autor, a se vedea antologia *The Terrorism Reader*, New York, 1978. — Una dintre primele tentative de a concepe o istorie sistematică a terorismului este cea a lui Eugène Victor Walter, *Terror and Resistance*, New York, 1969. Pentru o privire de ansamblu, cf. Rudolf Walther, art. "Terror, Terrorismus", *Geschichtliche Grundbegriffe*, 6.323.444; Luigi Bonante, art. "Terrorismo politico", *Dizionario di politica*, pp. 1164-1167; Gerd van den Heuvel (1998), art. "Terror", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10.1020-1027.

ale Rusiei dinainte de război, trecînd prin asasinatele politice notorii sau intimidările violente ale fasciştilor, italieni sau nu, şi ale naţional-socialiştilor hitlerişti, şi pînă la Crucile-Săgeţi ungare, la Garda de Fier română, sau la ustaşii croaţi etc. Nu este uşor să găseşti texte doctrinare referindu-se în mod special la terorism, din simplul motiv că toate proiectele tind către o formă de cucerire politică în care violenţa nu cunoaşte limite. Pe de altă parte, conducătorii înşişi nu fac nici un mister din mijloacele de care vor să uzeze, ceea ce-i scuteşte de orice efort de justificare. În opinia autorului, ar fi mai greu şi mai puţin fructuos de a căuta originea terorismului în tiranie şi în tiranicid. În revanşă, lucrul acesta este posibil prin schimbarea perspectivei şi abordînd dezbaterea asupra dictaturilor secolului XX. Laqueur crede că, în pofida terminologiei, împrumutată de la propaganda de stînga, acţionînd în numele maselor pentru eliberarea maselor, "ideologia numeroaselor grupuri teroriste conţine elemente ale doctrinei extremei stîngi, dar şi ale extremei drepte; cuvintele de ordin se schimbă o dată cu modele intelectuale"[1]. Cu toate acestea, se pare că flagelul terorismului afectează mai puţin regimurile dictatoriale şi mai mult democraţiile.

Terorismul şi tiranicidul

După ce încearcă să schiţeze o istorie sumară a terorismului, Laqueur se hazardează în previziuni: el crede că terorismul din viitor nu va avea nimic în comun cu ceea ce a fost la origini, adică o modalitate de a lupta contra despotismului, luptă care poate lua forma tiranicidului. În secolul al XIX-lea, societăţile secrete şi organizaţiile revoluţionare combat o guvernare tiranică, o asuprire străină, în numele libertăţii. Apoi, are loc o schimbare a motivaţiilor şi a ţintelor "o dată cu creşterea numărului de omoruri oarbe, cu apariţia terorii internaţionale dirijate de cele mai multe ori din străinătate, şi mai ales cu eşecul sau refuzul de a înfrunta adevăratele dictaturi". Ca urmare a acestei schimbări, problematica terorismului s-a îndepărtat de cea a tiranicidului.

1. Laqueur, *The Age of Terrorism*, p. 302.

> Terorismul era altădată strategia oamenilor săraci şi slabi, utilizată contra unor tirani necruţători; în zilele noastre reprezentanţii săi cei mai importanţi nu mai sînt săraci, iar tehnologia modernă le-a dat arme puternice. Unele grupări teroriste de astăzi au căpătat, în mod cert, caracteristicile atribuite altădată tiraniei, *atrox et notoria injuria*; tiranul voia să-şi impună voinţa societăţii şi să jefuiască, teroriştii nu acţionează altfel. Alţii cred sincer în misiunea lor eliberatoare, chiar dacă singurul efect al acţiunii lor este cel de a fi antrenorii involuntari ai unei noi rase de tirani. (p. 322)

Laqueur subliniază că motivaţiile şi metodele teroriştilor au evoluat în raport cu cele ale tiranicizilor. Cu toate acestea, el întrevede anumite legături între cele două doctrine ce justifică acest fel de acţiune: origini politice şi intelectuale comune. Cît despre elucidarea problemei acestor origini, autorul pare să admită că soluţia ţine mai puţin de analiză, foarte anevoioasă, respectiv imposibilă, cît de intuiţie.

În schimb, François Furet este mai explicit atunci cînd apropie terorismul de tiranicid. Chair dacă sistemul democratic a făcut să dispară, în principiu, figurile unor "tirani *ex parte exercitii*" şi ale "tiranilor *ex defectu tituli*" din cîmpul normelor constituţionale, terorismul le redă, prin "negarea sa a naturii juridice a puterii democratice", o anumită viaţă. Astfel, terorismul

> recuperează ideea aristotelică a tiranicidului, slăbită, dar conservată de Europa medievală şi modernă, adică dreptul la rezistenţă faţă de o violenţă dotată cu o legalitate superioară celei a legii pozitive. Dar cum el [terorismul] nu mai are posibilitatea să recurgă la o normă transcendentă, pentru a o justifica [ideea aristotelică], el o perverteşte complet[1].

Străduindu-se să înţeleagă terorismul contemporan al extremei stîngi europene, Furet îl vede pe acesta din urmă, cel puţin în ceea ce

1. Furet, "Terrorisme et démocratie", cap. 1 din *Terrorisme et démocratie*, Paris, 1985, conţinînd şi Philippe Raynaud, "Les origines intellectuelles du terorisme", pp. 35-136, şi Antoine Liniers, "Objections contre une prise d'armés", pp. 137-215; aici pp. 14-16.

priveşte partea sa intelectuală, "ca pe o tentativă pentru teoretizarea dreptului la rezistenţă faţă cu puterea democratică". Este motivul din care terorismul este, în opinia autorului,

> versiunea modernă a tiranicidului, el [terorismul] recomandă violenţa armelor contra fiecăruia dintre multiplii tirani care asupresc poporul: în acest sens, el a reprezentat în cultura de stînga originalitatea unei noi gîndiri a politicii, care a fost, probabil, secretul seducţiei sale la răscrucea anilor '860-'870. (pp. 17-18)

În ciuda absenţei surselor, Furet crede că este în stare să determine originile terorismului, bazîndu-se pe cercetările lui Philippe Raynaud. "Înrădăcinarea fundamentală" a mişcării teroriste, afirmă Furet, "este constituită de tradiţia marxistă". Lăsînd la o parte epoca în care "atentatul individual era o practică anarhistă dispreţuită de socialismul marxist ca fiind aventurieră, preştiinţifică, condamnabilă în tot cazul", autorul constată: "Ceea ce este nou e că terorismul contemporan s-a proclamat şi a fost gîndit ca un adevăr marxist — adversarii săi mai spun: ca deriva sa. Ceea ce vrea să spună că, pentru unii şi pentru alţii, el a înaintat pe acest făgaş" (p. 18). Fiind de acord cu Raynaud, Furet recunoaşte amploarea împrumuturilor din Partidul leninist, împrumuturi ale expremei stîngi contemporane, reprezentată de Brigăzile Roşii italiene şi de Fracţiunea Armatei Roşii germane. Faptul că Italia şi Germania sînt ţările cele mai vizate de mişcările teroriste nu este de mirare dacă e să ne gîndim la "aportul esenţial al leninismului la această derivă teroristă: teoria imperialismului, care creează un context internaţional al luptelor de clasă... Ea încheie astfel procesul de delegitimizare a statului democratic" şi a capitalismului mondial care este reprezentat de Statele Unite: lupta contra acestora din urmă se îndreaptă indirect contra "Republicii Federale Germania sau Republicii italiene", care "nu sînt decît nişte supuşi docili ai unchiului Sam" (p. 25). În plus, Furet remarcă "paradoxul oferit de terorismul german sau italian contemporan, cel al unei practici în general legate de un stadiu preetatic al acţiunii de stat", deoarece şi unul şi altul vizează "nu crearea unui stat, ci lichidarea sa" (p. 26). Prin aceasta se poate măsura aportul "terorismului marxist-leninist", care implică necesitatea de a distruge din temelii statul burghez.

Această strategie distructivă readuce pe ordinea de zi o altă idee arhaică – războiul, chiar dacă recuperarea acestui vechi concept juridic este considerată de Furet ca "o deturnare a sensului", ca o "extrapolare a cuvîntului şi a sensului pe care-l implică în domeniul luptelor civile". De fapt, pentru teroriştii de care vorbeşte nu există vreo diferenţă între luptele civile şi războaiele dintre state. Furet defineşte exact acest fenomen ca o "inversare a lui Grotius: juristul olandez vedea dreptul natural al oamenilor ca sursă a relaţiilor civile şi internaţionale; pentru terorism, nu există nici drept natural, nici drept pur şi simplu. Nu există decît război, pretutindeni, un război ce unifică politica internă cu cea internaţională prin necesitatea sa universală, care este violenţa pură" (p. 29). Vrînd să lovească elementul corupător secret ce minează puterea democratică în însăşi natura sa, element care este "interesul privat sub aparenţa treburilor publice, şi banii sub aparenţa comunităţii", terorismul îşi realizează scopul.

> Aceasta este versiunea democratică a tiranicidului, infinit mai puternică decît cea veche, deoarece ea loveşte statul modern printr-un blestem definitiv. (p. 27)

Dar, ridicînd terorismul la rang de ceea ce s-ar numi "versiunea democratică a tiranicidului", autorul pare să vrea să legitimeze terorismul, pe care-l critică totuşi din mai multe puncte de vedere.

1988: George – «Tiranicidul clasic» şi terorismul modern

David George, savant care şi-a consacrat mai multe studii inteligente ideologiei terorismului[1], se pronunţă contra interpretării lui Furet. În opinia lui George, a invoca dreptul la rezistenţă în democraţiile occidentale, aşa cum o fac *Rote Armee Fraktion* şi *Brigate rosse*, echivalează

1. George, "Distinguishing Classical Tyrannicide from Modern Terrorism", *Revue of Politics*, 50, 1988, pp. 390-419; George, "Terrorists or Freedom Fighters", în *Terrorism, Protest and Power*, ed. Martin Warner and Roger Crisp, Aldershot, 1990, pp. 54-67; George, "Armed Struggle: Ideology in Terrorism", în *Terrorism in the New Europe*, ed. Brenda Almond, University of Hull, 1992, pp. 29-38. Cf. Bernard Crick, "A Reflection on Tyrannicide", în cartea sa *Theory and Practice*, London, 1963, pp. 228-235.

cu a perverti completamente noţiunea de tiranicid. Teroriştii invocă poporul ca sursă de legitimare, deoarece nu pot face apel la "normele transcendentale ale conduitei umane, care sînt adevăratele temeiuri ale rezistenţei moralmente licite (şi care au fost excluse prin conceptul formalist democratic de legalitate)". În plus, "în acest context poporul nu poate fi suveranul popular al democraţiei curente, deoarece în caz contrar acest lucru ar trebui să legitimeze tentativele de a pune capăt propriei sale existenţe"[1]. Or, ar fi corect să afirmăm că asasinatul terorist este o "versiune nouă a tiranicidului", cum o face Furet[2], doar dacă ne-am plasa în situaţia politică a unei Europe predemocratice, dar în Europa actuală o astfel de afirmaţie devine de nesusţinut. Argumentele lui Furet, "oricît de ingenioase ar fi", trădează o concepţie a democraţiei contemporane care nu mai este valabilă decît pentru "regimurile în stilul iacobin, cum ar fi «dictatura democratică revoluţionară a proletariatului şi a ţărănimii» a lui Lenin". George obiectează că tirania îşi atinge maximumul într-o guvernare total neconstituţională, şi anume acolo unde "legalitatea formalistă prevalează". Dar acesta nu e cazul sistemelor constituţionale, parlamentare sau prezidenţiale din Occident, unde "autoritatea legii implică faptul că însăşi legea nu poate depinde doar de voinţa populară activă, dar mereu schimbătoare (*ever-changing*)".

Terorism, violenţă şi tiranicid (după P. Wilkinson)

Violenţa este o caracteristică a terorismului, dar violenţa şi terorismul nu au neapărat aceeaşi ţintă. Victimele, una sau mai multe, lovite de actele de violenţă, nu sînt adeseori persoanele care ne-am fi aşteptat să fie terorizate. Violenţa este directă, teroarea poate fi indirectă. Victima unei violenţe este folosită ca mijloc de a constrînge un alt grup, fie că este politic, economic sau militar etc., să facă anumite concesii: schimbarea liniei politice, abandonarea experienţelor pe animale, eliberarea prizonierilor etc. Trebuie să subliniem că personalitatea victimei nu are importanţă pentru teroriști, decît ca un simbol. Acesta din urmă poate reprezenta o categorie de persoane alese ca ţintă: un

1. George, 1988, p. 399.
2. Furet, 1985, p. 17.

magistrat, un om politic, un diplomat etc.; sau un sistem organizat, cum ar fi capitalismul, imperialismul, colonialismul, sionismul, un guvern suveran etc. În analiza sa, David George observă că "asasinatele politice de acest gen diferă radical de tiranicid, al cărei victimă nu simbolizează nimic şi nu-l reprezintă pe nimeni altcineva decît pe sine"[1]. Moartea tiranului nu-şi propune să aibă un efect demonstrativ, şi nu semnifică decît sfîrşitul unei tiranii personale. Astfel apare o altă deosebire între asasinatul terorist, ale cărui victime sînt numeroase, şi tiranicid, care este executat în detrimentul "unei singure victime printr-un act izolat".

Căutînd alte caracteristici care fac diferenţa între terorism şi tiranicid, George îşi apropriază tipologia lui Paul Wilkinson (*Political Terrorism*, Londra, 1974), care a definit în şase puncte clivajul între "terorismul politic" şi alte forme de violenţă. 1. — Să ne gîndim la cazul unei bombe aruncate într-o mulţime sau într-o piaţă urbană, ale cărei victime rămîn anonime. Absenţa discernămîntului (*indiscriminateness*) şi agresiunea oarbă este ceea ce frapează cel mai mult în actele de terorism de acest gen. Wilkinson reia o definiţie a lui Raymond Aron: "Se numeşte *teroristă* o acţiune de violenţă ale cărei efecte psihologice sînt peste rezultatele pur fizice. În acest sens, atentatele numite «nediscriminate» ale revoluţionarilor sînt atentate teroriste, cum au fost bombardamentele anglo-americane ale zonelor. Absenţa discernămîntului contribuie la răspîndirea fricii deoarece, dat fiind că nimeni nu e vizat, nimeni nu se simte la adăpost."[2] Într-adevăr, teroriştii nu ezită adeseori să ucidă fără discernămînt femei şi copii, fără deosebire de clase sociale. George subliniază că tiranicidul, dimpotrivă, îşi alege victima cu precizie, desemnîndu-l pe tiran ca duşman al binelui public sau duşman al stirpei umane.

2 şi 3. — Caracteristic actelor de teroare este faptul că sînt imprevizibile (*unpredictability*) şi arbitrare (*arbitrariness*), astfel încît societatea nu poate adopta măsuri adecvate de apărare, nici să-şi ia precauţiile cele mai elementare. Societatea numeşte iraţionalitate ceea ce este total arbitrar la terorişti, ce-şi aleg victimele după propriile lor criterii, ale căror "logică" se datorează întîmplării. "Teroristul decide de unul

1. George, 1988, p. 402.
2. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, 1984, p. 176.

singur, execută singur", observă Malraux[1]; ceea ce îl face pe Wilkinson să afirme că terorismul poate fi descris ca un fel de tiranie, a cărei victimă potenţială este incapabilă de a face ceva pentru a evita nenorocirea, deoarece "terorismul operează şi judecă despre norme şi valori pe baza propriului cod de idiosincrazie". Imprevizibilitatea şi arbitrarul pot deveni astfel comune terorismului şi tiraniei în cazul în care teroarea represivă este folosită de către un stat care nu respectă legile ce protejează cetăţenii. "Dictatorii tiranici sau guvernările totalitare" tind să manipuleze structurile legale pentru a-şi reprima opozanţii. Deciziile statului prevaricator devin acte de ostilitate. În plus, faptul de a aplica pedepse ilegale denunţă un stat care face din terorism un sistem de guvernare acţionînd într-o manieră imprevizibilă şi arbitrară. În opinia lui George[2], caracteristicile sale nu corespund cîtuşi de puţin tiranicidului, deoarece alegerea victimei trebuie să răspundă unor criterii obiective şi să nu depindă de un capriciu individual. George evocă studiul lui Bartolo, *De tyranno*, care conţine o listă riguroasă de criterii ce determină un adevărat "tiran", dar uită să amintească noţiunea bartoliană de "tiran manifest" care, în cazul dat, este fundamentală. El subliniază totuşi că ţinta tiranicidului este "perfect previzibilă", spre deosebire de cea a teroristului.

4 şi 5. — Aceste două puncte ţin de cruzimea prelungită şi de organizare. Pentru Wilkinson, cruzimea extremă şi distructivă constituie totodată o caracteristică ce face diferenţa dintre terorism şi alte forme de violenţă, de intimidare şi de constrîngere. Această metodă implică genocidul, masacrul, asasinatul politic şi tortura, fără a uita loviturile şi rănile fizice, campaniile de intimidare şi recurgerea la arme. Cît despre terorismul armat, numeroşi teoreticieni ajung la concluzia, discutabilă, că ar echivala, pentru o ţară, cu un "război intern"[3]. George

1. Malraux, *La condition humaine*, Paris, 1946, p. 189.

2. George, 1988, pp. 402-403.

3. Wilkinson, p. 16. — La acelaşi subiect, cf. *Political Terrorism*, ed. Lester A. Sobel, 2 vol., Oxford, 1975-1978; Alexander Dallin and Georg W. Breslauer, *Political terror in communist System*, Stanford California, 1970; *Political Terrorism: an Indictment of Imperialism*, ed. Yu. Pankov, Moscova, 1983; Alex P. Schmid and Albert J. Jongman, *Political Terrorism: a new guide to actors, authors, concepts, data bases, theories and literature*, Amsterdam, Oxford [etc.], 1988.

vede aici o altă trăsătură ce separă terorismul de tiranicid, care nu comportă decît o singură acţiune şi un singur fel de a proceda. În cazul tiranicidului, aşadar, nu se pune problema unei acţiuni violente prelungite. În plus, "asasinatele teroriste presupun un grad de organizare permanent instituţionalizată a teroriştilor", care acţionează ca membri ai unui grup. "Din contra, tiranicidul nu are nevoie de o structură instituţionalizată, fiind un act izolat lovind o singură victimă; el poate, cel mult, să comporte o conspiraţie *ad hoc*"[1], care se încheie cu execuţia prevăzută.

6. — Aspectul moral este deosebit de important. Wilkinson îi consacră o atenţie sporită, calificîndu-l pe terorist ca amoral, indiferent faţă de morală: "Fiecare terorist profesează indiferenţa faţă de existenţa codurilor morale sau pretinde a fi scutit de orice obligaţie de acest gen". În consecinţă, teroarea politică, "pentru a-şi atinge scopurile, este implicit pregătită să sacrifice orice consideraţie morală şi umanitară. Ideologiile teroriştilor admit că moartea şi suferinţa celor inocenţi constituie mijloace pe deplin justificate de scopurile lor politice"[2]. Wilkinson vede aici un amestec de iraţionalitate, exaltare mesianică, utopie, voinţă de a schimba în totalitate ordinea morală incluzînd în ea morala revoluţionară ce aspiră să introducă o ordine nouă pentru o nouă umanitate. Dimpotrivă, obiectează George, tiranicidul nu se recunoaşte în această atitudine, deoarece el este, prin originile sale, înrădăcinat în "morala tradiţională a dreptului natural"[3]. George insistă asupra acestui aspect legal, care pare să ignore majoritatea formelor de terorism, totuşi nu chiar toate. Autorul aminteşte că un număr anumit de teroriştişi de oameni care-i apără au încercat să-şi justifice acţiunile făcînd apel la argumentele dreptului natural folosite pentru a justifica tiranicidul. Este în special cazul "exegeţilor teologiei violenţei în teologia eliberării din America Latină". Deja Wilkinson, în ale sale "cîteva consideraţii etice", lua în discuţie argumentele cele mai utilizate de cei care voiau să justifice uzanţa terorii: "Morala dreptei răzbunări, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte", "teoria răului celui mai mic", argumentul *ultima*

1. George, 1988, p. 403.
2. Wilkinson, p. 17.
3. George, 1988, p. 403.

ratio, teroarea ca "singura armă lăsată revoluţionarului *in extremis*". Cît despre guverne, ele invocă teoria raţiunii de stat. Oricare ar fi, Wilkinson crede că "dacă se poate spune că orice terorism politic include o crimă morală, trebuie mai ales să recunoaştem faptul că el implică multe crime pedepsite de lege"[1]. Wilkinson pare aşadar să nege orice justificare a terorismului, iar George îl urmează îndeaproape.

Tirania terorismului

Autorul insistă asupra aspectului legitim al tiranicidului, care nu poate fi invocat, cel puţin oficial, nici susţinut prin argumente juridice sau morale în cazul terorismului. George trece în revistă textele graţie cărora tiranicidul se poate bucura de un fel de legitimitate. De la origini, omorîrea tiranului a avut ca scop imediat apărarea libertăţii poporului prin pedepsirea duşmanului public, *hostis boni communis, hostis humani generis*. Astfel, tiranicidul devine un mijloc de descurajare contra oricărui abuz de putere prin ceea ce George numeşte "stilul clasic al politicii". Autorul defineşte "tirania" ca o putere nelegitimă şi neconstituţională, ce se manifestă prin opresiune şi violenţă, prin urmărirea avantajelor private, mai puţin a binelui public, prin atacuri la adresa vieţii şi a proprietăţii supuşilor şi care sfîrşeşte prin a distruge temeliile vieţii în societate. Anume în scopul protejării temeliilor societăţii luase fiinţă dezbaterea referitoare la tiranicid, pentru a ajunge la concluzia unui Buchanan sau Locke[2].

Întrebîndu-se asupra scopurilor terorismului, George constată că nici o parte nu menţionează că teroriştii s-ar preocupa de "tentativa de a restaura (respectiv, de a instaura) o putere legală şi o guvernare constituţională". De exemplu, terorismul instaurat în Rusia de mişcarea narodnicistă nu avea scopuri constituţionale; iată de ce asasinarea ţarului Alexandru II, pe data de 13 martie 1881, este un regicid, şi nu poate fi calificat în nici un caz drept tiranicid. Acesta a fost un act de terorism, conchide George, deoarece este vorba de a-l ucide pe cel care reprezenta "principalul obstacol în calea socialismului la care trebuia

1. Wilkinson, pp. 28-29.
2. George, 1988, p. 408.

să acceadă voinţa populară liberă de orice constrîngere (*unconstrained*)" (p. 410); ceea ce corespunde programului societăţii *Narodnaia Volea*. De asemenea, recurgerea la violenţă poate furniza anumite elemente pentru a face diferenţa dintre cele două tipuri de acţiuni. Dacă violenţa a fost uneori folosită pentru a susţine o guvernare constituţonală, ea nu a fost utilizată nicicînd în acest scop de teroriştii.

> Violenţa este întrebuinţată uneori în folosul unei guvernări constituţionale, niciodată totuşi de către terorişi (*though never by terrorists*); nu este posibil a urmări o acţiune extraconstituţională contra unui abuz de putere exagerată, deoarece teroriştii şi terorismul sînt întotdeauna în mod intrinsec tiranici. Fie că e vorba de o insurgenţă sau de un regim, terorismul constituie o violenţă total ilegală, al cărei scop este de a impune voinţa adepţilor săi altor oameni. Ca atare, este o specie de tiranie. (p. 410)

În cele din urmă, pentru George, anume în natura ideologică a scopurilor finale şi esenţiale rezidă "caracteristica determinantă a terorismului modern", care trebuie deosebit de "tirania în stil vechi". Printre scopurile finale se află "lupta armată", care este "o violenţă fără lege contra unui «duşman al poporului» definit din punct de vedere ideologic". Urmînd acelaşi criteriu de judecată, George examinează tentativa de asasinat, din 14 ianuarie 1858, al lui Felice Orsini împotriva lui Napoleon III, şi admite că ar fi vorba de un atentat şi nu de o tentativă de tiranicid; Orsini nu a acţionat decît pentru a grăbi independenţa Italiei pe care împăratul a compromis-o, ajutîndu-l pe papă. În acelaşi an, în sesiunea de deschidere a Adunării Naţionale, acest act este comparat cu tiraniciduri celebre, cum ar fi asasinarea lui Cezar şi a lui Henric IV, "dar este vorba de o apropiere eronată" (p. 391). În mod cert, putem considera victima desemnată ca un tiran, deoarece venise la putere în urma unei lovituri de stat. Dar Orsini, împreună cu complicii săi, n-au fost preocupaţi niciodată de constituţionalitatea puterii: acţiunea sa "fu o tentativă teroristă de suprimare a unui «obstacol imperialist» întru realizarea scopului politic ales, definit din punct de vedere ideologic, printr-un asasinat" (p. 413).

Diferenţele dintre terorism şi tiranicid

Concluziile la care ajunge autorul merită toată atenţia noastră.

> Asasinatul terorist şi tiranicidul sînt genuri de omor politic radical diferite; unul [tiranicidul] este înrădăcinat într-un sistem (*style*) politic clasic vechi, existînd mereu, altul [terorismul] într-un sistem (*manner*) bazat pe ideologie, aceasta fiind de dată mai recentă, iar acum dominantă. (p. 414)

Diferenţa se situează aşadar la nivel formal: omorul este definit într-o manieră diferită în funcţie de motivaţie şi de finalitate. Ne putem întreba dacă cele două fenomene au un raport oarecare în timp, dacă tiranicidul a fost înlocuit de terorism sau dacă ar putea avea loc şi în zilele noastre. George se străduieşte să dea o sinteză.

> Tiranicidul este mereu posibil atît timp cît guvernarea constituţională şi politica clasică nu au dispărut, ci au fost răsturnate (*only subverted*), în cel mai rău caz, prin eruperea unei concepţii ideologice a puterii (*by the supervenience of the ideological style*). Dacă aceasta din urmă este grefată pe o tradiţie a despotismului, terorismul devine posibil, nu şi tiranicidul (care apare ca un fenomen propriu Occidentului). (p. 414)

Autorul subînţelege aici că pentru a edifica o teorie a tiranicidului, trebuie în prealabil să cunoşti valorile achiziţionate de-a lungul luptelor şi controverselor asupra justiţiei, moralei, religiei, economiei, politicii etc. — valori pe care Occidentul şi le-a făurit adeseori într-o manieră dureroasă de-a lungul secolelor. În mod cert, în istoria Orientului execuţiile tiranilor nu au lipsit; dar aici nu pare să fi fost prezentă o tradiţie a guvernării temperate şi a guvernării constituţionale: unui despot îi succedă alt despot, care poate fi mai binevoitor şi chiar legitim. Altminteri — am putea adăuga —, chiar dacă au fost asasinaţi anumiţi tirani, în Orient nu au existat niciodată dezbateri asupra tiranicidului.

Considerînd tiranicidul drept un fenomen tipic occidental, George observă că modernitatea şi originea europeană a ideologiilor care inspiră terorismul "te duce la gîndul că terorismul nu este un fel de dispoziţie umană universală, că este în principiu posibil în toate epocile şi pretutindeni", afirmaţie care nu-i displace lui Laqueur[1]. "Din contra, el apare ca un fenomen pur contingent, deci restrîns istoric, care doar recent a devenit unul mondial." În ultimul rînd, George remarcă faptul că "contrar opiniei curente, conform căreia terorismul începe în Rusia anilor '870, este posibil de a trasa o istorie continuă a terorismului începînd cu Franţa revoluţionară şi pînă la ultimele decade ale secolului al XIX-lea, şi de la ele pînă-n zilele noastre" (p. 414).

Putem să nu fim de acord cu George asupra unor noţiuni vagi cum ar fi "classical style of politics", "ideological maner", "old-style tyranny", şi să considerăm dicutabile anumite concluzii ale sale asupra genealogiei terorismului şi asupra tipurilor de terorism pe care le-a examinat. Dar trebuie să recunoaştem că reflecţiile autorului asupra relaţiilor dintre terorism şi tiranicid sînt, probabil, cele mai elaborate şi cele mai subtile din cîte se pot găsi într-o literatură tot mai imensă.

1994: GILBERT (1942-) – TERORISMUL ŞI RĂZBOIUL DREPT

A teoretiza terorismul este extrem de dificil, deoarece este vorba de un monstru policefal. Alături de terorismul bandelor armate, există un terorism de stat; se pot enumera tot atîtea terorisme revoluţionare ca şi terorisme contrarevoluţionare, desemnate de obicei ca terorisme albe. În plus, elanul iraţional care pare să anime teroriştii poate fi la fel de bine manipulat într-o manieră raţională în scopuri ascunse[2]. Astfel, terorismul poate fi deghizat în roşu atunci cînd este de fapt negru, sau în negru atunci cînd este roşu, şi aşa mai departe.

---

1. Laqueur, 1987, p. 5: "Terorismul este *a priori* posibil pretutindeni şi oricînd sau, pentru a fi mai exacţi, în toate societăţile libere sau pe jumătate libere".

2. A se vedea *Il terrorismo e le sue maschere. L'uso politico delle stragi*, Associazione di familiari victime per stragi, Bologna, 1996; cf. culegerea de documente a lui Emilio R.Papa, *Il processo alle Brigate Rosse: Brigate Rosse e difesa d'ufficio (Torino, 17 maggio 1976 - 23 giugno 1978)*, Torino, 1979.

Paul Gilbert propune examinarea acestuia în studiul său, *Terrorism, Security and Nationality. An Introductory Study in Applied Political Philosophy* (London and New York, 1994). Autorul analizează relaţia dintre terorism şi tiranicid (cap. 3) plecînd de la teza lui David George care — tocmai am văzut-o — consideră terorismul drept o formă coruptă a tiranicidului (*corrupt tyrannicide*). În opinia lui Gilbert (p. 22), această teză este în armonie cu cea a lui C. A. J. Coady[1], care vede terorismul ca pe o mişcare în esenţă revoluţionară ce vizează să înlocuiască structura socială şi politică existentă care asupreşte poporul printr-o altă structură, mai favorabilă acestuia din urmă. Aceste două teze cad de acord în a lipsi terorismul de orice justificare ce s-ar reclama de la războiul drept, cu atît mai mult cu cît, în această perspectivă, teroriştii acţionează pentru a cuceri puterea sub pretextul de a apăra comunitatea contra abuzurilor regimului. Gilbert încearcă să se opună în trei puncte comparării tiranicidului cu terorismul, pentru a vedea dacă e posibil a justifica terorismul prin motivaţii ţinînd de războiul drept.

1) Dacă admitem că aceste campanii teroriste sînt îndreptate contra regimurilor care s-au arătat opresive şi brutale, trebuie să admitem în egală măsură şi cazul contrar. Astfel, ETA (*Euskadi ta Askatasuna*), organizaţie revoluţionară, pretinde a reprezenta Ţara Bascilor, care nu a fost niciodată victima vreunei opresiuni. Ea nu-şi poate justifica acţiunile teroriste invocînd justiţia populară sau apărarea comunităţii contra opresiunii. Cazul IRA (*Irish Republican Army*) este diferit, în opinia lui Gilbert, deoarece aceasta acţionează avînd ca scop principal unificarea Irlandei, ţară adeseori oprimată de guvernul britanic (*British rule is oppresive*; p. 23). Din acest punct de vedere, IRA satisface exigenţa cauzei drepte. Dar atunci cînd utilizează violenţa pe termen lung (*with long-term*) pentru a obţine unificarea ţării, ea trece dincolo de scopul său principal. Gilbert nu vrea să tranşeze asupra acestui punct, deoarece, pe de o parte, el recunoaşte că scopul secundar — recurgerea la violenţă avînd cele mai bune intenţii (*havingh the right intentions*) — nu este incompatibil cu scopul principal; pe de altă parte, el admite că

1. Coady, "Morality of Terrorism", *Philosophy*, 60, 1985, p. 65.

dacă acţiunea IRA depăşeşte finalitatea declarată — a scăpa de ocupaţia britanică —, ea nu mai este justificabilă printr-o cauză dreaptă (*ibid.*).

2) Celor care susţin că diferenţa dintre omul gata să omoare un tiran, tiranicidul, şi teroristul constă în faptul că acesta din urmă vrea să schimbe forma de guvernare, în timp ce primul îşi propune să restaureze autoritatea constituţională, autorul le obiectează că nu este mereu cazul. Pentru a înţelege cît mai bine mesajul autorului care pare a se contrazice, trebuie să-i urmărim argumentaţia aproape de text. Faptul că teroristul nu are intenţia de a restaura "constituţia preexistentă (*original*) demonstrează diferenţa între terorismul modern şi tiranicidul clasic, care-şi propune să restabilească vechea constituţie". Dar această diferenţă nu se datorează unei coruperi a tiranicidului. Ea constituie o mărturie a dezvoltării moderne ce înlocuieşte o formă de guvernare printr-o altă formă, mai în acord cu voinţa populară: astfel, cel care atacă un tiran o face în favoarea unei noi expresii a voinţei populare. Şi aceasta "deoarece suveranitatea populară a înlocuit obiceiul strămoşesc sau legea naturală ca sursă a legitimităţii formelor de guvernare" (pp. 23-24).

Altfel spus, nu este cazul să diferenţiem teroristul de tiranicid stabilind că primul vrea să instaureze o nouă formă de guvernare, deoarece această formă nouă răspunde exigenţelor moderne ale suveranităţii populare. Concluzia autorului — dacă interpretarea noastră nu este eronată — se bazează pe postulatul că teroristul acţionează în conformitate cu voinţa populară, ceea ce rămîne de verificat.

3) Gilbert ridică o altă obiecţie la această teză — iarăşi a lui George, după cît se pare — conform căreia teroriştii sînt, în mod intrinsec (*inherently*), nişte tirani, deoarece ei caută să cucerească puterea prin violenţă. În opinia lui Gilbert, dat fiind că motivaţia, "mobilul (*motive*) defineşte dacă violenţa este sau nu justificată în luarea puterii... ceea ce e nou şi discutabil în cazul terorismului modern este că el pretinde a-şi justifica recursul la violenţă contra unor forme de opresiune care nu sînt deschis violente, dar care sînt astfel, de exemplu, din punct de vedere economic sau cultural" (p. 24). Gilbert presupune că atacurile teroriste contra unui regim pot da prilejul unei reacţii excesive (*excessive force*) din partea acestuia din urmă, nu doar contra teroriştilor, dar şi

împotriva partizanilor acestora şi a unei părţi a populaţiei care este bănuită că i-ar susţine. "Aşadar, s-ar putea să fie dificil a rezista (*resist*) concluziei teroriştilor conform căreia comportamentul regimului confirmă propriile sale origini (*foundations*) violente. În atare circumstanţe, preluarea puterii prin violenţă în vederea a ceea ce se crede a fi binele public nu poate fi considerată în sine tiranică." Această reflecţie singulară sfîrşeşte printr-o concluzie şi mai neaşteptată.

> Eu conchid, scrie Gilbert, că tradiţionala cauză dreaptă a tiranicidului poate fi aplicată (*offered*), uneori, terorismului modern şi că, în consecinţă, terorismul nu poate fi privit ca un gen de război care nu este justificat, deoarece îi lipseşte o cauză dreaptă. Trebuie să precizăm, totuşi, că acest fel de justificare are o aplicaţie foarte limitată. (p. 24)

În general, Gilbert se pare că vrea să spună că, chiar dacă violenţa poate părea discutabilă, terorismul se justifică deoarece demonstrează că guvernarea este "selectivă" (*sectional*), adică nu reprezintă binele comun, dar binele unei părţi a oamenilor, ceea ce îl face să maltrateze altă parte a populaţiei, cea căreia îi aparţin teroriştii şi adepţii lor.

În vasta bibliografie consacrată subiectului în cauză, studiul lui Paul Gilbert, ţinînd de "filozofia politică aplicată", este unul dintre cele mai detaliate şi dă dovadă de multe cunoştinţe referitoare la aspectele terorismului, pe cît de polimorf, pe atît de greu de consecinţe pentru viitorul societăţilor civile. Totodată, autorul dă dovadă de o adevărată angajare ştiinţifică, deoarece nu se descurajează în faţa dificultăţilor atunci cînd compară terorismul cu tiranicidul, comparaţie pe care doar autorii cei mai învechiţi în meserie o mai întreprind, considerînd-o indispensabilă în limpezirea subiectului în cauză. În tot cazul, autorul pare să fi împins înţelegerea sa a terorismului atît de departe încît aceasta îmbracă forma unei justificări generoase. Dacă ar fi să-l urmăm pe Gilbert, ar trebui să recunoaştem că aproape orice terorism ar putea fi legitimat cu uşurinţă.

Analizînd într-o manieră generală numeroasele cercetări asupra acestei teme, se poate remarca faptul că dacă studiile asupra terorismului sînt foarte dezvoltate, cunoaşterea tiranicidului rămîne, cu

cîteva excepţii, foarte limitată în ceea ce priveşte istoria, autorii, operele şi teoriile. Pe măsură ce autorii de astăzi se îndepărtează de o metodologie riguroasă — de care dau dovadă adeseori autorii antici şi "moderni" —, discursul asupra tiranicidului pierde claritatea contururilor sale.

Opiniile referitoare la "moralitatea terorismului"[1] merită întreaga noastră atenţie, deoarece ele constituie o mărturie a varietăţii abordărilor acestui subiect şi a interesului pe care-l suscită, subiect care rămîne unul dintre cele mai fierbinţi ale epocii noastre.

1. A se vedea *The Morality of Terrorism. Religious and Secular Justifications*, ed. David C. Rapoport and Yonah Alexander, New York, 1989; Haig Khatchadourian, *The Morality of Terrorism*, New York, 1998. — Referitor la dezbaterea actuală asupra unui război drept, cf. Paul P. Christopher, *Just War Theory: an Historical and Philosophical Analyses*, Ann Arbor (Mich.), 1990; *Just war theory*, ed. Jean Bethke Elshtain, New York, 1992; Paul Christopher, *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues*, Upper Saddle River (NJ), 1999; Simon Chesterman, *Just War or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford, 2001.

Capitolul 28

TIRANIE ŞI LEGITIMITATE

În Italia din prima jumătate a secolului al XIX-lea, atmosfera revoluţionară, invaziile napoleoniene şi formarea efemeră a diverselor republici, toate acestea fac să se răspîndească într-un public larg dezbaterea asupra libertăţii, justiţiei, dreptului natural şi asupra constituţiilor, dezbatere care rămîne limitată, în secolul precedent, la cîteva cercuri restrînse ale oamenilor cultivaţi. Gînditorii se întreabă asupra legitimităţii revoluţiei şi asupra independenţei politice a Italiei, care rămîne în mare parte un teren de ocupaţie şi de exploatare străină. În 1801, Vincenzo Cuoco (1770-1823), cititor pasionat al lui Gian Battista Vico, explică în "Eseu istoric asupra revoluţiei napolitane de la 1799" că eşecul acestui ideal politic se datorează faptului că s-a dorit adaptarea constituţiei franceze din 1795 la alte popoare. Giovanni Camignani (1768-1847), celebrul penalist, redactează prima "Istorie a originii şi a progreselor filozofiei dreptului", publicată postum în 1851. Autor al unui tratat asupra *Datoriilor omului*, din 1837, Giuseppe Mazzini (1805-1872) este unul dintre cei mai cunoscuţi oameni de acţiune din Risorgimento; el se interesează de drepturile subiective ale cetăţenilor, dar înainte de toate de datoriile lor[1]. Cel care abordează cu mai multă competenţă dreptul la rezistenţă este Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), unul dintre cei mai importanţi juriştii filozofi ai acestei perioade. În tratatul său asupra "Ştiinţei constituţiilor", apărut în 1849, Romagnosi propune monarhia naţională reprezentativă ca o alternativă

1. Cf. Salvo Mastellone, *Mazzini e la "Giovine Italia" (1831-1834)*, 2 vol., Pisa, 1960; *Id., Il progetto politico di Mazzini (Italia-Europa)*, Firenze, 1994; Vittorio Gabrieli, "Mazzini, Cuoco e un'apologia del tirannicidio", *La Cultura*, 20, 1982, p. 302 ş.u.

la monarhia constituţională. În monarhia sa naţională, el încredinţează rezistenţa unei garde civice, care este divizată în corpuri comunale şi depinde de Senat. Ea este distinctă de armată, care se află sub ordinele regelui. Senatul este cel care apreciază dacă situaţia cere "rezistenţa armată faţă de tiranie". Este vorba, bineînţeles, de a recurge la Senat într-un caz extrem şi excepţional, iar Romagnosi îl consideră mai degrabă ca un argument descurajator contra tentaţiilor tiraniei.

Acestui curent laic şi liberali se opune un curent clerical şi conservator, reprezentat de iezuitul piemontez Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)[1], de iezuitul napolitan Matteo Liberatore (1810-1892) şi de canonicul piemontez Guglielmo Audisio (1802-1882). Discuţiile între reprezentanţii acestor două curente asupra dreptului natural, autorităţii politice, autorităţii Bisericii, datoriei de obedienţă, chestiunii sociale etc. vor constitui nucleul vieţii intelectuale a peninsulei de-a lungul întregului secol al XIX-lea, înainte şi după unificarea ţării.

Ellero (1833-1933) şi tirania burgheză

Profesor de filozofie a dreptului la Milano, apoi a dreptului penal la Bologna, Pietro Ellero[2] a fost persecutat de către guvernul austriac pe motivul ideilor sale cu privire la pedeapsa capitală (*Della pena capitale*, Veneţia, 1878). Este o critică îndrăzneaţă a problemelor sociale şi politice ale timpului său, după cum o atestă cel puţin două din lucrările sale: *Tirannide borghese* (Bologna, 1879) şi *La sovranità popolare* (Bologna, 1886). În această ultimă lucrare, Ellero discută practic despre tot ce se referă la puterea guvernanţilor şi la drepturile popoarelor. Capitolele se intitulează: Libertatea, Servitutea, Supunerea, Iertarea, Emanciparea, Rezistenţa, Revendicarea, Mîntuirea, Prezervarea.

---

1. Luigi Di Rosa, *Luigi Taparelli, l'altro D'Azeglio*, Milano, 1991.

2. *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42.512-515; a se vedea rîndurile pe care De Mattei (*Aspetti di storia del pensiero politico*, 1: *Dall'Antichita classica al sec. XV*; 2: *Dal secolo XVI al secolo XX*, Milano, 1980-1982, 2.288) le consacră acestui "autor astăzi aproape uitat". Cf. Giuseppe Brini, *Il governo popolare e la sovranità popolare: secondo due ultime pubblicazioni di E. Summer Maine e P. Ellero*, Milano, 1887 [Sir Henry Summer Maine, 1822-1888].

Perenitatea dreptului la rezistenţă

Spirit liberal, martor al Risorgimento-lui, Ellero ironizează pe seama binefacerilor regimurilor tiranice pentru arte, ştiinţe, moravuri... pentru unificarea teritoriilor. Citîndu-l pe Giuseppe Ferrari (1811-1876), el scrie: "Atunci cînd sînt apreciate avantajele despotismului, se descoperă că el ar fi creatorul democraţiei, extins în sensul cel mai general... Orice despot profită de mulţimi: cu cît este mai gelos, nedrept, arogant şi hotărît să-şi impună adoraţia persoanei sale prin mistere de lux, de ceremonial şi de cult, cu atît viciile sale îl înlănţuie de carul democraţiei, pe care-l scufundă în abisul viitorului cu toată vehemenţa pasiunilor sale"[1]. Ellero consideră că tirania, adeseori utilă, este de asemenea "eventual necesară", atunci cînd condiţiile de viaţă sînt atît de opresive încît nu permit nici o schimbare, sau în cazul în care orice schimbare ar antrena o tiranie şi mai pernicioasă[2]. La începutul capitolului intitulat "Rezistenţa", istoricul dreptului analizează minuţios rezistenţa colectivă şi limitele ei, rezistenţa paşnică şi rezistenţa armată, rezistenţa individuală, pentru a ajunge la cercetarea surselor, a textelor şi a autorităţilor care o aprobă. Ellero îi menţionează în special pe Henry Brougham (1778-1868), William Paley (1743-1805; *Principles of moral and political Philosophy*), William Blackstone (1723-1780; *Commentaries on the Laws of England*), Emmerich de Vattel (1714-1767; *Dreptul oamenilor*), Johann-Kaspar Bluntschli (1808-1881; *Die Lehre vom Modernen Staat*; trad. franceză 1881), care susţin cu toţii "teoria insurecţiei legitime". Printre autorii italieni, Ellero îl citează pe Gian Domenico Romagnosi, care remarcase "că cel mai rău serviciu pe care i-l poţi face unui rege şi unui popor adoptînd o constituţie este de a nu defini cazurile particulare care ar antrena revocarea mandatului regal". Acest constituţionalist susţine că "în toate constituţiile adevărate, inclusiv

1. Ferrari, *Histoire de la raison d'État*, Paris, 1860, partea I, secţiunea I, cap. V (ed. 1992, pp. 39-41), citat de Ellero, p. 157. Referitor la Ferrari, a se vedea S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Firenze, 1969; *Id.*, "Il socialismo «utopistico»", în *Storia delle idee politiche*, 5.223-228, bibl. 246.

2. Ellero, *La sovranità popolare*, p. 156-162.

cea engleză, dreptul la rezistenţa armată contra regelui reprezintă cea din urmă garanţie a naţiunii" (*Scienza della costituzioni*, partea II, cartea III, VI). Terenzio Mamiani (1799-1885; *Nuovo diritto europeo*, cap. XIX) a afirmat sus şi tare că "doar guvernarea legitimă este cea care obţine consimţământul guvernaţilor şi care satisface în întregime progresul social. Orice guvernare care nu îndeplineşte aceste două condiţii devine nelegitimă şi e de datoria cetăţenilor s-o schimbe". Antonio Rosmini (1797-1855; *Filosofia del diritto, diritto derivato*, partea II, cartea IV) se arată mai prudent: "În cazul în care contractul sinalagmatic este încălcat de conducătorul civil, partea ofensată poate, fără îndoială, face uz de dreptul care o eliberează de obligaţiile contractate". Ellero îl citează şi pe un profesor contemporan, Giampaolo Tolomei (1814-1893; *Corso di diritto naturale*, cartea a II-a, secţiunea I) care confirmă principiul conform căruia cetăţeanul poate respinge forţa prin forţă, atunci cînd depozitarul autorităţii publice o exercită într-o manieră tiranică: "Reacţia activă este permisă ca un remediu extrem, atunci cînd apare ca ultim remediu al unei situaţii care cere o apărare *sine culpa*".

Dezaprobarea tiranicidului

Capitolul consacrat "Revendicărilor", numite cîndva *Vindiciæ*, este partea cea mai originală a tratatului, în care Ellero îşi dezvăluie competenţele de istoric al dreptului şi de criminalist. În opinia sa, tiranicidul trebuie dezaprobat din numeroase motive care ţin de morală, de drept şi chiar de simpla utilitate publică (p. 309). Faptul că există "consimţământul oamenilor" în cazul unui "asasinat politic" nu schimbă nimic. Ellero se declară singurul jurist italian care susţine că este de competenţa magistratului de a decide dacă o crimă trebuie definită ca "politică". Întorcîndu-se cu secole în urmă, Ellero dezaprobă execuţiile lui Charles I al Angliei, Ludovic XVI, Joachim Murat şi Maximilian al Austriei, care constituie, toate, rezultatul unei "judecăţi barbare" (p. 312). Pe timp de război, expedientele secrete şi perfide pot fi considerate licite, dar autorul susţine că pînă şi în circumstanţele date perfidia trebuie interzisă. El are o apreciere negativă a exceselor Comunei din Paris, în ciuda mărturiei pe care a primit-o de la unul dintre socia-

liști, participant al evenimentelor din 1871, Benoît Malon (1841-1893)[1]. Fie că e vorba de victimele Marii Terori din 1793, de o jumătate de milion de vieți sacrificate în campania din Rusia sau de două milioane de oameni căzuți pe cîmpurile de luptă pentru ambiția lui Napoleon, Ellero exclude ca "furia și convulsia să fie considerate drept mijloace de revendicare"; "excesele sale sînt nesăbuite și execrabile" (p. 324).

Condamnarea terorismului cu dinamita

În opinia lui Ellero, nu este suficient să dezaprobi tiranicidul. Trebuie, totodată, să condamni "flagelul care nu mai are nici o reținere, și nici măsură": folosirea dinamitei. Materialele explozive la care recurg "revendicatorii de astăzi" sînt atît de distrugătoare, încît par a fi "destinate să schimbe nu doar ordonanțele poliției (ca altădată pudra pirică), dar și raportul de forțe" în societate. Pînă în prezent se credea că societatea constituită se poate apăra împotriva oricărui atentat individual; astăzi nu mai e sigur, "deoarece un singur individ sau, ceea ce este și mai rău, o conspirație de indivizi, este în stare, printr-o acțiune invizibilă, să distrugă o întreagă adunare și să dezmembreze un oraș întreg fără scrupule; acum nu se știe niciodată pînă unde pot merge intențiile umane, nici cum să găsești mijloacele de apărare adecvate". Ellero încearcă să identifice originile terorismului.

> Demonul secret care inspiră această nouă specie de nebunie este același care inspirase teroarea în Franța, în secolul trecut: despotismul ideilor mici, extravagante și crude, sub forma liberalismului, democrației și a filantropiei. În loc să se aștepte la rezultatele legitime ale timpului, să se plieze consensului comun și să se recurgă la mijloacele de persuasiune, se dorește o impunere prin forță a opiniei proprii, fără a ezita să recurgă la mijloacele cele mai infame. Eu știu bine că, atunci cînd cineva vrea să obțină dintr-o dată un mare efect, fără a lăsa să lucreze cauzele naturale care ar trebui să-l producă, e nevoie de o mare deplasare de violență, de o mare baie de sînge și de o mare grămadă de ruine care năucesc și înspăimîntă. Anumite efecte

1. Malon către Ellero, Paris, 20 iunie 1879, *ibid.*, p. 322.

ale *terorismului* sînt aşadar de netăgăduit, mai ales atunci cînd cauzele pentru care militează sînt rele; ar putea oare să fie bune atunci cînd cauzele sînt bune? Tare mă îndoiec. (p. 325)

Proscrierile lui Sylla şi Marius au eliminat cetăţenii cei mai viteji ai republicii, făcînd să se uite vechea libertate; dar lucrul acesta a slăbit caracterele şi a stins orice relaţie civilă. La fel ca masacrele din secolul al XVIII-lea din Franţa, ele au făcut să dispară vechii oligarhi, dînd o lovitură mortală monarhiei, clerului şi feudalităţii; totodată au distrus patriotismul, geniul şi gentileţea naţiunii. "Ele au cauzat mai ales o mare daună care, luată ca atare, ar fi în stare să provoace cea mai teribilă catastrofă: o sciziune substanţială şi profundă între propriile sale elemente: capitala şi provincia, ateismul şi bigotismul, demagogia şi servitutea, ideile noi şi ideile depăşite, vivacitatea şi stupiditatea, agitaţia şi letargia, care-şi etalează aroganţa (*prepotenza*) într-o manieră neaşteptată şi efemeră." (p. 326)

Guyot (1843-1928), Armelani şi tirania socialistă

Din punct de vedere al preocupărilor etice şi juridice, Ellero poate fi clasat printre liberalii conservatori sau socialiştii liberali, respectiv printre antisocialişti. Cu toate acestea, autorul *Suveranităţii populare* şi al *Chestiunii sociale* a scris, cu cîţiva ani în urmă, o lucrare care a fost remarcată, *Tirania burgheză*. În aceeaşi perioadă, Yves Guyot, un autor mai mult decît prolific, publică o carte al cărei titlu denunţă o opoziţie faţă de cartea lui Ellero: *Tirania socialistă*[1]. În 1895, un avocat din Grosseto, Francesco Armelani, este frapat de acest paralelism care nu i se pare întîmplător; el îi consacră un eseu comparativ: *Ellero o Guyot? Studio critico-sociale*[2]. Descoperim aici un Ellero care, nefiind un socialist, apără temeinicia sau cel puţin anumite idei de bază ale socialismului epocii sale, în opoziţie cu Guyot, care încearcă să diminueze propriile

1. Paris, 1893; trad. italiană, Palermo, 1893; trad. engleză şi introducere de Joseph Hiam Levy, London, 1894. Cf. Nereo Cespo, *La tirannide socialista di Yves Guyot brevemente confutata da un marxista*, Novara, 1894.

2. Pitigliano, Osvaldo Paggi, 1895; partea II, *Ellero o Guyot? Ossia tirannide borghese o tirannide socialista*, *ibid.*, 1896.

sale doctrine socialiste şi liberale. De partea sa, Armelani nu rămîne neutru în prezentarea pe care o face, deoarece îşi arată întreaga simpatie faţă de apărătorul ideilor socialiste. Analiza sa nu este una sistematică, iar tonul este foarte polemic şi părtinitor. Nu se pune decît problema muncii şi a remunerării, a bogăţiei şi a distribuţiei. Cît despre Ellero, acesta nu este evident un partizan al lui Saint-Simon, Fourier, Blanc, Proudhon, Bakunin sau Marx; el nu susţine mesajul socialist decît în măsura în care socialismul le-a dat muncitorilor o demnitate mai umană, procurîndu-le condiţii de viaţă mai suportabile. Anume aici Ellero vede un progres social. Dimpotrivă, Guyot consideră difuzarea teoriilor socialiste o adevărată regresiune socială. Nici unul dintre aceşti trei autori nu pare să se intereseze de tiranie încît să încerce a o defini; ea este considerată în cele trei lucrări drept un fenomen privat al existenţei, un element exterior polemicii, cu o semnificaţie — se-nţelege de la sine — peiorativă.

Treitschke (1834-1896) şi «tirania democratică»

Conceptul de tiranie pare să întinerească în opera teoreticianului major al gîndirii politice germane din secolul al XIX-lea, Heinrich von Treitschke. Economist, istoric (*Deutsche Geshichte im 19. Jahrhundert*, 1879-1894) şi constituţionalist, Treitschke participă cu pasiune la bulversările politice şi sociale ale epocii sale. Admirator al lui Cavour mai mult decît al lui Bismarck, este considerat ultimul moştenitor al lui Hegel (Carlo Antoni) dată fiind concepţia sa a statului ca scop în sine şi a forţei ca element fundamental al politicii. Discipolii săi au primit lecţiile de istorie şi de politică sub titlul de *Politik*.

Statul şi războiul

Definind statul drept "poporul unit legitim în calitate de putere independentă", Treitschke precizează că "statul este forţa publică (*offentliche Macht*) ofensivă şi defensivă. Statul este înainte de toate puterea, în scopul de a veghea la propria sa conservare; el nu este totalitatea poporului însuşi, după cum credea Hegel în apoteoza sa a statului, deoarece poporul nu constituie în întregime statul care, în

revanşă, are grijă de viaţa poporului, pe care o protejează veghind ca ordinea să domnească pe toate fronturile. Statul nu întreabă opinia oamenilor, el ce cere obedienţă; legile sale trebuie, de voie, de nevoie, respectate. Există progrese atunci cînd obedienţa mută a cetăţenilor provine dintr-un consimţămînt interior şi bine cugetat, chiar dacă acest consimţămînt nu este absolut necesar"[1]. Treitschke concepe statul ca pe o personalitate "mai întîi în sensul juridic, apoi în sensul etico-istoric" (1.25), care acţionează în deplină libertate a voinţei sale. "Voinţa constituie esenţa statului" (1.28), "forţa este principiul acestuia, la fel cum credinţa este principiul Bisericii, şi cum dragostea este principiul familiei" (1.33). Dar a afirma că statul este puterea nu este suficient, trebuie să adăugăm că aceasta este "independentă". Această independenţă îi conferă caracterul de "legitimă autonomie", care stă la baza suveranităţii. "Cuvîntul" suveran "este primordial pentru a defini esenţa statului, şi va rămîne astfel, deoarece statul nu poate tolera pe pămînt o putere coordonată (*koordinierte*), alta decît a sa, cu atît mai mult una superioară" (1.36). Ca orice concept politic, cel de suveranitate este "maleabil şi relativ", din care motiv fiecare stat trebuie să-şi limiteze suveranitatea prin tratate cu alte state.

Dar Treitschke precizează că această limitare depinde de voinţa fiecărui stat care semnează o convenţie şi că toate clauzele tratatelor internaţionale trebuie să se înţeleagă ca fiind provizorii şi dependente de situaţia concretă, *rebus sic stantibus*. Ceea ce te duce la gîndul că, "în realitate, atît timp cît rămîne dreptul oamenilor, toate tratatele devin caduce în caz de declarare a războiului de către statele beligerante. Or,

1. Treitschke, *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universitat zu Berlin*, Hg. Max Cornicelius, 2 Bde., Leipzig, 1913, 1.32. – Cf. Henry William Carless Davis, *The Political Thought of Heinrich von Treitschke*, London, 1914 (1973); Walter Bussmann, *Treitschke. Sein Welt- und Geschichtsbild*, Gottingen, 1952; Bussmann, "Treitschke als Politiker", *Historische Zeitschrift*, 177, 1954, pp. 249-280; Bussmann, "Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift*, 186, 1958, p. 527-557; Hans Schleier, *Sybel und Treitschke. Antidemokratismus und Militarismus im historisch-politischen Denken grossbourgeoiser Geschichtideologen*, Berlin, 1965; Wilhelm Crampen, *Der Machtstaatgedanke bei Heinrisch von Treitschke*, Koln, 1967; Ulrich Langer, *Heinrisch von Treitschke: politische Biographie eines deutschen Nationalisten*, Düseldorf, 1998. În relaţie cu teoria tiraniei, a se vedea Mandt, 1974, pp. 205-246.

dat fiind că fiecare stat, în calitate de suveran, are dreptul de a declara război cînd crede de cuviinţă, rezultă că fiecare stat este în condiţia de a aboli tratatele semnate". Teoreticianul politic, aşa realist cum este, adaugă aici o remarcă de istoric, sau mai degrabă de filozof al istoriei: "Progresul istoriei are la bază această schimbare continuă a tratatelor" (1.38). În plus, orice tratat internaţional fiind rodul liberei voinţe a statelor, "crearea unui arbitraj internaţional ca instituţie permanentă este incompatibilă cu esenţa statului". Dacă o atare instanţă poate fi valabilă în cazul problemelor secundare, ea se dovedeşte ineficientă în cazul chestiunilor vitale. În consecinţă, dat fiind că un tribunal internaţional care reglează controversele "nu poate exista în nici un caz", "armele vor păstra dreptul lor pînă la sfîrşitul istoriei; anume pe acest principiu se întemeiază sfinţenia războiului (*die Heiligkeit des Krieges*)" (1.39).

Dreptul la rezistenţă şi asasinatul politic

Statul se caracterizează, aşadar, prin două funcţii principale: forţa în exterior şi ordinea în interior, altfel spus, prin exerciţiul războiului, deoarece "fără război statul nu există" (1.72), şi prin administrarea justiţiei. Treitschke ia termenul administrare într-un sens larg, ca realizare a "voinţei statului ce se manifestă în virtutea instituţiilor sale constituţionale prin activitatea oamenilor, fie că sînt guvernanţi sau guvernaţi" (2.355). În această concepţie a statului, "obedienţa constituie prima datorie a cetăţeanului". La acest capitol, Treitschke blamează şcoala de drept natural care, considerînd statul ca fiind alcătuit din mici monade independente, a sfîrşit prin a legitima un fel de individualism ce a condus la "această monstruoasă concluzie: dacă statul declară un război pe care cetăţeanul particular îl consideră nedrept, acest cetăţean are dreptul să abandoneze statul. O concesie atît de nelimitată la conştiinţa particularului nu este admisibilă". "Conservarea patriei mele constituie pentru mine o datorie morală." (1.110) În opinia lui Treitschke, omul privat nu are dreptul nici măcar să facă o apreciere asupra alegerii politice operate de guvernanţi. Pe de altă parte, dacă fiecare cetăţean ar avea posibilitatea să se sustragă la întîmplare de la obedienţa faţă de naţiune, întreg sistemul de stat ar fi dezmembrat.

Particularul trebuie să se comporte ca un membru al statului şi să aibă "curajul de a-şi asuma erorile statului". În consecinţă, "nu se poate vorbi despre un drept la rezistenţă al supuşilor faţă de o autoritate care, în opinia lor, ar fi imorală" (1.112).

Treitschke revine asupra subiectului în cauză după ce va fi tratat despre diferite libertăţi, inclusiv libertatea conştiinţei. El situează apariţia dreptului la rezistenţă (*das sogenannte Recht des Widerstandes*) în lumea creştină în momentul în care "oamenii au simţit suveranitatea conştiinţei individuale" (1.191). La drept vorbind, istoria creştinismului vechi este "o istorie a rezistenţei continue faţă de autoritate". Obedienţa pasivă a devenit totuşi o obişnuinţă, care se baza pe principiile de umilinţă şi de supunere propagate de *Noul Testament*. Problema rezistenţei nu se pune cu adevărat de-a lungul Evului Mediu. Ea reapare în forţă în secolul Reformei, atunci cînd "problema rezistenţei depindea de conştiinţa fiecăruia". Zwingli şi Calvin întemeiau acest principiu pe salvgardarea credinţei, în timp ce ultimul Luther face din el un principiu relevant al dreptului natural. Monarcomacii au reluat şi au dezvoltat teoria rezistenţei, plecînd de la ideea de pact din *Vechiul Testament*, pentru a limita obedienţa supuşilor la respectarea cuvîntului suveranului: atunci cînd acesta din urmă rupe jurămîntul dat, supuşii sînt dezlegaţi de datoria lor de obedienţă. Iezuiţii împărtăşesc această teorie, cu deosebirea că pentru ei Biserica este un stat de origine divină, în faţa căruia statele pămînteşti trebuie să se încline. "Ei propovăduiesc totodată omorîrea principilor (*Fürstenmord*); discipolii iezuiţilor au perpetuat asasinatele lui Henric III şi Henric IV în Franţa." Hughenotul Languet a rezumat această doctrină în lucrarea sa *Vindiciae contra tyrannos* prin formula: "Noi vrem să fim guvernaţi de un rege, dacă el se lasă guvernat de legi" (1.193).

Toţi gînditorii politici din secolele XVII-XVIII s-au impregnat de această idee, completată şi definită în teoria contractului, astfel încît ea "a constituit baza dreptului public englez. Este totodată una dintre inconsecvenţele liberalismului din zilele noastre, de a nu ţine seama că temelia statului englez, atît de admirat, este teoria total absurdă (*völlig verkehrte*) a contractului". Este adevărat că Frederic cel Mare a exprimat acelaşi principiu, "dar nimeni nu s-a putut gîndi să susţină o opinie asemănătoare în faţa bătrînului neamţ" (1.194). Treitschke îşi precizează

gîndirea referindu-se la "bătrînul Kant", singurul care a avut curajul să demonstreze că "în doctrina rezistenţei se ascunde o contradicţie". Acesta din urmă crede că dacă ar exista o lege ce ar permite această rezistenţă, acest lucru ar echivala cu a spune "puterea legislativă supremă conţine în ea însăşi o dispoziţie de a nu fi supremă". Dacă Immanuel Kant nu a putut rezolva complet această contradicţie, fiind copilul secolului său, şcoala istorică germană va avea grijă s-o facă: ar fi ridicol să considerăm statul că fiind supus dreptului privat, din moment ce el însuşi este creatorul acestuia.

Or, dacă nu este decent să vorbim de un drept pozitiv al rezistenţei, nu-i mai puţin adevărat că trebuie să punem limite caracterului arbitrar al autorităţii supreme. Iată de ce există "teoria aşa-zisei obedienţe constituţionale (*verfassungsmäßigen Gehorsam*)", în care se glorifică libertăţile în general. Această teorie afirmă că "dacă o autoritate emite un ordin contrar legii, el trebuie considerat ca un act arbitrar, şi în consecinţă fiecare subiect poate rezista acestuia". Treitschke recunoaşte că el însuşi aderase la această teorie pe timpul Confederaţiei germane, pe cînd "eram cu toţii radicali". Mai tîrziu, el abandonează această opinie înşelătoare, respectiv "că ar fi licit tuturor şi fiecăruia în parte să reziste" unui ordin ilegal al autorităţii. Într-adevăr, problema de fond este de a şti "cui îi revine dreptul de a decide dacă o deliberare este sau nu constituţională". Este vorba, în cazul dat, de o doctrină care face din fiecare supus un suveran deasupra autorităţii; altfel spus, aplicarea sa ar echivala cu răsturnarea piramidei statului. Se vede limpede că această teorie nu ţine, dat fiind că nu poate garanta nimic. Chiar dacă a fost inserată în textul constituţional al Convenţiei (1793), ea nu a rămas în vigoare decît trei săptămîni, înaintea războiului civil. Nu există decît "nişte semigînditori care pot construi un drept pozitiv al rezistenţei, care este în realitate de neînchipuit. Totodată dreptul de a încălca ordonanţa juridică a statului, un drept al non-dreptului (*ein Recht auf Unrecht*), este de neconceput" (1.197).

Din toate acestea nu trebuie să deducem că guvernul s-ar putea lipsi de un anume consens din partea cetăţenilor. În mod cert, afirmaţiile înscrise în constituţiile Americii referitoare la pretinsele drepturi înnăscute ale oamenilor sînt exagerate, dar ele salvgardează un

principiu fundamental care este drept: trebuie să guvernezi pentru binele poporului cu consimţământul lui moral; *salus civium suprema lex.*

"Tirania democratică"

În capitolul intitulat "Tiranie şi cezarism", Treitschke introduce o noţiune nouă, "tirania democratică (*die demokratische Tyrannis*)", pe care o situează la frontiera dintre monarhie şi republică. Autorul trădează o anumită admiraţie pentru această formă de stat "bogată în învăţăminte", şi mai ales pentru cea care încarnează "puterea personalităţii". Tiranii Greciei antice au ilustrat caracterul primitiv al tiraniei — "nume inocent la origine" —, care ne arată că tiranii "reprezintă o fază necesară a derulării istoriei" (2.192). În epoca modernă, "Italia a fost terenul clasic al tiraniei cetăţilor". Nu-i exclus că "sub domnia unor asemenea stăpîni atotputernici (*Gewaltherrschern*) să fie posibilă o scurtă perioadă de dezvoltare cu adevărat splendidă" (2.195). Edificiile nemuritoare stau mărturie pînă în zilele noastre "a acestei culturi surprinzător de intense" din acea epocă.

Din analiza sa istorică şi ideologică în acelaşi timp a "tiraniei democratice", Treitschke trage concluzii singulare pe care le aplică Franţei epocii sale. Există în aceste pagini o reflectare a ceea ce numeroşi intelectuali germani gîndesc despre marea putere limitrofă, dar pe care marea putere prusacă tocmai o umilise pe cîmpul de luptă. Război dintre doi giganţi, război a două culturi. Treitschke se ia de cei doi Napoleoni care şi-au marcat epoca.

"În istoria modernă, cezarismul roman şi-a găsit un pandant în bonapartismul francezilor." Treitschke consideră această formă de stat "imorală", decadentă, "violentă contra naturii", şi totodată "urîtă" ca şi cezarismul. Şi în acest caz, trebuie ca suveranul să se distingă prin valoarea sa războinică şi prin grandoarea sa regală. Poporul trebuie să se poată reflecta în el: "Napoleon I era conştient de acest fapt" (*ibid.*). "Măreţia lui Napoleon constă în faptul de a fi înţeles că francezii aveau nevoie să fie dominaţi (*beherrschen*), ca o turmă, doar să fie liberi să vorbească, rămînînd subjugaţi; totodată de a-i fi putut, în calitate de italian, judeca la rece şi cinic pe francezi, fără a se lăsa prostit de fraze asupra slăbiciunii lor." De fapt, el şi-a întemeiat puterea despotică

(*despotische*) pe armată şi pe administraţia centralizată, lăsînd Parlamentului, în mod magistral, iluzia că ar conta în anumite privinţe. "Avem în faţa noastră un ciudat Ianus al despotismului ieşit din revoluţie, dar un despotism democratic." El, care "privea de sus principii germani, ce nu meritau cu siguranţă altă atitudine", el, "plebeul încoronat, voia să demonstreze că valorează mai mult decît toţi regii, că un fiu al revoluţiei le este superior". La fel, Napoleon III a vrut să fie un suveran exaltat de voinţa populară[1]. "În primul, ca şi-n cel de-al doilea caz, frica este cea care l-a adus pe Napoleon pe tron." (2.205)

Făcînd abstracţie de ironia şi sarcasmul autorului, Treitschke dă propria definiţie a democraţiei tiranice, pe care o numeşte şi despotism tiranic[2]: manifestarea unei puteri a cărei măreţie este efemeră. Cu toate acestea, el manifestă o admiraţie entuziastă pentru un anume tip de tiran, providenţial şi jucînd rolul unui mecena, care ar prelua cîrma statului după o transformare socială sau o revoluţie instituţională.

Legitimitate şi revoluţie

Cursul istoriei demonstrează că transformarea statelor este inevitabilă. Atunci cînd vechile constituţii nu mai corespund noilor condiţii sociale, "reînnoirea şi transformarea dreptului sînt necesare, deoarece dreptul nu este altceva decît expresia raporturilor sociale în vigoare. Dacă această transformare se realizează pe căi legale, ea se numeşte reformă"; dacă mijloacele întrebuinţate sînt violente, ea se numeşte revoluţie. Orice revoluţie nu este din principiu un lucru bun sau rău. În ciuda judecăţilor asupra Revoluţiei franceze — "sfîntă" pentru unii şi "diabolică" pentru alţii —, orice revoluţie este în sine nelegitimă, dat fiind că ea comportă o corupere de ordin juridic. Dacă, aşadar, "nu există revoluţii fără crime", trebuie totuşi să recunoaştem

1. Cf. Heinz Gollwitzer, "Der Cäsarismul Napoleons III. im Widerhall der öffentlichen Meinung Deutschlands", *Historische Zeitschrift*, 173, 1952, pp. 23-75; în general, *La science juridique française et la science juridique allemande de 1870 à 1918*, dir. O. Baud şi P. Wachsmann, Strasbourg, 1997.

2. Asemeni altor isorici şi filozofi ai epocii, Treitschke nu pare să deosebească tirania de despotism, acesta din urmă fiind într-un fel un component al concepţiei sale a teocraţiei, caracteristică imperiilor asiatice.

"că nu există viaţă istorică fără culpabilitate tragică". Ceea ce implică "o infracţiune necesară a dreptului; nu trebuie reduse toate revoluţiile la cîteva lucruri diabolice". Este limpede, de fapt, "că în istorie s-au produs şi se produc mereu revoluţii în care legea morală e de partea rebelilor".

O revoluţie se poate realiza de sus sau de jos. În primul caz, ea se numeşte lovitură de stat, în cel de al doilea, este vorba de o revoluţie implicînd "o dezlănţuire a pasiunilor"; şi una şi alta dau naştere "unei infirmităţi a dreptului". Istoricul trebuie să le analizeze fără *parti pris* şi mai ales să vegheze a evita "o construcţie doctrinară a istoriei, elaborînd o antiteză între statul legitim şi statul revoluţionar". Nu trebuie să uităm că "noţiunile de legitimitate şi revoluţie sînt elastice. Calea normală este dezvoltarea legală a statului, dar în fiecare stat, fără excepţie, există momente în care o dezvoltare paşnică este imposibilă, şi cînd un război în exterior sau o revoluţie în interior devin o necesitate".

Autorul nu-şi ascunde atracţia pentru cultul personalităţii, pentru o politică a puterii pe care cursul istoriei pare s-o fi încredinţat Germaniei, după 1870: "Ilegalitatea relativ neglijabilă, care se regăseşte, probabil, în revoluţia germană din 1860, a fost în mod splendid răscumpărată prin anul 1870! A vedea în mare şi a aprecia lucrurile în universalitatea lor; astfel, unui popor nobil i s-a încredinţat marea misiune istorică" (1.137).

Concepţiile politice ale lui Treitschke au exercitat o influenţă greu de supraestimat asupra generaţiilor tinere germane, dînd naştere unor polemici acerbe cum este cea care îl va opune lui Hermann Baumgarten cu privire la liberalismul german. Printre discipolii lui Treitschke la Universitatea din Berlin se afla, probabil, şi tînărul Max Weber care, fiind legat de Baumgarten, a trebuit să asimileze lecţiile berlineze ale maestrului său asupra naturii politicii şi a exaltării statului naţional[1].

1. Baumgarten, "Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik", în *Preußische Jahrbücher*, 18, 1866, pp. 385-401; el publică cea de a treia ediţie a *Treitschke's Deutsche Geschichte*, Strasbourg, 1883; a se vedea Wolfgang Justin Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 1959, trad. franceză Jean Amsler, *M. Weber et la politique allemande*, Paris, 1985, pp. 25-29.

Dezbaterea asupra autorităţii şi legitimităţii

În prima treime a secolului XX, discuţiile asupra autorităţii şi legitimităţii sînt deosebit de intense printre jurişti, în special în Germania şi Italia. Autori cum ar fi Georg Jellinek (1851-1911; *Allgemeine Staatslehre*, 1900; trad. Paris, 1904), Robert Piloty (*Autorität und Staatsgewalt*, 1905), Giuseppe Capograssi (1899-1956; *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, 1921), Friedrich von Wieser (1851-1926; *Das Gesetz der Macht*, 1926), Carl Schmitt (*Verfassungslehre*, 1928; trad. franceză 1993), şi pînă la Giorgio Del Vecchio (1878-1970; *La giustizia*, 1923; *Lezioni di filosofia del diritto*, 1930), Heinz Otto Ziegler (*Autoritäret oder totaler Staat*, 1932), Erich Becker (*Diktatur und Führung*, 1935) şi Heinrich Triepel (1868-1946; *Die Hegemonie*, 1938), discută despre un subiect care se află în centrul atenţiei naţionale şi internaţionale, în perioada dintre constituirea Republicii de la Weimar şi venirea la putere a naţional-socialismului. Analiza lui Max Weber intervine într-un moment critic al dezbaterii, la începutul anilor '920, şi se dovedeşte a fi decisivă pentru elaborarea, între altele, a conceptului de legitimare a autorităţii.

Weber (1864-1920) şi politica de forţă

Profesor de economie politică la Fribourg-en-Brisgau şi Heidelberg, apoi de sociologie la Viena şi la München, Max Weber a elaborat un vast sistem de sociologie a istoriei (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922)[1], în care analizează activitatea economică drept un fapt spiritual în relaţie cu viaţa religioasă (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,

1. Weber, *Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft*, Hg. Gerhard Albrecht *et al.*, Zweite vermehrte Auflage, 2 Bde., Tübingen, 1925; trad. franceză parţială a primei părţi (ed. germană din 1956) şi a *Rechtssoziologie* (ed. din 1967) pentru cap. 1 şi 7 a părţii a doua, *Économie et société*, 2 vol., ed. J. Freund *et al.*, Paris, 1995, 1: *Les catégories de la sociologie*; 2: *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Aceste două volume în ediţia de buzunar reproduc volumul întîi al *Économie et Société* publicat de Librairie Plon în 1971, singurul apărut. — Cf. Johannes F. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, 1952; Winckelmann, *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Berlin, 1957;

1922). Într-o epocă în care valorile sînt în criză, Weber integrează în sistemul său o teorie importantă a statului ce-şi propune să redea Germaniei rolul preponderent în politica mondială. Reflecţiile lui asupra puterii sînt fundamentale pentru a înţelege istoria Germaniei şi a Europei secolului XX. Ele sînt cu atît mai interesante pentru studiul nostru, în care noţiunile de forţă, putere şi autoritate joacă un rol determinant.

Putere, dominaţie, stat, autoritate

Weber defineşte în particular două concepte, cel de putere şi de dominaţie, intim legate între ele. "Puterea (*Macht*) desemnează orice şansă (*Chance*) de a face să triumfe propria voinţă în sînul unei relaţii sociale, chiar împotriva rezistenţelor; puţin importă pe ce se bazează această şansă. Dominaţia (*Herrschaft*) semnifică şansa de a găsi persoane determinabile gata să asculte de un ordin cu un conţinut determinat; noi numim disciplină şansa de a întîlni la o multitudine determinabilă de indivizi o obedienţă promptă, automată şi schematică, în virtutea unei dispoziţii primite."[1] Dacă noţiunea de putere este indeterminată (*amorph*), cea de dominaţie se precizează atunci cînd reflectăm la un ordin şi la posibilităţile pentru un ordin "de a întîlni o docilitate", altfel spus, de a fi executat.

De remarcat că noţiunea germană de *Herrschaft* trimite la cuvîntul latin *dominatio* şi la francezul *seigneurie*. În limbile respective, aceşti termeni au fost utilizaţi pentru a traduce cuvîntul grecesc *despotes*, pe care Le Roy l-a transpus prin "seigneurie" în tălmăcirea sa a *Politicii* lui Aristotel, datînd din 1566, şi pe care Bodin l-a întrebuinţat, în 1576, pentru

---

Karl Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, München, 1958; Ernst Nolte, "Max Weber vor dem Faschismus", *Der Staat*, 2, 1963, pp. 1-24; Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person, Dokumente*, Tübingen, 1964; Karl Loewenstein, *Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit*, Frankfurt pe Main, 1965; R. Aron, "Max Weber et la politique de puissance", în cartea sa *Machiavel et les tyrannies modernes*, ed. Rémy Freymond, Paris, 1993, pp. 225-243; Aron, *Les grandes étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967, pp. 642-656; Catherine Collot-Thélène, "Les origines de la théorie du Machtstaat", *Philosophie*, 20, 1988, pp. 24-47; E. Durkheim, "L'Allemagne au-dessus de tout", în *La mentalité germanique et la guerre*, Paris, 1991; în relaţie cu teoria privitoare la tiranie, Mandt, 1974, pp. 247-292.

1. *Wirtschaft und Gesellschaft (WuG)*, 1.28; *Économie et société (E&s)*, 1.95.

a desemna "monarhia seniorială", adică despotică[1]. Că Weber a făcut sau nu această apropiere, ne putem raporta la conținutul semantic tradițional al cuvîntului *Herrschaft*. Pe de altă parte, exemplul de dominație pe care îl dă Weber à propos de *Herrschaft* este cel al tatălui familiei, adică același pe care Aristotel îl alege pentru a exemplifica prima formă a despotismului. Remarca noastră nu este inutilă pentru a înțelege dezvoltarea noțiunii pe care o propune Weber plecînd de la acest concept-cheie al sistemului său.

Fie că cel ce exercită dominația este un individ sau un grup de indivizi, explică Weber, "vom spune despre un grup de dominație că este hierocratic, atunci cînd el utilizează constrîngerea psihologică pentru a garanta aplicarea reglementărilor sale"; în timp ce o grupare politică va utiliza violența, chiar dacă "violența nu este în mod natural nici unicul mijloc administrativ, și nici mijlocul normal" (*WuG*, 1.29; *E&s*, 1.97), dar *ultima ratio*. Folosirea legitimă a violenței caracterizează și statul pe care Weber îl definește ca "«O întreprindere cu caracter instituțional», atunci cînd conducerea sa administrativă revendică cu succes, în aplicarea reglementărilor, monopolul constrîngerii fizice legitime". Statul "se caracterizează în plus prin faptul că nu există în zilele noastre violență «legitimă» decît în măsura în care ordinea de stat o permite sau o prescrie atunci cînd lasă, de exemplu, tatălui familiei «dreptul de a pedepsi», vestigiu al unui drept străvechi ce-i da posibilitatea de a face uz de violență și pînă la a dispune de viața copiilor și a sclavilor săi. Acest aspect de monopol al violenței rezervat dominației de stat este o caracteristică esențială a condiției prezente, precum și caracterul de «instituție rațională» sau «întreprindere» continuă" (*WuG*, 1.29-30; *E&s*, 1.97-99).

Trebuie să remarcăm că Weber — făcînd uz de o argumentație singulară care îl lasă perplex pe cititor — se servește de noțiunea de violență pentru determinarea caracterului propriu unei grupări "politice". Dat fiind că "nu este posibil a defini o grupare politică — inclusiv statul

1. Această remarcă nu a reținut atenția autorilor (Horst Günther *et al.*) bogatului articol "Herrschaft", *Geschichtliche Grundbegriffe*; pentru un alt punct de vedere, a se vedea nota lui Giorgio Galli, "Il concetto di *Herrschaft* in M. Weber e nella scuola di Francoforte", *Il Pensiero politico*, 11, 1978, pp. 86-93; asupra nuanțelor semantice ale termenilor raportîndu-se la putere, "Macht", "Gewalt", "Kraft", a se vedea art. "Macht, Gewalt" de Karl-Georg Faber *et al.* în aceleași *Geschichtliche Grundbegriffe*.

— indicînd doar scopul (*Zwecke*) activităţii sale", Weber conchide că "se poate defini caracterul «politic» al unei grupări doar prin intermediul mijloacelor de acţiune (*Mittel*) — ridicîndu-l, dacă e cazul, la înălţimea unui scop în sine — care nu-i este propriu doar lui, care este specific lui şi indispensabil (*unentbehrlich*) din punctul de vedere al esenţei sale: violenţa (*Gewaltsamkeit*)" (*WuG*, 1.30; cf. *E&s*, 1.98)[1]. Chiar dacă această afirmaţie "nu corespunde cîtuşi de puţin limbajului curent", calificarea politicii pe care o dăm de regulă unui partid, ziar, unei asociaţii, revoluţii etc. ţine de "relaţiile de dominaţie". Aşadar, anume în mijloacele de acţiune trebuie căutat elementul comun al limbajului curent pentru a desemna ceea ce este politica: "În mijloacele de acţiune: "dominaţia" (*Herrschaft*) — respectiv în felul (*Art*) în care puterile de stat le exercită, îndepărtînd scopul pe care-l serveşte dominaţia" (*ibid.*).

Raţionamentul lui Weber lasă să se înţeleagă că elementul specific care califică din punct de vedere politic o guvernare este recursul la forţă, la violenţă, care ar fi "actuală sau eventuală". Este modalitatea care, făcînd abstracţie de scop, exercitîndu-se prin violenţă (aşa-zisă legitimă) în serviciul dominaţiei, determină caracterul politic al activităţii "grupărilor politice". Adică, răsturnînd celebra maximă aşa-zisă machiavelică ("scopul scuză mijloacele"), pentru Weber, în materie de politică, mijloacele justifică scopul?

Legitimarea dominaţiei

Noţiunile de dominaţie şi autoritate sînt strîns legate între ele, iar uneori amestecate. Într-adevăr, Weber dă aceeaşi semnificaţie pentru doi termeni, atunci cînd explică ceea ce întemeiază legitimitatea "dominaţiei («autorităţii»)" (*Herrschaft, "Autorität"*), care "comportă un minimum de voinţă de a asculta, în consecinţă un interes, exterior sau interior, de a asculta". În tot cazul, istoria ne arată că nici o dominaţie nu poate accepta să-şi întemeieze supravieţuirea pe motivaţii materiale sau emotive, sau pe aprecieri raţionale. Într-adevăr, "toate dominaţiile caută să trezească şi să întreţină credinţa în «legitimitatea» lor" (*WuG*, 1.122;

1. Trebuie să semnalăm că traducătorul francez a introdus un "ne" în această ultimă frază "on ne peut definir le caracter «politique»..."); ceea ce inversează sensul afirmaţiei originale a lui Weber şi face acest § 17, 2 contradictoriu.

E&s, 1.285-286). Weber studiază trei forme pure de dominaţie, în funcţie de temeiul legitimităţii lor. "Validitatea acestei legitimităţi poate, în linii generale, avea: 1) un caracter *raţional*, bazîndu-se pe credinţa în legalitatea reglementărilor adoptate şi a dreptului de a da directive care aparţin celor ce exercită dominaţia prin mijloacele sale (dominaţia legală); 2) un caracter *tradiţional*, bazîndu-se pe credinţa constantă în sfinţenia tradiţiilor valabile din toate timpurile şi în legalitatea celor ce sînt chemaţi să exercite autoritatea prin mijloacele sale (dominaţia tradiţională); 3) un caracter *charismatic*, bazîndu-se pe supunerea extraordinară caracterului sacru, virtuţii eroice sau valorii exemplare a unei persoane, ori ordinelor revelate sau emise de către aceasta (dominaţia charismatică)" (*WuG*, 1.123; *E&s*, 1.289). Criteriul acestei tripartiţii permite a preciza că în primul caz obedienţa se datorează unei ordonanţe impersonale, o "direcţie administrativă birocratică", sau unei persoane care o reprezintă, în virtutea legalităţii formale a puterilor care-i sînt conferite în mod legal; în cel de-al doilea caz, oamenii ascultă de un conducător, de un stăpîn (*Herr*), care guvernează în conformitate cu principiile tradiţionale; în cel de al treilea caz, anume conducătorului, comandantului (*Führer*) i se încredinţează dominaţia, deoarece el "este dotat cu forţe sau caracteristici supranaturale sau supraumane... inaccesibile muritorilor simpli" (*WuG*, 1.140; *E&s*, 1.320).

În particular, "dominaţia charismatică bulversează (în propriul său domeniu) trecutul şi este, în acest sens, specific revoluţionară". Prin caracterul său revoluţionar, dominaţia charismatică are un element iraţional: ea este superioară principiilor şi tradiţiilor. Dat fiind că este "născută din necesitate sau din entuziasm", ea poate da o "orientare în întregime nouă tuturor poziţiilor faţă de toate formele particulare de viaţă şi faţă de «lume». În epocile preraţionaliste, tradiţia şi charisma îşi împărtăşesc ele înde ele totalitatea direcţiilor de acţiune". Dar această dominaţie "nu este legitimă decît în măsura în care (şi de asemenea atît timp cît) «e valabilă» charisma personală în virtutea confirmării sale". "Aceasta, care nu necesită, ca să zicem aşa, nici un comentariu, e valabilă atît pentru deţinătorul puterii charismatice pur plebiscitare («dominaţia geniului [*Herrschaft des Genies*]» lui Napoleon care face din plebei regi şi generali), cît şi pentru profeţi şi eroi războinici" (*WuG*, 1.141-142; *E&s*, 1.324-325).

Într-o altă formă decît la Treitschke, regăsim în aceste pagini o admiraţie fără margini faţă de marile personalităţi ale istoriei, pentru care autorul edifică un întreg sistem în scopul de a legitima dominaţia lor charismatică.

Tiranie, seniorie, dictatură

Weber aproape că nu vorbeşte de despotism[1], dar face aluzie la tiranie à propos de luptele sociale în cetăţile din Antichitatea greacă şi din Evul Mediu. "Tirania a fost cu toate acestea produsul luptei de clasă (*Ständekampfes*)" (*WuG*, 2.571), luptă ce se manifestă prin conflictul dintre patricienii înarmaţi, împrumutători de bani şi rezidînd în oraşe, şi ţăranii îndatoraţi rău de tot. Subliniind că "pretutindeni tiranii se simt şi sînt consideraţi ca seniori nelegitimi", Weber face o descriere corectă din punct de vedere istoric a fenomenului tiranic în Grecia antică. El analizează mecanismul de întronare a unei puteri senioriale ţinînd cont mai ales de aspectul economic, prin care explică transformarea şi evoluţia socială a oraşelor de-a lungul epocii moderne (*WuG*, 2.572-577).

Cît despre dictatură, Weber vorbeşte de ea à propos de principiul charismatic al legitimităţii, atunci cînd aceasta se bazează nu pe autoritate, ci pe recunoştinţa din partea guvernaţilor, recunoştinţă care devine "temeiul legitimităţii în loc să fie consecinţa acesteia". Este cazul dominaţiei plebiscitare, tipică pentru ambii Napoleoni: primul va căuta recunoaşterea puterii sale după ce o cucerise prin forţă, "cel de al doilea o va invoca în mai multe reprize după pierderea prestigiului său". În aceeaşi ordine de idei, "democraţia plebiscitară" se prezintă ca tipul principal de "democraţie dirijată de conducători (*Führer-Democratie*)" şi constituie "o specie de dominaţie charismatică care se ascunde sub forma unei legitimităţi ieşite din voinţa celor care sînt dominaţi". Weber descrie acest tip de dictator drept un "conducător (demagog) (*Führer, Demagoge*)" care "domină graţie ataşamentului şi încrederii partizanilor săi politici faţă de persoana sa ca atare". Cu ajutorul partizanilor săi, el îşi extinde dominaţia asupra grupărilor.

Dictatura revoluţionară constituie un caz aparte, ce "ignoră la fel de bine legitimitatea tradiţională şi legalitatea formală". Atingînd problema colegialităţii şi a împărţirii puterilor, Weber menţionează dictatura

1. Cf. *WuG*, 2.686, à propos de senioria patrimonială. Ne vom mira mai puţin de raritatea cuvîntului despotism la Weber dacă e să ne referim la remarca noastră, în care constatam că noţiunea de *Herrschaft*, care se află în centrul speculaţiilor weberiene, o implică pe cea de despotism.

proletariatului care "cere, în particular, pentru realizarea socialismului, un dictator purtător al încrederii maselor" (*WuG*, 1.163; *E&s*, 1.363). Dar acesta nu are o viaţă uşoară, deoarece conducătorii de partide, dominînd în consilii, nu au decît o dorinţă: să se debaraseze de acestea.

Prin metoda sa de analiză privilegiind tipologia, Weber atestă cunoaşterea sa profunda atît a fenomenului dictatorial, cît şi a celui seniorial şi tiranic.

Preşedintele Reich-ului, dictator plebiscitar?

Sistemul teoretic al lui Weber ne permite să înţelegem mai bine atitudinea sa în Adunarea Naţională din 9-12 decembrie 1918, reunită pentru a pune bazele Constituţiei de la Weimar. Proiectul său constituţional dă o importanţă deosebită rolului pe care ar trebui să-l joace Preşedintele Reich-ului, în concurenţă cu prerogativele Cancelarului şi cu puterea deliberativă a Parlamentului. Dorind un fel de "democraţie hegemonică plebiscitară", Weber se gîndeşte la un Preşedinte "sprijinindu-se pe legitimitatea revoluţionară a alegerii populare", dotat cu un mandat pe cît de lung posibil (şapte ani); un conducător charismatic guvernînd prin mijloace plebiscitare[1]. Un fel de monarh într-un sistem constituţional, Preşedintele — aşa cum îl concepe Weber — ar semăna cu un dictator plebiscitat de mase. Dezbaterea politică este încununată prin articolul 48 al Constituţiei, care conţine prerogativele Preşedintelui Reich-ului. Acesta are dreptul de a numi Cancelarul, căruia îi încredinţează totodată funcţia de conducător politic al Reich-ului. Alegerea lui Friedrich Ebert la preşedinţie marchează eşecul proiectului weberian de "dominaţie charismatică plebiscitară".

În 1918, temîndu-se de ascensiunea unui naţionalism pasional antidemocratic, Weber ia atitudine faţă de mişcarea de extremă dreaptă, marcînd astfel dezacordul său cu corporaţia studenţilor din München, în acelaşi timp antisemiţi şi net de dreapta. În ianuarie 1919, el destinează liberalilor de dreapta conferinţele sale asupra "Politicii ca profesiune" şi "Ştiinţei ca profesiune"[2]. Formulînd retrospectiv o judecată

1. W. Mommsen, 1985. p. 431.

2. *Ibid.*, p. 408. Weber, "«Le métier et la vocation du politique» (*Politikals Beruf*), conférence devant la ligue des étudiants libéraux de Munich (1919)", în Weber, *Le savant et le Politique*, trad. J. Freund, Paris, 1959 (rev. de Eugène Fleischmann şi Éric de Dampierre, Paris, 1998); cf. D. Colas, *La pensée politique*, Paris, 1992, pp. 607-613.

asupra influenţei pe care teoriile sale le-au exercitat în iminenţa ascensiunii puterii hitleriste, pare cert — în opinia lui Wolfgang Mommsen — că Max Weber "ar fi combătut el însuşi din răsputeri naţional-socialismul". "Cu toate acestea, trebuie să constatăm sincer că doctrina weberiană a dominaţiei hegemonice charismatice, legată de formularea sa radicală a sensului instituţiilor democratice, a contribuit la incitarea poporului german să-şi aclame un conducător, pe Adolf Hitler."[1]

Oricum ar fi, influenţa lui Weber asupra doctrinei constituţiei nu se opreşte o dată cu dispariţia sa, în iunie 1920. Teoriile lui Max Weber, "«strămoşul» statului hegemonic plebiscitar" - după expresia lui Karl Loewenstein — îşi găsesc, în chiar momentul dispariţiei maestrului, mai mult decît un discipol, un continuator genial, un "Mefisto al epocii prehitleriene germane"[2], Carl Schmitt.

Schmitt (1888-1985) şi «dictatura suverană»

Înzestrat cu o solidă formaţie juridică, Carl Schmitt se distinge, pe durata a trei sferturi de veac de activitate, ca un filozof al dreptului şi al politicii. Încă din primele sale lucrări importante, cum ar fi *Politische Romantik* (1919) şi *Politische Theologie* (1922), îşi arată predilecţia pentru tema suveranităţii, pe care o abordează în eseuri consacrate noţiunii de politică — *Der Begriff des Politischen* (1928), teoriei constituţiei — *Verfassungslehre* (1928), legalităţii şi legitimităţii — *Legalitat und Legitimitat* (1932), şi în monografiile de mai tîrziu, cum ar fi *Der Nomos der Erde* (1950), *Die legale Weltrevolution* (1957).

"Dictatura" Preşedintelui Reich-ului

Cartea sa *Die Diktatur* (1921), care rezumă ideile sale politice într-o perspectivă istorică, se situează într-o fază formatoare, la începutul Republicii de la Weimar. Schmitt a urmărit cu atenţie elaborarea Constituţiei (adoptată la 11 august 1919) în articolele sale particulare. Într-adevăr, cea de a doua ediţie a *Die Diktatur* conţine un apendice cu

1. W. Mommsen, 1985. p. 511 şi n. 74.
2. *Ibid.*, p. 478.

privire la "dictatura Preşedintelui conform articolului 48"[1], în care autorul dezvoltă propunerile sale în spiritul tezelor weberiene, ba chiar depăşindu-le. Conform acestui articol, "Preşedintele Reich-ului poate, atunci cînd siguranţa şi ordinea publică sînt grav tulburate sau compromise în Reich-ul german, să ia măsurile necesare pentru restabilirea acestora; în caz de necesitate, el poate recurge la forţa armată. În acest scop, el poate suspenda total sau parţial exerciţiul drepturilor fundamentale garantate de articolele 114 [libertăţile personale], 115 [inviolabilitatea domiciliului], 117 [secretul corespondenţei], 118 [libertatea presei şi a cenzurii], 123 [dreptul la întruniri], 124 [dreptul la asociere] şi 153 [proprietatea privată]"[2]. Aplecîndu-se asupra acestui text, Schmitt lămureşte că prerogativele atribuite Preşedintelui nu implică dreptul de a promulga acte legislative sau juridice. Fără această limitare, articolul 48 va fi nevoit să-i confere Preşedintelui suveranitatea sau puterea absolută, ceea ce ar fi în opoziţie cu statul de drept pe care îl întemeiază Constituţia. Or, nici Preşedintele, nici Consiliul Reich-ului

1. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, Leipzig, 1928; în apendice: "Die Diktatur des Reichpräsidenten nach Art. 48 des Weimarer Verfassung", pp. 213-259; cf. trad. franceză de Mira Köller şi Dominique Séglard, *La dictature*, Paris, 2000; introd. lui Francesco Valentini la ed. italiană, Bari, 1975. — *Miroir de C. Schmitt*, dir. J. Freund, *Cahiers V. Pareto*, 44, 1978; Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, 1983; *Complexio oppositorum — über C. Schmitt*, Hg. Helmut Quaritsch, Berlin, 1988; *Id., Positionen ung Begriffe C. Schmitts*, Berlin, 1989; Jean-François Kervégan, "Actualité de Carl Schmitt? À propos de rééditions et de publications récentes", *Jus commune*, 1991, p. 309 ş.u.; Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, 1992; Olivier Baud, "Carl Schmitt où le juriste engagé", prefaţă la C. Schmitt, *La théorie de la Constitution*, trad. Lilyane Déroche, Paris, 1993, pp. 5-113; Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstiegen zum "Konjuristen des Dritten Reiches"*, Darmstadt, 1995; Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, 1996; John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, 1997; Beaud, *Les derniers jours de Weimar: C. Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Paris, 1997; *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal Mouffe, London, 1999; P. Haggenmacher, prezentarea lui C. Schmitt, *Le "nomos" de la Terre. Dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, trad. Lilyane Déroche-Gurcel, Paris, 2001.

2. "Articles de la Constitution de Weimar cités par C. Schmitt", anexă la Schmitt, *Théorie de la Constitution*, pp. 551-552, art. 48, al. 2; cf. Karl Dietrich Bracher, *Die Auflösung des Weimarer Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*, Köln, 1984.

(*Reichstag*) nu dispun de o *putere constituantă*, deoarece reprezintă *puterea constituită*. Puterea constituantă fusese conferită, mai înainte, Adunării Naţionale, în scopul de a elabora Constituţia. Acum, după ce a intrat în vigoare, Constituţia s-ar reduce la un element provizoriu şi caduc dacă aceeaşi putere constituantă ar fi din nou conferită unei instituţii, oricare ar fi. Odată elucidat acest punct, Schmitt descoperă în articolul 48 o contradicţie în alineatul 2, care prevede că s-ar putea autoriza "suspendarea totală" şi în acelaşi timp "parţială" a drepturilor fundamentale. Cu toate acestea, "contradicţiile inerente ale Constituţiei din 1919 nu sînt de mirare, deoarece au rădăcini într-o combinaţie de dictatură suverană (*soverane*) şi dictatură comisară (*kommissarische*), care sînt perfect coerente o dată cu dezvoltarea istorică pe parcursul căreia această confuzie nu a fost cîtuşi de puţin rezolvată", scrie autorul la sfîrşitul cărţii sale (*Die Diktatur*, p. 203).

Într-adevăr, Schmitt consacră cea mai mare parte a eseului său analizei istorice a noţiunii de dictatură. Teza sa este că Preşedintele Reich-ului, dotat cu puterile pe care i le atribuie Constituţia, poate să exercite legitim, într-o stare de excepţie, o dictatură comisară. Sub aspectul teoriei şi în cadrul doctrinei constituţionale a statului, Schmitt îşi elaborează toate argumentele în jurul distincţiei dintre două noţiuni: dictatura suverană şi dictatura comisară.

Dictatura "comisară" şi dictatura "suverană"

Nimeni nu pare să fi definit mai bine decît Bodin extinderea şi limitele puterii unui ofiţer sau comisar atunci cînd, în prima carte a *Republicii*, el face deosebirea dintre comisar şi suveran. Acesta din urmă este deţinătorul puterii supreme, al suveranităţii, pe care o defineşte ca "puterea absolută şi perpetuă a unei Republici". Cele două calificative — "absolută şi perpetuă" — sînt inseparabile, deoarece doar împreună definesc suveranitatea. Urmînd cu rigurozitate gîndirea lui Bodin, Schmitt conchide că reprezentatul principelui (*Stellvertreter*), oricît de extinsă este puterea cu care a fost învestit, nu este suveran (p. 26). Comisarul este persoana publică ce primeşte prin comision o funcţie extraordinară. Dar principele suveran îşi poate revoca oricînd mandatul şi interveni în conduita comisarului. Bodin are deci dreptate să afirme că dictatorul în Roma antică nu era suveran, chiar şi după ce primea

puterea absolută, deoarece această funcţie nu era decît temporară. "Dictatorul avea pur şi simplu un comision, cum ar fi cel de a conduce un război, a reprima o rebeliune, a reforma statul sau a institui o nouă organizare a puterii." (p. 27) Chiar dacă Bodin nu face deosebirea între suveranitatea de stat şi cea a deţinătorului puterii de stat, anume el a dat cea mai bună explicaţie a dictaturii prin comision sau "comisară". În revanşă, Grotius susţine că dictatorul deţine puterea supremă pe întreaga durată a funcţiei pe care i-a încredinţat-o poporul suveran. "Durata unui lucru nu schimbă natura acestuia."[1] Grotius conchide că dictatorul este un suveran şi nu un magistrat, după cum pretinde Bodin. Hobbes dă un răspuns ambiguu, deoarece ba tratează "problema dictaturii suverane", ba "distinge suveranitatea în sine de exerciţiul acesteia", fără a trage toate consecinţele[2]. În opinia lui Pufendorf, dictatorul este un simplu magistrat, deoarece puterea îi este conferită (*commissum*) de către un altul, şi fiindcă o poate exercita vremelnic[3]. Trebuie totuşi să revenim la Bodin, care "primul a dezvoltat în mod sistematic diferenţele dintre comisari şi magistraţi", punînd ordine în doctrina statului (p. 35).

Examinarea altor teoreticieni ai secolelor XVIII-XIX, în special Rousseau şi Condorcet, îl determină pe Schmitt să abordeze noţiunile-cheie cum ar fi legea marţială, starea de asediu, lovitura de stat, pentru a sublinia că cel care "decide" într-o stare de excepţie este suveranul. Autorul îşi va dezvolta pe larg ideile asupra suveranităţii în cartea sa asupra *Politische Theologie*[4], în care formulează teoria deciziei, a "decizionismului" (*Dezisionismus*), care va constitui, probabil, aspectul cel mai original al doctrinei sale a statului[5]. Dar în analiza istorico-instituţională pe care o elaborează în *Die Diktatur*, Schmitt remarcă faptul că în stările de excepţie, cum ar fi cele ce rezultă dintr-o revoluţie

1. Grotius, *Le droit de la guerre*, I, III, § 11, 2.

2. Schmitt, *Die Diktatur*, p. 31, à propos de Hobbes, *De cive*, X, 15.

3. Schmitt, *Die Diktatur*, p. 32, à propos de Pufendorf, *De jure naturae*, VII, VI, § 14-15.

4. *Politische Theologie. Vier Kapiteln zur Lehre von der Souveränität*, München, 1922; trad. franceză de Jean-Louis Schlegel, Paris, 1988.

5. Schmitt, *Über die drei Arten der rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, 1934, trad. Paris, 1995; cf. Bruno Iorio, *Analisi del decisionismo. Carl Schmitt e la nostalgia del tiranno*, Napoli, 1987.

sau dintr-o contrarevoluţie, este rar cazul ca cel sau cei care iau conducerea să acţioneze în virtutea unei "puteri constituante"; de cele mai multe ori, este vorba de "puterea constituită", deci de o dictatură prin comision. Convenţia Naţională din 1792 a fost un organ de putere pînă în data de 24 iunie 1793, atunci cînd pune la punct proiectul său. Cu toate acestea, Convenţia va continua să-şi păstreze puterea în virtutea circumstanţelor excepţionale, războiul la frontiere, doar că "îşi va califica dominaţia (*Herrschaft*) ca fiind «revoluţionară»" (p. 148). Puterea sa constituantă o autorizează să exercite o dictatură suverană. Condorcet explică pe bună dreptate că "termenul «revoluţionar» desemnează o stare a lucrurilor ce se sustrage principiilor de justiţie şi care se caracterizează prin măsuri corespunzătoare unor circumstanţe extraordinare. El ajunge să definească legea revoluţionară ca «lege a circumstanţei»" (p. 150). Or, urmînd teoria sa a distincţiei dintre două tipuri de dictatură, Schmitt observă că "Comitetul de Salvare Publică", în ciuda sporirii puterii sale, după ce şi-a primit mandatul de la Convenţie şi neavînd nici o facultate de a legifera, va exercita o putere constituită şi deci o dictatură prin comision.

Spre deosebire de dictatura "comisară", "dictatura suverană vede în orice ordine existentă o situaţie pe care vrea s-o facă să dispară ca urmare a acţiunii sale. Ea nu suspendă o constituţie în vigoare pînă la acea oră, sprijinindu-se pe un drept stabilit de aceasta, deci pe un drept constituţional, dar încearcă să creeze o stare a lucrurilor ce ar permite introducerea unei constituţii care ar fi recunoscută ca autentică" (p. 137). În acţiunea sa, dictatura suverană se impune în mod inevitabil printr-o putere care, fără a acţiona în virtutea unei constituţii, are cu constituţia o legătură, astfel încît apare ca o putere fondatoare (*begründende Gewalt*). "Anume aceasta este semnificaţia puterii constituante." (*ibid.*)

Norberto Bobbio afirmă că dictatura suverană, aşa cum o prezintă Schmitt, marchează trecerea de la dictatura clasică la dictatura modernă. Fiind uneori excepţională şi vremelnică, ca şi dictatura clasică, "dictatura suverană, fie că este revoluţionară sau contrarevoluţionară, nu mai constituie o dictatură, ci o formă diferită de guvernare, căreia autorii clasici i-au dat numele — un nume urît şi deci cu greu acceptat de dictatorii moderni — de «tiranie». Atunci cînd un dictator, profitînd de puterea care i-a fost încredinţată, pune mîna pe o putere mai mare

decît cea care i-a fost atribuită, adică pe puterea suverană, el nu mai este, în viziunea unui autor clasic, un dictator, ci un tiran (cum ne învaţă Machiavelli à propos de Sylla şi de Cezar)"[1]. Această opinie pare să se bazeze pe opera singulară căreia Schmitt i-a consacrat cele mai mari eforturi ale sale, atunci cînd a edificat o doctrină a statului în care dictatura, prin comision sau suverană, îmbracă o oarecare legitimitate şi devine parte integrantă a dreptului public.

Formele dictaturii şi dictatura proletariatului

În opinia lui Schmitt, conceptul modern de dictatură comportă trei caracteristici: puterea este exercitată de o singură persoană; puterea se sprijină pe o bază democratică, atît cît se întemeiază pe consimţămîntul expres sau tacit al poporului; dictatorul se serveşte de un aparat guvernamental puternic centralizat, asigurînd controlul şi administrarea statului. Semnele sale distinctive îi permit a scoate în evidenţă, printre dictatorii secolului al XIX-lea, figuri ca Napoleon I, Napoleon III, Bismarck, Thiers, Gambetta, Disraeli şi chiar Pius IX (*Die Diktatur*, pp. IV-V). În concepţia sa, o dictatură se prezintă ca o stare de excepţie, ceea ce-i permite să descrie diverse cazuri emblematice urmînd situaţia politică şi socială existentă. 1) Într-un stat de drept, unde orice intervenţie în sfera drepturilor civile, a libertăţilor personale şi a proprietăţii trebuie să fie reglementată prin lege, dictatura poate semnifica suprimarea acestor drepturi şi a garanţiilor lor constituţionale. 2) Într-un stat democratic, poate fi numită dictatură, pe de o parte, orice suspendare a drepturilor democratice realizată fără consimţămîntul cetăţenilor, pe de altă parte, orice violare a drepturilor inalienabile ale omului şi a libertăţii, chiar cu consimţămîntul majorităţii. 3) Într-un stat revoluţionar, o dictatură poate fi considerată însăşi ordinea revoluţionară ca atare, şi în acest caz conceptul de dictatură "trece din ordinea de drept public la ordinea politică". 4) Statul intermediar care abia este pus pe picioare

1. N. Bobbio, *La teoria della forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, 1976, p. 209.

în vederea edificării unui stat definitiv, considerat mai bun şi mai just, poate fi calificat de asemenea ca o dictatură.

Legitimarea acestei dictaturi nu ţine de o normă de drept pozitiv sau politic, dar se inspiră din filozofia istoriei. Este cazul dictaturii proletariatului care, potrivit concepţiei economice a istoriei proprii marxismului, este o fază a evoluţiei spre comunism. Tezele recente (1920) ale lui Lenin asupra radicalismului şi ale lui Troţki, din lucrarea sa *Anti-Kautsky*, explică limpede că burghezia este "o clasă programată de istorie să dispară" şi că proletariatul este "clasa în ascensiune din punct de vedere istoric"; această din urmă clasă are aşadar "dreptul de a utiliza forţa în toate circumstanţele (*ein Recht zu jeder Gewaltanwendung*) contra clasei în declin din punct de vedere istoric, în interesul evoluţiei istorice" (*Die Diktatur*, p. VIII). Remarcînd că acest concept de evoluţie ţine de filozofia hegeliană, Schmitt atribuie tezele bolşevicilor unei viziuni a filozofiei istoriei. Autorul revine asupra dictaturii proletariatului în ultimele rînduri ale cărţii sale pentru a aminti că, prin această expresie, Marx şi Engels au desemnat "o tranziţie spre o situaţie economică în care statul «moare (*abstirbt*)»". În plus, în elaborarea sa teoretică, dictatura proletariatului "presupune conceptul de dictatură suverană care stă la baza teoriei şi a practicii Convenţiei Naţionale" (p. 205). În opinia lui Schmitt, putem conchide, dictatura proletariatului ar fi o formă de dictatură suverană.

Legalitate şi legitimitate

Carl Schmitt abordează tratatul său consacrat dictaturii, redactînd un nou capitol al teoriei moderne a statului, în care dictatura devine "conceptul critic al realizării dreptului" (p. XII). El vrea să demonstreze astfel că nu putem continua să ne ocupăm de dictatură, cu ocazia luptelor constituţionale, totodată ignorînd-o în timpul normal. Într-adevăr, eforturile sale de reconstruire istorică dau impresia că autorul a încercat să legitimeze dictatura, cel puţin o anumită dictatură (fără îndoială, cu excepţia dictaturii proletariatului). Această tentativă nu este o noutate în istoria gîndirii politice pentru cei care cunosc literatura referitoare la raţiunea de stat, în special tezele lui Clapmar de la începutul secolului al XVII-lea, pentru a nu cita decît un exemplu. În 1932, Schmitt a abordat dezbaterea la tema legalităţii şi legitimităţii, atunci cînd aceste două

noţiuni sfîrşiseră prin a se juxtapune începînd cu cel de al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, à propos de legitimitatea restaurării monarhice din 1814. Autorul revine asupra "Problemei legalităţii"[1] în anii care urmează celui de al doilea conflict mondial pentru a da un răspuns la întrebarea: "De ce birocraţia germană l-a urmat pe Hitler?" Disertaţia sa la acest subiect ne interesează cel puţin dintr-o privinţă, cea care ţine de limitele pe care practica dictatorială le impune legalităţii şi pericolele cărora se expune. "Hitler s-a servit de legalitate ca de cea mai eficientă armă a sa." Deplinătatea puterilor i-a fost conferită prin legea din 24 martie 1933, pe cînd era Cancelar al Reich-ului. Această lege a fost prelungită în 1937 şi în 1939, după care Führer-ul şi-a mai prelungit o dată mandatul, cu de la sine putere, pe data de 10 mai 1943. Motivul acestei autoprelungiri a fost "dorinţa de a căuta o legitimare, şi aceasta nu doar în sensul unei legalităţi absolute din punct de vedere pozitiv pe care deja o avea, ci, mai precis, al unui soi de legitimitate democratică". Declaraţiile lui Hitler în persoană demonstrează că o anumită legitimaţie democratică era pentru el mai importantă decît faptul de a fi recunoscut ca "titular al puterii de stat şi ca sursă unică a oricărei legalităţi".

Această remarcă ne arată cu degetul diferenţa dintre o dictatură legală şi o dictatură legitimă. Clarificarea e valabilă şi pentru dictatura proletariatului şi a comunismului. Schmitt atrage atenţia asupra unei scrieri a lui Lenin, "Stîngismul ca boală infantilă a comunismului", din 1920, în care autorul afirmă: "Revoluţionarii care nu înţeleg necesitatea de a pune în relaţie formele de luptă ilegale cu *toate* care sînt legale sînt practic nişte revoluţionari răi". Schmitt atrage atenţia că, potrivit tezelor lui Lenin şi Stalin, "orice legalitate devine un instrument tactic, deoarece pentru aceştia din urmă există un singur tip de legitimitate istorică, tipul revoluţiei comuniste. Această legitimitate autorizează orice măsură şi orice teroare, legală sau ilegală".

Schmitt ajunge la aceeaşi conluzie pe care o formulase la sfîrşitul lucrării *Die Diktatur*.

---

1. Schmitt, "Das Problem der Legalität", *Die neue Ordnung*, 4, 1950, pp. 270-275; în Schmitt, *Du politique*, pp. 215-223.

Paradoxurile legalităţii în democraţii şi dreptul la rezistenţă

În democraţiile parlamentare, dat fiind că voinţa Parlamentului este asimilată voinţei poporului, majoritatea parlamentară de moment este cea care legiferează sau, ca s-o spunem în termeni generali, dictează dreptul, legea şi legalitatea în conformitate cu procedurile stabilite. În realitate, remarcă Schmitt, Parlamentul se mărgineşte să înregistreze deciziile majorităţii, făcînd abstracţie de calitatea membrilor săi şi de toate garanţiile de justiţie inerente legilor promulgate. Ceea ce contează este ca legea să constituie rezultatul deciziei majorităţii parlamentare, adică a 51% din sufragii. Astfel, "51% din voturile Parlamentului produc dreptul şi legalitatea; în fine, votul de încredere a 51% consacră guvernarea parlamentară legală"[1]. Or, deciziile majorităţii sînt acceptabile dacă ne bazăm pe postulatul că ele emană de la un popor unit în armonia naţională, un popor omogen în toate privinţele. Dar atunci cînd minoritatea sau minorităţile sînt importante, este uşor a vedea că majoritatea a fost fixată pe o cale pur aritmetică, şi că această majoritate va porunci unei minorităţi care va trebui s-o asculte. Cu toate acestea, într-un stat parlamentar, concurenţa deschisă tuturor mişcărilor de opinie nu trebuie să lipsească: "Ea constituie condiţia esenţială a oricărei justiţii şi rămîne un principiu vital indispensabil". În absenţa acestei concurenţe libere, legalitatea statului legislator parlamentar va apărea ca o comedie. Printr-un silogism probabil prea simplist, Schmitt lasă să planeze o îndoială asupra esenţei democraţiei unei majorităţi parlamentare care, rămînînd formal legală, ar putea, la limită, să legifereze în pofida justiţiei.

Un alt revers al legalităţii ţine de dreptul la rezistenţă. Într-un stat parlamentar constituit legal, dreptul la rezistenţă nu mai are nici o raţiune de a fi în calitate de drept, deoarece statul se prezintă ca garant al justiţiei. În consecinţă, ameninţarea unei tiranii este în cazul dat un principiu îndepărtat: "Injustiţia nu mai este numită ca atare, iar tiranul

1. Schmitt, *Du politique. "Légalité et légitimité" et autres essais*, ed. Alain de Benoist, Paris, 1990, pp. 60-62.

poartă alt nume" (*Legalitate şi legitimitate*, p. 61). Prin această concepţie formală a legalităţii, venirea la putere a tiranului *ab exercitio* este exclusă, deoarece el nu va putea avea niciodată majoritatea sufragiilor. "Este ilegal, este un tiran cel care face uz de puterea publică sau calificată ca atare fără a avea de partea sa majoritatea absolută. Dimpotrivă — adaugă Schmitt —, oricine reuneşte această majoritate nu va comite în continuare injustiţii, dar, din contra, toate actele sale se vor transforma în drept şi în legalitate. Se va vedea cum o legalitate neutră şi abstractă", adică formală, "conduce orice drept la absurd". Nu este totul. Inconvenientele legalităţii formale pot aduce atingere înseşi esenţei democraţiei şi pot produce efecte perverse.

> Legalitatea priveşte orice rezistenţă şi revoltă contra injustiţiilor şi abuzurilor de drept ca pe o ilegalitate. Din moment ce majoritatea fixează după voia sa legalitatea şi ilegalitatea, ea îl poate califica în particular drept ilegal pe adversarul său politic, ceea ce îi permite a-l declara în afara legii şi a-l exclude din comunitatea populară omogenă. Cel care dispune de 51% poate în mod legal declara cele 49% ilegale. El poate, sprijinindu-se de lege, închide după sine poarta legalităţii, prin care a intrat, tratînd ca pe-un răufăcător vulgar partea politică adversă... (*ibid.*, p. 62)

În descrierea sa, Schmitt pare să fi prevăzut, în 1932, strategia pe care o va utiliza un dictator pentru a veni la putere pe căi absolut şi formal legale.

Capitolul 29

ERA DICTATURILOR

La sfîrşitul Primului Război Mondial, Statele Unite, Anglia şi Franţa învingătoare, înzestrate cu regimuri constituţionale incontestabile, fac figură de mari modele: ele dau impresia unei victorii definitive a democraţiei. Dar în alte ţări, care se numără de asemenea printre învingători, cum ar fi Italia, măsurile autoritare luate în timpul războiului sînt prelungite, deoarece par necesare şi chiar de dorit pentru a face faţă crizelor grave de după război. Cetăţenii Germaniei, Europei Orientale, dar şi ai Europei Occidentale, cum ar fi cei din Spania şi din Portugalia, nu par a fi îngrijoraţi să-şi piardă anumite libertăţi tradiţionale în favoarea unei securităţi interioare sporite. Pe de altă parte, există Uniunea Sovietică şi programul acesteia de "revoluţie mondială" a proletariatului, care apare ca o ameninţare redutabilă pentru democraţiile liberale: recursul la regimuri forte se justifică ca un zid de apărare împotriva expansiunii comunismului. În mod paradoxal, democraţia victorioasă va cunoaşte o criză profundă în mai multe ţări, în care populaţiile, chemate în masă la gestiunea puterii prin intermediul sufragiului universal, vor opta pentru un conducător, un ghid unic şi personal, care adeseori capătă alura unui dictator de un tip particular, hai să-l numim un dictator în stilul secolului al XX-lea[1]. Este cazul Italiei (Mussolini), Bulgariei (Zankov), Spaniei (Primo de Rivera), Turciei

1. A se vedea Ralph Schor, *Crises et dictatures dans l'Europe de l'entre-deux-guerre, 1919-1939*, Paris, 1993; Stephen J. Lee, *The European Dictatorship, 1918-1945*, New York, 1995; Sten Berlung, *The Political History of Eastern Europe in de 20th Century: The Struggle between Democracy and Dictatorship*, Cheltenham, 1997; şi studiul comparativ al lui Jacques Georgel, *Les eurodictatures*, Rennes, 1999.

(Kémal Atatürk), Albaniei (Ahmed Zogou), Poloniei (Piłsudski), Portugaliei (Gomez da Costa, Carmona, Salazar), Lituaniei (Voldemaras), Iugoslaviei (Alexandru I Karageorgevici), României (Carol II), Germaniei (Hitler), Austriei (Dollfuss), Estoniei (Pats), Letoniei (Ulmanis), Greciei (Metaxas). Fenomenul se generalizează într-o asemenea măsură, încît putem vorbi de o "eră a dictatorilor". La fel, pe plan istoriografic, o dezbatere încinsă izbucneşte la tema "dictaturii".

OPINII ASUPRA DICTATURII

De la legalitate la legitimitate

Numeroşi autori s-au arătat miraţi să vadă că Mussolini şi Hitler au acces la putere pe căi legale. Această "legalitate" devine subiect de discuţii animate şi de reflecţii — pentru aceasta, bineînţeles, trebuie să facem abstracţie de evenimentele precedente, cum ar fi marşul asupra Romei şi incendierea *Reichstag*-ului, care au accelerat ascensiunea acestor două personaje. Pe data de 28 octombrie 1922 regele Italiei îl însărcinează pe Benito Mussolini cu formarea noului cabinet de miniştri, iar în noiembrie al aceluiaşi an Parlamentul acordă puteri excepţionale şefului guvernului. În 1926, o lege îi garantează lui Mussolini o putere extraordinară, reunind puterile executivă şi legislativă. La fel în Germania, pe 30 ianuarie 1933, preşedintele Reich-ului, Hindenburg, îi încredinţează lui Adolf Hitler misiunea de a-şi forma Cabinetul. Pe data de 28 februarie, acelaşi preşedinte suspendă articolele din Constituţie ce garantează libertăţile individuale, dreptul la libera opinie, libertatea presei etc. Legea de revizuire constituţională este semnată pe 24 martie 1933. Legalitatea ca principiu de luptă era un principiu director al programului politic naţional-socialist de la începutul anilor '920. Să nu uităm că articolul 48 al Constituţiei de la Weimar prevede că, într-o "stare de criză", un cancelar poate fi învestit cu puteri excepţionale.

În anii '930, fenomenul dictatorial nelinişteşte. Intelectualii şi responsabilii domeniului politic discută despre aceasta.

SÉCHÉ (1876-1964): «DICTATORUL, OMUL DEMOCRAŢIEI»

Alphonse Séché, publicist şi critic literar, vede sistemul dictatorial ca pe o necesitate impusă de cursul istoriei, de conjunctura economică şi de transformările sociale. Observarea prezentului şi referinţele la Roma şi la Grecia antice, la textele lui Aristotel, Machiavelli, Hobbes, la literatura cea mai recentă[1], la citatele lui Napoleon îl fac pe autor să creadă că "dictatorul este omul democraţiei". În vremurile Atenei şi ale Romei, democraţia nu avea cu adevărat o formă populară; dacă este adevărat că guvernarea aparţinea totalităţii cetăţenilor, era vorba de fapt de cetăţenii liberi. Sclavii, sclavii eliberaţi şi toţi cei care, chiar dacă liberi, nu aveau rang de cetăţeni, nu participau la guvernarea democraţiei. Problema care se pune e de a şti dacă democraţia poate surmonta "toate dificultăţile, cărora statul trebuie să le facă faţă, doar prin acţiunea unei guvernări multiple supuse controlului şi voinţei majorităţii adunărilor alese de popor"[2]. Autorul nu-şi face prea multe iluzii asupra rezultatelor democraţiei. "Nici un regim nu abundă în crize interne ca democraţia. Înscriind libertatea şi egalitatea în lege, ea le dă tuturor dreptul de a participa la treburile de stat. De unde şi bătăliile politice, conflictele dintre persoane şi partide, luptele dintre clase. Prin aceasta, democraţia îşi favorizează crizele politice şi sociale şi, în acelaşi timp, ambiţiile, face posibilă şi adeseori necesară stabilirea dictaturii... democraţia este condamnată de însăşi natura sa să suporte autoritatea unui om." ("Despre dictatură", p. 310) Fatalitatea îl va înălţa pe acest om la magistratura supremă — necesitate dictată de circumstanţe, atunci cînd statul se află în pericol, iar conducătorii săi sînt incapabili să-l administreze.

Dar se poate oare afirma că dictatura ar fi opusă democraţiei? Realist, Séché se îndoieşte că democraţia ar fi capabilă să facă legi: 1) deoarece nicăieri totalitatea poporului nu legiferează; 2) deoarece,

---

1. Cum ar fi cartea lui Joseph Viaud, *La dictature*, Paris, 1907.

2. Séché, "De la dictature", *Mercure de France*, serie modernă, 169, 1924, pp. 289-328; aici p. 302; cf. cartea sa, *Le dictateur où l'Homme de la République*, Paris, 1933 (1924). Autorul dezvoltă teza conform căreia "dictatorul şi semenul său, tiranul, au drept cauză imediată domnia dezordonată a democraţiei".

chiar dacă legiferează, ar fi majoritatea ceea care decide — or, majoritatea nu este decît o fracţiune din popor; 3) deoarece, admiţînd că poporul întreg ar fi consultat, el nu face decît să agreeze legea care i-o propune un legislator binevoitor. "Întotdeauna un om propune sau impune." (p. 306) Din această viziune pesimistă Séché deduce o concluzie care se pare că-l miră chiar pe el: "Din două, una: sau democraţia se supune în întregime voinţei majorităţii, în toate... sau, din raţiuni necesare, ea derogă mai mult sau mai puţin de la aceste principii". În cel de al doilea caz, "contractul democraţiei" nu va fi respectat. "Se poate presupune o a treia ipoteză? Noi afirmăm că, în ciuda contradicţiei flagrante între principii şi fapte, democraţia ar avea facultatea — fără a pierde nimic din caracteru-i specific — de a conjuga uzanţa puterii majorităţii cu uzanţa puterii unei minorităţi sau chiar cu uzanţa unei puteri personale."

> Cine nu vede că, în acest ultim caz, sîntem determinaţi, pe cale logică, să admitem legitimitatea stabilirii dictaturii în ordinea democratică. În alţi termeni, dictatura, în anumite condiţii, face parte integrantă din democraţia în exerciţiul puterii. (p. 303)

Séché nu-şi ascunde admiraţia pentru dictatură, cel puţin sub anumite forme. Judecînd astfel, autorul ajunge să vorbească despre "dictatura democratică" şi despre "dictatorul democraţiei", în măsura în care democraţia este cea care, în anumite cazuri, dă naştere dictaturii, altfel spus, ca să citäm autorul, tiraniei.

Barthélemy (1874-1945) şi criza democraţiei

Relaţiile dintre democraţie şi dictatură atrag atenţia lui Joseph Barthélemy, profesor de drept la Universitatea din Paris, care le studiază în lucrarea sa *Criza democraţiei contemporane*[1]. Apărător al valorilor democratice, al parlamentarismului, al sufragiului universal, autorul

1. Barthélemy, *La crise de la démocratie contemporaine*, Paris, 1931; reluare a articolelor apărute în 1929 în *L'Europe nouvelle*, p. 1259, 1526 şi 1558.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

analizează dictaturile contemporane cu multă perspicacitate şi competenţă, începînd cu fascismul care, spre deosebire de alte dictaturi, are o doctrină. El trece în revistă dictaturile de dreapta, riverismul şi pilsudskismul, şi dictatura de stînga, bolşevismul. "Fascismul nu este reacţionar din punct de vedere social; prin aceasta, nu este de dreapta", conchide autorul, care ne miră prin comparaţiile sale originale, de exemplu, între fascism şi cezarism (regimul celui de al Doilea Imperiu). Diferenţa cea mai marcantă se află la nivelul democraţiei: "Cezarismul o reclamă, fascismul o respinge". În mod cert, în cezarism sufragiul universal este mînuit cu pricepere de către guvern, dar Ludovic-Napoleon convoacă poporul la unsprezece zile după lovitura de stat din 2 decembrie 1851, în timp ce "în anul VII [1929] al fascismului, poporul încă nu a fost chemat să se pronunţe, prin da sau nu, dacă acceptă regimul". În ciuda aparenţelor, fascismul este mai apropiat de bolşevism. "La fel ca bolşevismul, el pretinde a fi un regim definitiv, bazat pe concepţii permanente proprii lui în ceea ce priveşte organizarea de stat. El aduce sau vrea să aducă o constituţie cu tot ce conţine acest cuvînt în materie de durată... El nu se defineşte: vacanţele legalităţii. El constituie o legalitate nouă." (p. 21)

Recunoscînd că Ducele a ajuns la putere într-o manieră perfect legală, că a păstrat Senatul şi Camera deputaţilor, Barthélemy subliniază dispreţul pe care Mussolini îl arată pentru democraţie; încă un element ce apropie fascismul de bolşevism. Asemeni lui Lenin, cu acelaşi sarcasm, Ducele nu a ezitat să afirme în discursul său din 7 aprilie că fascismul "reprezintă antiteza netă, categorică, definitivă, a întregii lumi a democraţiei..., a principiilor nemuritoare de la 1789... Ceea ce poporul francez a făcut în 1789 este ceea ce face astăzi Italia fascistă, care preia iniţiativa în lume, care spune lumii un cuvînt nou". Nu-i mai puţin adevărat că Barthélemy conchide că fascismul va avea un sfîrşit apropiat, deoarece "compatrioţii lui Mazzini, Garibaldi şi ai lui Cavour nu pot să renunţe definitiv la toate drepturile lor în favoarea unui grup. Libertatea şi democraţia nu ţin de trecut; ele ţin de viitor" (p. 82, cf. p. 29).

MIRKINE-GUETZEVITCH (1892-1955) ŞI TEORIILE DESPRE DICTATURĂ

Mai metodic în ceea ce priveşte analiza sa juridică a dictaturii, Boris Mirkine-Guetzevitch, profesor de drept la New York şi la Paris, comentează, în 1930, revizuirile radicale ale Constituţiei poloneze din 1921 care acordau prioritate executivului, lărgind puterile preşedintelui Republicii, devenit un fel de "monarh *sui generis*"[1]. Autorul este de acord cu aprecierea dată de Barthélemy pilsudskismului, care are multe legături cu teoria generală a statului fascist. "Regimul dictatorial autoritar" ce domneşte în Italia se bazează pe o "concepţie *metafizică* a naţiunii", care "nu creează pentru guvernare nici o obligaţie faţă de guvernaţi. În numele naţiunii, în sensul metafizic al acestui termen, se pot introduce tot felul de limitări ale libertăţilor individuale, se pot aplica cele mai riguroase măsuri dictatoriale... Concepţia metafizică a naţiunii sfîrşeşte prin legitimarea dictaturii"[2]. Mirkine-Guetzevitch apropie fascismul de bolşevism sub aspect juridic. "Dreptul, în statul fascist, ca şi în Rusia sovietică, are un caracter «instrumental» (termenul aparţine comentatorilor sovietici); valoarea sa normativă este îndepărtată, iar dreptul nu există decît ca mijloc al puterii; pentru autoritate nu contează respectarea dreptului, ci efectul practic al dominaţiei. Dreptul nu leagă puterea executivă. El serveşte doar ca instrument tehnic. La fel ca-n regimul sovietic, puterea legislativă a fascismului este în principiul său diferită de legislaţia democraţiei, nu prin forma, ci prin sensul său juridic."

În 1934, Mirkine-Guetzevitch continuă critica sa a dictaturilor într-o manieră mai sistematică într-un articol consacrat "Teoriilor dictaturii"[3]. Autorul este de acum înainte mai conştient de faptul că "dictaturile de după război au ajuns să stabilească nişte regimuri, fiecare dintre care

1. B. Mirkine-Guetzévitch, "L'exécutif et la dictature", *Revue politique et parlementaire*, 146, 1930, p. 323.

2. *Ibid.*, p. 325.

3. *Revue politique et parlementaire*, 158, 1934, pp. 136-147.

comportă propria sa ideologie a violenţei, propria sa teorie teroristă a statului". El îşi propune să analizeze, prin comparaţie, teoriile statului hitlerist, statului fascist şi statului sovietic, care "prezintă pentru ştiinţa politică un anumit interes", în scopul evident de a replica numeroaselor lucrări juridice care încearcă să justifice statul naţional-socialist. Otto Köllreutter (1883-1972)[1], unul dintre tehnicienii dreptului public german, lămureşte cum recursul la dreptul de necesitate din partea "statului de drept naţional" este indispensabil pentru menţinerea "securităţii ordinii de viaţă naţionale în toate circumstanţele" şi "a posibilităţii de a servi pe viitor la realizarea ideii de drept"[2]. Cel de al Treilea Reich, procedînd ca şi regimurile omoloage la critica severă a statului liberal şi a statului burghez, a făurit o noţiune juridică nouă, "statul de drept naţional" "ca formă politică dorită de o ordine de viaţă rasistă"; "faţă de statul liberal degenerat, statul de drept naţional acordă temeliei etice a vieţii noastre juridice întreaga sa valoare". În această concepţie a statului, afirmă un alt jurist german, Joachim Haupt[3], nu există loc pentru libertăţile individuale, nici pentru drepturile fundamentale, cu atît mai mult pentru libertatea de gîndire. În revanşă, "nu există decît o idee dominantă: şi anume, ideea rasistă; decît o concepţie ştiinţifică: concepţia organică: decît o voinţă politică: cea a naţional-socialismului". Mirkine-Guetzevitch conchide observînd că bazele teoretice ale statului naţional-socialist reiau, în ciuda unei terminologii noi, vechile formule ale absolutismului prusac de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Această constatare demonstrează că doctrina naţional-socialistă "nu este o evanghelie nouă revelată umanităţii, ci constituie un fenomen al acestei mari lupte istorice care durează în Europa de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, între principiile libertăţii anunţate de Franţa revoluţionară şi principiile absolutismului"[4].

---

1. Köllreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Révolution*, Tübingen, 1933, p. 12, citat de Mirkine-Guetzevitch, "Les théories de la dictature", p. 142.

2. Köllreutter, 1933, p. 30.

3. Haupt, *Neuordnung im Schulwesen und Hochschulwesen*, Berlin, 1933, p. 36, citat de Mirkine-Guetzevitch, p. 143.

4. *Ibid.*, p. 147.

CAYRET ŞI MISTICA DICTATURII

Analizînd formele constituţionale deosebit de variate ale dictaturilor europene contemporane, un alt jurist, Étienne Cayret, este frapat de maniera "legală" care caracterizează instaurarea dictaturii hitleriene. Nu este mai puţin adevărat că, odată ajunse la putere, toate dictaturile abandonează legalitatea în numele unui principiu nou, cel pe care l-am putea numi "scopul scuză mijloacele", cum este afirmat explicit de dictatura sovietică. Un jurist sovietic, Alexandr Malitkzky, scrie că "singur statul este sursa şi forţa creatoare a legislaţiei întregi", "singur statul creează dreptul obiectiv", "ansamblul normelor care guvernează societatea"[1]. În teoria sovietică a dictaturii, dreptul se caracterizează prin "absenţa totală a oricărui indice formal şi material al legii şi prin imposibilitatea de a trasa o linie de demarcaţie precisă între lege şi actul administrativ"[2]. În consecinţă, tribunalele nu sînt menite să aplice legea în măsura în care aplicarea acesteia se va dovedi în contradicţie cu scopul dictaturii bolşevice. La acest capitol, Cayret citează articolul 1 din Codul civil sovietic: "Drepturile civile sînt protejate de lege, cu excepţia cazurilor în care sînt exercitate într-un sens contrar destinaţiei economice şi sociale". Acest caracter arbitrar, care nu este o exclusivitate a magistraţilor, dar care se extinde asupra tuturor administratorilor, face ca legalitatea să dispară. Este şi cazul dreptului în dictatura hitleristă. "Pare să rezulte că legea trebuie să fie supusă, de către cei care o aplică, aceluiaşi criteriu al conformităţii scopului, deoarece, după M. Köllreutter, nu există drept decît în funcţie de «formaţia legitimă şi de stabilirea fermă a ordinii naţionale a vieţii hitleriene»."[3] Concluzia sa este că "dreptul dă înapoi în faţa exigenţelor dictaturii". Acelaşi lucru este valabil şi în cazul principiilor de drept constituţional.

---

1. A. Malitkzky, *Le droit public sovietique*, Harkov, 1926, p. 126, citat de Cayret, 1934, p. 282, a se vedea nota următoare. Cf. K. Stoyanovitch, *La philosophie du droit en URSS (1917-1953)*, Paris, 1965.

2. Cayret, "La dictature; essai d'une théorie juridique de la dictature", *L'année politique française et étrangère*, 9, 1934, pp. 273-314, aici 283. Autorul, mai puţin cunoscut, a publicat la Paris teza sa, *Le Procès de l'individualisme juridique*, susţinută la Facultatea de Drept din Toulouse.

3. Cayret, 1934, p. 284, citat de Köllreutter, *op. cit.*, p. 12.

Cît despre problema duratei dictaturilor ce se proclamă permanente, totul depinde de soliditatea temeliei lor, care este adeziunea populară. În acest scop, fascismul a instaurat "metafizica naţiunii" — naţional-socialismul, exaltarea ideii de patrie şi de rasă — care a dat naştere "misticismului hitlerian"; bolşevismul, "prioritatea economicului asupra politicii". Toate încearcă să creeze "mistica dictaturii". Răspunsul la întrebarea despre durată este că aceasta e condiţionată de transmiterea puterilor. Autorul nu tranşează ferm chestiunea[1], dar se pare că vrea să spună că acolo unde puterea dictatorului este personală (fascismul, naţional-socialismul), transmiterea va fi dificilă, respectiv irealizabilă; acolo unde la putere se află un partid (bolşevismul), ea are mai multe şanse de realizare, şi deci dictatura e mai durabilă. Dar el n-o spune.

VALÉRY (1871-1945): «EXISTĂ CEVA DE ARTIST ÎN DICTATOR»

Paul Valéry este în culmea celebrităţii sale atunci cînd scrie "Notă asupra ideii de dictatură"[2], text ce va servi imediat ca prefaţă la cartea lui Antonio Ferro, *Salazar. Portugalia şi conducătorul său* (Paris, 1934). Apărîndu-se că nu ştie nimic "sau aproape nimic despre politica practică", Valéry îşi exprimă opiniile cu prudenţă şi cu obişnuita-i precizie. El nu intră în detaliile conduitei lui Salazar, ale cărui "idei expuse în această carte" i se par "perfect înţelepte". Poetul se limitează "să încerce a concepe în faţa cititorilor starea incipientă a unei dictaturi". El ajunge într-o societate pe care "persoanele, interesele private, sectele, partidele minează, o dizolvă fiecare conform necesităţilor şi mijloacelor lor, ordonanţa şi substanţa statului". Atunci cînd această stare de disoluţie şi "circumstanţele generale sînt într-atît de neliniştitoare pentru a afecta în mod sensibil vieţile private", cînd "incertitudinea şi frica de necunoscut" şi "absenţa unei idei a zilei de mîine, unică şi cît se poate de precisă" se produc, "toată lumea se gîndeşte la DICTATURĂ,

1. Cayret, 1934, pp. 313-314.

2. *Revue hebdomadaire*, 1934/3, p. 395 ş.u.; a se vedea şi *Œuvres*, t. 2, ed. J. Hytier, Paris, 1960. Cf. W. Drabovitch, *Fragilité de la liberté et seduction des dictatures: essai de psychologie sociale*, Paris, 1934.

conştient sau nu; fiecare se simte în sufletul său un dictator pe punctul de a se naşte". Valéry vede proiectul unei dictaturi ţîşnind spontan faţă cu dezordinea socială şi cu confuzia instituţiilor. El îşi exprimă această opinie sub numeroase forme, dar mereu imprimîndu-i ideea de necesitate, de soluţie extremă.

"Imaginea unei DICTATURI constituie răspunsul inevitabil (instinctiv) al spiritului cînd nu mai recunoaşte în felul în care evoluează lucrurile, autoritatea, continuitatea, unitatea, care sînt mărcile voinţei asumate şi imperiul cunoaşterii organizate."[1] Prezenţa unui dictator se impune atunci cînd este vorba de ordinea publică şi cînd trebuie să remedieze dezordinea "cît mai repede, pe calea cea mai scurtă şi cu orice preţ. Singur, un Eu se poate angaja în acest proiect". Alături de ideea de dictatură, ia formă ideea de dictator ca cea a unui singur om, "deoarece doar într-un singur cap corespondenţa netă de precepte, noţiuni, reacţii şi decizii este de conceput, se poate organiza şi tinde să impună lucrurilor condiţii şi aranjamente inteligibile". Această imagine a dictatorului nu poate, aşadar, decît să fie pozitivă şi constructivă, deoarece de îndată ce "ideea dictatorială se conturează" şi "dictatura este instaurată, şi dacă puterea de gîndire este, în cazul dictatorului, la înălţimea puterii sale politice, spiritul, dublu suveran, tinde să ridice la cel mai înalt nivel inteligibilitatea sistemului social pe care este în stare să-l modifice" (p. 973).

Această exigenţă a ordinii, a "inteligibilităţii sistemului social" poate fi satisfăcută de spiritul — "luminat", am zice — unui dictator, căruia Valéry pare a fi dispus să-i acorde încrederea sa. Un atare om ar fi capabil "să urmărească un anumit «ideal» (de ordine, justiţie, putere sau prosperitate) şi să facă din societatea umană un fel de operă în care s-ar recunoaşte". Valéry nu exclude în cazul dat opera socială ca pe un fel de operă de artă, drept rezultatul dorit de un spirit superior. "Există ceva de artist în dictator şi ceva ce ţine de estetică în concepţiile sale. Trebuie aşadar ca el să-şi şlefuiască şi să-şi lucreze materialul său uman, făcîndu-l disponibil în scopurile sale." Încrederea faţă de un dictator ideal astfel zugrăvit îl îndeamnă pe autor la apologia acestui individ, care "se erijează în conştiinţă superioară", subordonînd "voinţei sale

1. Valéry, "L'idée de dictature", *Œuvres*, 2.972.

cugetate şi ordonate spre un scop anume" libertăţile indivizilor. "Prin aceasta, spiritul (politic), care se opune în toate cazurile omului, căruia îi contestă libertatea, complexitatea şi variabilitatea, atinge, sub un regim dictatorial, plenitudinea dezvoltării sale." (p. 974)

Tototdată se poate înscrie la limita apologiei introducerea pe care Valéry o redactează, în acelaşi an 1934, la o culegere de fotografii şi de documente, *Dictatori şi Dictaturi*[1]. Citind aceste pagini, vom înţelege mai bine gîndirea autorului care, fără a merge pînă la apologie, pare cînd resemnat, cînd admirativ în faţa imaginii pe care şi-o face despre dictator (în cazurile de faţă, este vorba de un dictator bun). El propune o definiţie a dictaturii: "Un fel de răspuns, cel mai scurt şi mai energic, la o situaţie critică resimţită de toată lumea" (p. 90). Pe de o parte, Valéry îşi manifestă admiraţia cu un fel de lirism: "Într-adevăr, trebuie să fie o bucurie extraordinară (cum ar fi pentru un observator spectacolul uimitor de captivant) să însoţeşti puterea cu gîndirea, determinînd un popor să execute ceea ce a fost conceput în capul unui singur om; şi adeseori să modifici de unul singur, şi pentru lungă durată, caracterul unei naţiuni — cum o făcuse altădată cel mai profund dintre dictatori, Cromwell, monstru şi minune în ochii lui Pascal şi Bossuet, care va transforma sufletul energic al Angliei". Pe de altă parte, se arată resemnat la ideea de pierdere a anumitor libertăţi, consolîndu-se cu contemplarea "fericirii, ordinii, viitorului, puterii, prestigiului corpului naţional", de la care dictatorul şi-a primit funcţia. "Dictatorul rămîne în sfîrşit singurul posesor al plenitudinii acţiunii... El a răsturnat regimul neputincios sau descompus, a alungat oamenii nedemni sau incapabili; şi o dată cu ei, legile sau obiceiurile ce produceau incoerenţă, lentoare, probleme inutile ce făceau să scîrţîie resorturile statului. Printre aceste lucruri disipate, libertatea. Mulţi se resemnează uşor cu această pierdere", dat fiind că "libertatea, în timpul nostru, nu este şi nici nu poate fi pentru majoritatea indivizilor decît o aparenţă" (p. 979). Ce durată îşi asigură dictatorul? Aceasta depinde de rezultatele şi de îndeplinirea misiunii ce şi-a asumat-o. Printre varietatea circumstanţelor, notează Valéry în trecere, "imaginile de război pot seduce". Dar

1. Editată de Frédéric Drach, în revista *Temoignages de notre temps*, nr. 7, iunie 1934; reprodusă în ediţia şi volumul citat al *Œuvres* de Valéry.

în faţa succesului dictaturii — în cîţiva ani, şapte monarhii au fost înlocuite cu acest regim — "este remarcabil faptul că dictatura se dovedeşte a fi în prezent contagioasă, cum fusese altădată libertatea". Concluzia nu ne miră, dat fiind faptul că provine din aceeaşi concepţie estetizantă:

> Nu este de mirare că printre tatonările care nu fac decît să înceapă şi al căror succes sau termen este imposibil de prevăzut, ideea de dictatură, imaginea faimoasă a "tiranului inteligent", va fi propusă, şi chiar impusă, aici sau acolo. (p. 981)

Bainville (1789-1936) şi viziunea istorică a dictaturilor

Un alt scriitor, Jacques Bainville, istoric şi publicist, care se consideră conservator şi naţionalist, se aventurează într-o anchetă asupra *Dictatori*-lor (Paris, 1935), pentru a încerca să detaşeze firul conducător care leagă dictaturile antice de cele moderne. El le studiază dincolo de Europa, într-un capitol intitulat "Istoria rezumată, dar fantastică, a Americii Latine". Este una dintre primele dăţi cînd se încearcă a obţine o viziune generală a fenomenului, urmărit din Antichitate şi pînă în epoca contemporană, tentativă ce-i reuşeşte autorului din plin. "Noi credem mereu că totul este nou, în timp ce refacem experienţele pe care oamenii din alte secole le-au trăit şi pe care le urmăm pe aceleaşi căi ca şi dînşii." Bainville nu pretinde a furniza o explicaţie a fenomenului; el vrea pur şi simplu să facă cunoscută dictatura. "Fie că este invocată sau detestată, este esenţial de a o cunoaşte cu diversele sale feţe pe care le-a luat de-a lungul istoriei, apoi, în zilele noastre, în ţări atît de numeroase şi atît de îndepărtate unele de altele încît ne-am înşela, probabil, de a nu vedea decît un fel de vogă atunci cînd ea este efectul unei legi sau al unei necesităţi."[1]

La capătul analizei sale, recunoscînd că "socialismul este expresia perfectă a democraţiei", Bainville conchide că "oricine implică constrîn-

1. Bainville, *Les dictateurs*, p. 13; a se vedea şi articolul său "Dictateurs et dictatures", *Revue universelle*, 63, 1935, fasc. 15, pp. 257-271.

gere în organizarea socială antrenează dispariţia libertăţii politice şi postulează o putere ce nu se discută". Este o constantă ce se produce independent de forma concretă de guvernare. "Dacă anarhia dă naştere unor Cezari deoarece ordinea este o necesitate elementară a societăţilor, comunismul dă naştere altor Cezari care, dimpotrivă, reglementează tot. Este suficient să vorbim de «economia dirijată» pentru a presupune existenţa unui director suprem. Aşadar, prin «prea», ca şi prin «nu îndestul de», supravieţuiesc dictaturile. Că acestea sînt de dreapta sau de stînga — iar ele sînt mai des de stînga decît de dreapta — dictaturile conţin mereu o mare parte de necunoscut." (p. 298)

Alţi autori participă la aceste discuţii, cum ar fi Antonín de Mun (*Dictatură sau parlament*, Paris, 1934), Robert Aron (*Dictatura libertăţii*, Paris, 1935), François de Champeaux ("Dictaturi", *Revue hebdomadaire*, 1935/1, pp. 52-61), Georges Coulon ("De la dictatură la democraţie", *Revue politique et parlementaire*, 164, 1935/3, pp. 488-501), dînd o idee despre amploarea dezbaterii.

CAMBÓ (1876-1947) ŞI ADMIRAŢIA PENTRU DICTATURI

În ţările supuse unui regim dictatorial, interesul pentru dezbatere este şi mai viu. Publiciştii nu sînt întotdeauna critici la adresa guvernărilor, chiar dacă îşi exprimă anumite nelinişti. E cazul lui Antonio Ferro, în cartea sa consacrată lui Antonio de Oliveira Salazar, care tocmai întemeiase *Estado Novo* în Portugalia; dar şi al profesorului Michel Dendias care, într-o Grecie turmentată sub guvernarea instabilă a lui Eleutherios Venizelos, lămureşte cum concentrarea tuturor puterilor în mîinile executivului dă naştere unei dictaturi fasciste[1]. În Spania, dictatura lui Miguel Primo de Rivera suscită pasiuni politice contradictorii, de care dau dovadă numeroase publicaţii apărute puţin după căderea generalului, la sfîrşitul lui ianuarie 1930. Printre aceste publicaţii, exceptînd teza lui René Bec[2], semnalăm *Les dictadures dels nostres dies* (Barcelona, 1930; 1984) de Andreu Nin; *La politica de la*

1. Dendias, *Le renforcement des pouvoirs du chef de l'État dans la démocratie parlementaire*, Paris, 1932, cap. 6.

2. Bec, *La dictature espagnol de Primo de Rivera*, Montpellier, 1933.

dictadura (Barcelona, 1930) de Dalmacio Iglesias; *Sobre la dictadura* (Madrid, 1930) de José Felix de Huerta; *Después de la dictadura* (Madrid, 1930) de José Marís Albiñana Sanz. *Las dictaduras* de Francisco de Asís Cambó y Battle se distinge prin amploarea şi competenţa analizei sale, care ţine cont de datele economice, financiare, industriale, politice şi totodată de obiceiuri, mentalităţi, chiar şi de arta, moda etc. ţărilor vizate. Examinarea gradului de alfabetizare şi a nivelului cultural joacă de asemenea un rol important. La originea dictaturilor europene se afla întotdeauna un "act de violenţă". În toate cazurile, forţa s-a impus dreptului printr-o lovitură de stat. Funcţionarea dictaturilor ţine de autoritatea fără margini a dictatorilor, care nu depinde nici de legi, nici de instituţii. "Raţiunea interesului public, definită şi apreciată de dictator, constituie legitimarea supremă a actelor sale. Drepturile persoanelor individuale sînt abolite în mod explicit; chiar şi atunci cînd nu sînt abolite, ele se dovedesc inexistente dată fiind dispariţia instituţiilor menite să le protejeze."[1]

Studiul lui Cambó este remarcabil deoarece constituie o mărturie a efortului de comprehensiune din partea autorului care, uneori, nu-şi ascunde o anumită admiraţie pentru noutatea formei dictatoriale din secolul XX. "Dacă vom observa extinderea considerabilă a fenomenului dictatorial şi respectul ce-i arată conducătorii marilor democraţii europene, precum şi personalităţile eminente din diverse ţări, am da dovadă de pedanterie sau de un subiectivism pasionat în loc să condamnăm fără nici o justificare ulterioară un regim care a putut să se răspîndească în asemenea măsură şi care a ştiut să-şi creeze o atare aură de prestigiu." (p. 43) Anglia nu împărtăşeşte admiraţia atît de răspîndită pe care acest regim o suscită, şi totuşi Sir Chamberlain, membru conservator al cabinetului englez, "tratează dictaturile europene cu o anumită deferenţă (*especialisimas deferencias*)" (p. 49).

1. Cambó, *Las dictaduras*, Madrid, 1929, pp. 30-31; trad. franceză, Paris, 1930; José Montagut, *Los errores de la dictadura y réplica al libro de Cambó*, Barcelona, 1930.

HEARNSHAW (1869-1946): DICTATURA ESTE O TIRANIE

De fapt, după Primul Război Mondial, Anglia nu este scutită de revendicările mişcărilor de dreapta şi de extremă dreaptă, cum ar fi cele ale *British-Fascists* (întemeiată în 1923), *Imperial Fascist-League* (1928) şi *British Union of Fascists* (1932). Dar majoritatea responsabililor de tradiţiile constituţionale naţionale au ştiut să fie cu ochii în patru, denunţînd anumite tendinţe din politica internă şi prevăzînd consecinţele posibile ale instaurării dictaturilor în mai multe ţări de pe Continent, în special din Italia fascistă. Un profesor de istorie medievală, Fossey John Cobb Hearnshaw, autor al monografiei *Democracy at the Crossways* (1918), intervine în 1934 pentru a atrage atenţia asupra pericolelor dictaturii, care trebuie numită "tiranie".

> Dictatura constituie negarea democraţiei. Ea este forma de guvernare pe care grecii au desemnat-o (*connoted*) pe bună dreptate prin termenul de "tiranie", altfel spus, conducerea irresponsabilă a unui singur om. Ea reprezintă dominaţia forţei în politică, contra raţiunii. Metoda sa e violenţa. Ea implică suprimarea libertăţii — prohibiţia libertăţii cuvîntului, cenzura în presă, abolirea dreptului la reuniune publică, tăcerea criticii, zdrobirea opoziţiei, şi chiar (după cît se pare) moartea eventualilor antagonişti[1].

---

1. F. J. C. Hearnshaw, "Democracy or Dictatorship?", *The contemporary Review*, nr. 286, octombrie 1934, p. 432; cf. *Id.*, *Analogies et differences entre la révolution russe et la révolution française*, Bologna, 1917; *Id.*, *The Social and Political Ideas of Some Great Political Thinkers: A Series of Lectures delivered at King's College University of London*, 8 vol., 1925-1936, acoperind perioada Evul Mediu — era victoriană, reimprimată parţial în 1969 şi în 1983. — Un anumit număr de universitari contemporani din diverse medii culturale, care şi-au aprofundat, asemeni lui Hearnshaw, cunoştinţele în toată istoria gîndirii politice, au respins formele dictatoriale ale epocii lor. În acest parcurs intelectual "liberal", în sensul larg al termenului, l-am putea situa pe un autor ca Guglielmo Ferrero (1871-1943) care, opus regimului fascist, se exilează în 1930 pentru a-şi continua lucrările asupra civilizaţiei antice şi moderne (*Grandoarea şi decadenţa Romei*, 1902; *Ruinarea civilizaţiei antice*, 1921; *Cele două Revoluţii franceze, 1789-1796*, 1951) şi reflectă asupra patologiei puterii (*Militarismul şi societatea modernă*, 1899; *Sfîrşitul aventurilor. Război şi pace*, 1931; *Puterea. Geniile invizibile ale Cetăţii*, New York, 1942, Paris, 1988). Cf. Rita Baldi, *Governo legitimo e governo rivoluzionario in G. Ferrero*, Genova, 1983; Bernard Biancotto, *La pensée politique de Guglielmo Ferrero*, Aix-en-Provence, 1994.

Nu-i mai puţin adevărat că autorul recunoaşte că dictatura, conform originilor sale istorice romane, este o instituţie legală care trebuie să facă faţă unei situaţii de o extremă gravitate, urmînd să fie limitată în timp. "Eu cred că putem admite cu uşurinţă că Italia sub autoritatea lui Mussolini se bucură de un regim mult mai eficient decît cel al democraţiei corupte şi incompetente, care l-a precedat." (p. 434) Dar dacă dictatura se prelungeşte pentru a deveni un tip normal de administraţie, ea îl lipseşte pe cetăţean de orice participare la guvernarea ţării sale, degradează nivelul de cetăţenie, creează un tip pasiv şi servil de umanitate (p. 433). Bolşevismul în Rusia, fascismul în Italia, naţional-socialismul în Germania constituie cele mai bune exemple.

În faţa fenomenului, din ce în ce mai răspîndit, al dictaturii, trebuie să ne întrebăm: "Ce rămîne din democraţie?" Hearnshaw răspunde amintind de valorile democratice, care sînt mereu dominante în ţări ca Olanda şi Belgia, în regatele scandinave, în Elveţia, în diverse republici din Balcani, şi mai ales în Statele Unite, Franţa şi Anglia. Este fals să credem că preşedintele Roosevelt a instaurat un fel de dictatură în Statele Unite. Regimul său nu este comparabil cu cel al lui Lenin, Mussolini sau Hitler. Cu toate acestea, chiar şi în statele în cauză, frica de mişcările antidemocratice este prezentă. În Franţa, pericolul unei lovituri de stat nu este exclus. În Anglia, mişcările de extremă dreaptă, dintre care cea mai periculoasă este cea a lui Oswald Mosley, sînt antidemocratice, antisemite, antisocialiste şi anticosmopolite; de cealaltă parte, a luat fiinţă noua Ligă Socialistă de stînga. De-o parte şi de-alta, lumea se gîndeşte la o dictatură colectivă care ar trebui să aducă o revoluţie socială. În concluzie, Hearnshaw subliniază ceea ce pentru el constituie un adevăr care nu trebuie uitat: "Preţul libertăţii este o vigilenţă eternă, şi dacă Marea Britanie nu-şi uită moştenirea de *self-government* democratic, ea trebuie să reziste hotărît tuturor tentativelor unei dictaturi, chiar dacă s-a spus că aceasta conduce direct la paradisul poporului" (p. 438).

COBBAN: DICTATURĂ, ADICĂ TIRANIE

Cîţiva ani mai tîrziu, un alt universitar, Alfred Cobban, abordează această problemă într-o manieră mai sistematică, dotînd-o mai ales cu o perspectivă istorică solidă. În cartea sa, *Dictatorship, its History and*

Theory (1939), el întrevede în regimurile dictatoriale ale Europei anilor '920 şi '930 originea şi dezvoltarea totalitarismului. De notat definiţia pe care Cobban o dă dictaturii. El însuşi preferă să folosească termenul "tiranie", care este, "la drept vorbind, mai corect"[1], dar pentru a se conforma uzanţei generale, autorul vorbeşte de dictatură.

> Dictatura este guvernarea unui singur om, care nu şi-a obţinut această poziţie prin moştenire, ci prin forţă sau prin consimţământ ori printr-o combinaţie a acestor două. Ea trebuie să posede suveranitatea absolută; altfel spus, întreaga putere politică trebuie să emane în ultimă instanţă de la voinţa sa, care voinţă trebuie să fie nelimitată în scopul său. Ea trebuie să fie exercitată, mai mult sau mai puţin frecvent, într-un mod arbitrar, prin decrete şi mai puţin prin legi. În cele din urmă, durata ei nu trebuie să fie limitată printr-un termen stabilit din oficiu. Dictatorul nu este responsabil în faţa altei autorităţi, dat fiind că asemenea restricţii ar fi incompatibile cu puterea absolută. (p. 26)

Cobban ţine cont de "variaţiile de terminologie, care constituie una dintre marile dificultăţi în materie de ştiinţe politice" şi recunoaşte că definiţia sa este diferită de cea formulată de Carl Schmitt, precum şi de cea care defineşte "actuala instituţie a dictaturii". În consecinţă, el admite că ar fi vorba de o "definiţie arbitrară". Dar este evident — şi autorul pare a fi perfect conştient de aceasta — că vrînd să definească dictatura, Cobban defineşte în realitate tirania.

DICTATURA ORDINII SAU DICTATURA LEGALĂ

Se-nţelege de la sine că în ţările în care regimul democratic este sau pare a fi implantat într-o manieră stabilă, dezbaterea asupra subiectului depăşeşte nivelul academic sau pur şi simplu intelectual pentru a deveni o chestiune de viaţă şi de moarte. În Italia şi în Germania — Rusia constituie un caz aparte — a vorbi de dictatură echivalează cu a vorbi

1. Cobban, *Dictatorship. Its History and Theory*, New York, repr. 1971, p. 9.

despre stat, după cum o ştiu foarte bine numeroşii disidenţi care se expatriază şi care formează adeseori mişcări de rezistenţă faţă de regim. Astăzi sîntem foarte bine informaţi cu privire la programele formulate la acea epocă de antifascişti şi de anticomunişti, programe pe care numeroşi istorici nu încetează să le studieze şi să le comenteze de mai bine de jumătate de secol. Ceea ce ştim mai puţin în zilele noastre — din motive evidente — sînt argumentele pe care partizanii regimurilor existente le-au dezvoltat în scopuri propagandistice, bineînţeles, dar şi pentru a întări convingerile intime şi, de ce nu? sincere, ale lor şi ale unei părţi însemnate a populaţiei. Este remarcabil faptul că de-a lungul acestor dezbateri noţiunea de dictatură, chiar şi atunci cînd este în mod explicit legată de noţiunea de tiranie, capătă adeseori o conotaţie pozitivă, atît din punct de vedere social, cît şi din punct de vedere juridic: se va vorbi chiar de dictatura instituţională şi de dictatura eroică.

În Germania, înainte şi după accederea la putere a lui Hitler, dezbaterea atrage spiritele cele mai pătrunzătoare, mai ales printre juriştii. *Die Diktatur* de Carl Schmitt este unul din primele (1921) studii publicate la această temă, şi probabil cel mai bun; el se impune prin rigoarea metodologică şi fiindcă ia în calcul factorii juridici, politici şi istorici ai problemei. În 1926, celebra lucrare a lui Friedrich Wieser (1856-1926), "Legea puterii" (*Das Gesetz der Macht*, Viena), tratează despre dictaturile revoluţionare (*Revolutionsdiktaturen oder Linksdiktaturen*) şi despre dictaturile ordinii sau dictaturile legale (*Ordnungsdiktaturen oder Rechtsdiktaturen*) ca forme de guvernare moderne, care se deosebesc de dictatura istorică romană. Hermann Heller (1891-1933), în 1929, nu-şi face iluzii cu privire la sistemele parlamentare, dar nu are încredere în consecinţele pe care le antrenează o dictatură care, în opinia lui, constituie negarea statului de drept[1]. Mai puţin ostili faţă de instaurarea unei seniorii (*Herrschaft*) în dauna sistemului parlamentar, alţi jurişti, cum

1. Heller, "Rechtsstaat oder Diktatur?", *Die neue Rundschau*, 1929/2, pp. 721-735; cf. Heller, *Die Souveränität. En Beitrag zur Theorie des Staats- und Volkerrechts*, Berlin, Leipzig, 1927. — Cf. G. Robbers, *Hermann Heller: Staat und Kultur*, Baden-Baden, 1983; *Staatslehre in der Weimarer Republik: Hermann Heller zu ehren*, Hg. Christoph Muller *et al.*, Frankfurt pe Main, 1985; U. Pomarici, *Oltre il positivismo giuridico. H. Heller e il dibattito sulla costituzione weimariana*, Napoli, 1989; M. W. Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt: die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich*, Baden-Baden, 1995.

ar fi Georg Lenz, Karl Federn şi Erich Becker[1], rămîn în tot cazul prudenţi în evaluările lor; dar există şi juriştii care se declară deschis favorabili noului regim, cum ar fi Köllreutter, deja menţionat[2]. În ceea ce-l priveşte, Gerhart Riegner compară regimul Führer-ului nu atît cu o dictatură, cît cu o formă de guvernare nonconstituţională, care trebuie numită "absolută"[3].

1936: Biscaretti di Ruffìa (1912-): dictatura întregii adunări constituante

Analiza juridică a conceptului de dictatură în anii '930 este de cel mai mare interes istoric, mai ales atunci cînd autorii au grijă să distingă aspectul juridic de aspectul politic al problemei. Este scopul studiului "Despre conceptul politic şi conceptul juridic al dictaturii", pe care-l publică în 1936 Paolo Biscaretti di Ruffia[4], unul dintre cei mai buni constituţionalişti ai viitoarei Republici italiene. El precizează două elemente care caracterizează conceptul politic general al dictaturii: caracterul excepţional, implicînd problema duratei, şi concentrarea puterilor într-un singur organ. Autorul nu se mărgineşte la compilarea unor definiţii, dar compară opiniile pentru a arăta că, în practică, dictatura este mult mai frecventă decît s-ar părea.

---

1. Lenz, "Demokratische und diktatorische Elemente in der Reichsverfassung", *Zeitschrift für Politik*, 1931, august, p. 319 ş. u.; Federn, "Parlamentarismus und Diktatur", *ibid.*, 22, 1933, p. 255 ş. u.; Becker, *Diktatur und Führung*, Tübingen, 1935.

2. *Der deutsche Führerstaat*, Tübingen, 1934.

3. G. Riegner, "Le pouvoir du «Führer» Chancelier en Allemagne", *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, 52, 1935, 702 ş. u. — Referitor la autorii trecuţi în revistă, a se vedea Biscaretti di Ruffia, 1936.

4. "Alcune osservazioni sul concetto politico et sul concetto qiuridico di dittatura", *Archivio di diritto pubblico*, 1, 1936, pp. 483-524 (bibl. autorului în *Studi in onore di Paolo Biscaretti di Ruffia*, 2 vol., Milano, 1987).

Aspectul politic

Analiza dictaturii sub aspect politic se referă la şase puncte, şase forme de guvernare. 1) Guvernarea constituţională. Prin guvernare constituţională înţelegem o formă de guvernare în care diferite puteri sînt atribuite unor guvernanţi diferiţi, care se limitează unii pe alţii; dar vom numi absolută guvernarea în care o singură persoană sau un grup de persoane cumulează diverse puteri. Acest ultim caz coincide cu exerciţiul dictaturii, care nu poate fi definită, aşadar, doar ca o guvernare absolută, chiar dacă aceasta se declară tranzitorie.

2) Guvernarea democratică. Majoritatea autorilor tind să opună democraţia dictaturii, pentru a o caracteriza pe aceasta din urmă ca fiind antidemocratică. Dar acest procedeu este insuficient, deoarece anumite dictaturi se reclamă din consimţămîntul cetăţenilor, de exemplu dictatura hitleristă, care recurge adeseori la plebiscite, cezarism, bonapartism. Însuşi fascismul se defineşte ca "o democraţie organizată, centralizată, autoritară"[1], care se sprijină pe consimţămîntul majorităţii. Pentru a ascunde acest gen de imprecizie şi de indeterminare, autorii sînt nevoiţi să-i atribuie dictaturii un caracter violent. Dar şi în cazul dat identitatea dictatură-antidemocraţie se dovedeşte a fi insuficientă, deoarece a acţiona prin violenţă semnifică doar a acţiona contra voinţei majorităţii; ceea ce nu e cazul dictaturilor menţionate.

3) Guvernarea parlamentară. Alţi autori opun dictatura guvernării parlamentare pentru a pune în evidenţă transgresiunea normelor obişnuite, pozitive şi de stat, în exerciţiul dictaturii. Dar se poate obiecta că, în practică, în numeroase guvernări apărute după Primul Război Mondial au fost desemnaţi cu uşurinţă ca dictatori liderii care continuau să-şi păstreze un loc de frunte, în ciuda alternanţei puterii diferitelor partide. În Italia dinainte de război, se vorbea de "dictatura lui Giolitti". Bine a spus-o Alphonse Séché: "În Franţa, noi avem tendinţa de a califica drept dictator orice şef de guvern care rămîne la locul lui mai mulţi ani"[2].

---

1. Art. "Fascismo", *Enciclopedia Italiana* (*Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, 35 vol., Roma, 1929-1936).

2. Séché, *Le dictateur*, p. 35 al ed. 1933, la care se referă Biscaretti di Ruffia, p. 503.

4) Guvernarea reprezentativă. Prin această expresie, este desemnat un stat în care o reprezentare populară alcătuieşte camerele parlamentare şi organele politice legislative. În baza unei atare definiţii, anumiţi autori au prezentat dictatura ca pe un regim care vrea să anuleze parlamentul şi orice reprezentativitate populară pentru a guverna într-o manieră autocratică. Dar oricît de puţin am reflecta la slăbiciunea noţiunii de reprezentativitate — această reprezentativitate fiind limitată de voinţele şi de interesele individuale ale reprezentanţilor —, ar fi dificil să precizăm în ce măsură o guvernare se poate numi reprezentativă.

5) Guvernarea bazată pe principiile liberale. Aceste principii corespund în general declaraţiilor drepturilor ce se conţin în constituţiile Statelor Unite şi Franţei epocii revoluţionare. Unii teoreticieni desemnează ca dictaturi formele de stat ce nu recunosc aceste principii şi care, în particular, nu pot garanta drepturile individuale ale cetăţenilor. Dacă ar trebui să desemnăm într-adevăr drept dictaturi toate guvernările care nu aplică cu rigurozitate principiile pretinsei teorii liberale, ar trebui să extindem această denumire asupra numeroaselor guvernări, inclusiv guvernarea celei de-a III-a Republici franceze, dacă e să judecăm după opinia lui André Tardieu[1].

6) Guvernarea care echilibrează rolul politic al diverselor sale organe. Uneori este calificată drept dictatură guvernarea în care paritatea juridică între puteri este neglijabilă, astfel încît un organ are preponderenţă asupra altora. În asemenea cazuri, trebuie să ţinem cont de oamenii care ocupă aceste funcţii. Este motivul din care istoricii vorbesc de dictatura unui Richelieu sau Mazarin, cardinali care au diminuat puterea monarhică a lui Ludovic XIII şi a Anei de Austria. Şi totuşi, regele şi regenta au păstrat plenitudinea puterii lor; nici un istoric sau jurist nu a pus vreodată la îndoială acest lucru. O judecată analoagă poate fi aplicată statelor moderne care nu au renunţat la constituţia lor, totodată fiind conduse de şefi de guverne autoritari. Anume în acest sens se exprimă Séché, atunci cînd afirmă că "dictatura poate

1. Tardieu, *La révolution à refaire*, I: *Le souverain captif*, II: *La profession parlementaire*, 2 vol., Paris, 1936-1937; în *Le souverain captif*, autorul susţine că "principiile nemuritoare" ale libertăţii, egalităţii şi suveranităţii nu sînt cituşi de puţin aplicate în cea de a III-a Republică; Biscaretti di Ruffia, p. 504.

dispune legal de toate puterile fără ca instituţiile democratice sau regalitatea să dispară, totuşi"[1]. Nu-i mai puţin adevărat că acest al şaselea concept este foarte important pentru a caracteriza o dictatură, cu condiţia să fie limitat la aspectul politic, în timp ce anumiţi jurişti, mai ales francezi, cum ar fi Maurice Hauriou (1856-1929)[2], tind să-l aprecieze sub aspect juridic vorbind de "dictatura primilor-miniştri".

În concluzie, chiar dacă dictatura nu este definibilă sub nici unul din aceste aspecte luate aparte, ea se caracterizează prin totalitatea acestora.

Violenţa

Contrar majorităţii autorilor, Biscaretti di Ruffia nu consideră violenţa drept un caracter constitutiv al dictaturii, deoarece ea nu se dezlănţuie sistematic. Dacă admitem că orice schimbare constituţională trebuie să se efectueze *de jure*, în conformitate cu un proces reglat de ordonanţele precedente, orice schimbare *de facto* ţine de excepţie, implicînd un procedeu ilicit. Pentru specialiştii în problema dată, în mod deosebit pentru juriştii italieni[3], instaurarea *de facto* a unei ordonanţe constituţionale nu-i compromite legitimitatea. Aşadar, violenţa nu constituie o caracteristică necesară a dictaturii; lucrul acesta pare evident dacă luăm în consideraţie dictaturile Romei antice şi anumite dictaturi moderne, la fel de legale, cum ar fi cea a lui Mussolini şi Hitler.

Aspectul juridic

Aspectul juridic al dictaturii a fost puţin studiat. Şi, cu toate acestea, anume aici se pot descoperi reflecţiile cele mai noi şi cele mai limpezi. Patru elemente majore constituie conceptul juridic de dictatură: caracterul de excepţie, caracterul temporar, elementul teleologic

1. Séché, p. 36, citat de Biscaretti di Ruffia, p. 506, care-l evocă de asemenea pe William Reynel Anson, *Law and Custom of the Constitution*, Oxford, 1935, vol. 2 (The Crown), partea 1, p. 13.

2. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, 1929, p. 407; Biscaretti di Ruffia, p. 506.

3. Santi Romano, "L'instaurazione di fatto di un ordinamento constituzionale e la sua legittimazione", *Archivio giuridico*, 1902, pp. 1-94; Scipione Gemma, "Les gouvernements de fait", *Recueil des cours de l'Academie de droit international*, Paris, 1924, p. 297, citat de Biscaretti di Ruffia, p. 507.

(tendinţa spre un scop anume) şi concentrarea puterilor într-un singur organ. Ele se regăsesc în dictatura romană antică, dar şi în dictaturile moderne, cu anumite nuanţe. În particular, limitarea duratei (în general, la şase luni) marchează în Antichitate diferenţa netă între dictatura romană şi despotismul asiatic, pe de o parte, şi tirania greacă, pe de alta. Carl Schmitt a adîncit problema juridică a dictaturii, formulînd noţiunea de dictator comisar, care este organul puterii "constituite", şi noţiunea de dictator suveran, care este organul puterii "constituante". Hauriou a examinat modalităţile "puterii constituante", care nu trebuie cumulate cu puterea legislativă ordinară, şi mai puţin cu puterea executivă. Dar în practică, mai ales cînd revizuirea unei constituţii are loc recurgîndu-se la o Convenţie Naţională, puterea constituantă echivalează în cele din urmă cu o dictatură, deoarece este înclinată să cumuleze puterile. Această confuzie a puterilor îmbracă un caracter excepţional în dictaturile moderne, dar era normală în dictaturile antice[1].

În ceea ce-l priveşte, Santi Romano abordează problema dictaturii în raport cu formele de guvernare. El deosebeşte astfel două tipuri de dictatură: 1) "Atunci cînd într-o monarhie sau într-o republică autorităţile numesc un dictator cu un scop circumscris, în materie de mijloace sau de teritoriu", ne aflăm în prezenţa unei dictaturi care nu constituie o formă de guvernare în sine. Mijloacele şi teritoriul se referă la limitările autorităţii dictatoriale, care este încredinţată în scopuri specifice şi care nu poate acţiona dincolo de un teritoriu desemnat. Exemplele sînt numeroase, atît în cazul Romei (pentru convocarea comicilor, *dictator comitiorum habendorum causa*; pentru organizarea de ceremonii, *dictator feriarum constituendarum causa*), cît şi în epocile recente, atunci cînd este vorba de înzestrarea cu puteri excepţionale în cazul unor locotenenţi teritoriali (Garibaldi pentru Sicilia şi teritoriul Napolelui, în jurul lui 1860). 2) "Atunci cînd guvernarea supremă se concentrează în întregime în dictatură", aceasta constituie o formă de guvernare, chiar dacă îşi păstrează caracterul provizoriu şi extraordinar. Elementul teleologic se regăseşte în ea, deoarece această formă de dictatură "îşi propune să instituie o nouă guvernare definitivă sau s-o restaureze pe cea veche, pentru a înceta să existe din momentul în care-şi va atinge

1. Hauriou, 1929, pp. 252-256; Biscaretti di Ruffia, p. 514 ş. u.

scopul". În concluzie, "se poate considera drept o specie de dictatură" rolul pe care şi-l asumă pretinsele *adunări constituante* în perioada crizelor revoluţionare. "Dictatura ca formă de guvernare este aşadar o putere *constituantă*, care se deosebeşte de alte guvernări deoarece acestea din urmă sînt puteri *constituite*."[1]

Concluzia lui Romano merită toată atenţia, deoarece ea plasează dictatura printre formele de guvernare adeseori instaurate atunci cînd se procedează la o revizuire constituţională, care nu sînt decît în mod excepţional consecinţe ale unei revoluţii. Această concluzie se întîlneşte, pe de o parte, cu teza centrală a lui Schmitt, şi pe de altă parte, oferă lui Biscaretti di Ruffia materia necesară pentru a o dezvolta şi a-i aduce anumite precizări. Acesta din urmă este atent la faptul că dictatura nu coincide decît în mod excepţional cu puterea constituantă, adică atunci cînd aceasta cumulează totalitatea funcţiilor în stat. În majoritatea cazurilor, aceste organe constituante dictatoriale sînt alcătuite din membri formînd un colegiu, cum s-a întîmplat imediat după răsturnările revoluţionare din 1789, 1793, 1848 şi 1871. Adunările constituante care pregăteau constituţiile în anii aceştia "au fost învestite cu o suveranitate deplină şi indefinită", după cum ne aminteşte Charles Lefèbvre[2]. În alte circumstanţe, organul dictatorial se poate pomeni concentrat în mîinile unui singur om, cum a fost cazul lui Ludovic Napoleon după lovitura de stat din 2 decembrie 1851. Se poate întîmpla ca această dictatură să fie exercitată de un mare număr de indivizi şi chiar de un partid, cum se întîmplă în Rusia cu dictatura proletariatului. Autorul pare convins că este vorba de o dictatură temporară[3].

Aşadar, care este locul dictaturii în clasificarea formelor de guvernare? Biscaretti di Ruffia abandonează tripartiţia tradiţională, aristotelică, ca fiind depăşită, şi se limitează să facă deosebirea dintre monarhie şi republică, "guvernarea indivizilor şi guvernarea colectivităţilor". Autorul afirmă că "dictatura poate fi proprie şi uneia şi alteia", şi că ea nu constituie o a treia categorie. În consecinţă, "în

1. S. Romano, *Corso di diritto costituzionale*, Padova, 1933, p. 90; Biscaretti di Ruffia, p. 515.

2. Lefèbvre, *Étude sur les lois constitutionnelles de 1875*, Paris, 1882, p. 225; Biscaretti di Ruffia, p. 519.

3. Biscaretti di Ruffia, pp. 519-520.

guvernările indivizilor sînt prezente dictaturile al căror organ dictatorial este format dintr-o singură persoană fizică, iar în guvernările colectivităţilor intră dictaturile al căror organ este format dintr-o adunare politică, un partid, o clasă socială"[1].

Pe de altă parte, dacă ne referim la relaţiile dintre voinţa subiectivă a guvernanţilor şi normele de drept obiectiv, obţinem două forme de guvernare: *guvernarea absolută* şi *guvernarea constituţională*. Se înţelege de la sine că dictatura îşi va găsi locul în categoria guvernării absolute, din moment ce ea concentrează în mîinile sale toate puterile statului.

Pe parcursul acestor reflecţii, autorul consideră de neconceput să se vorbească despre o "dictatură constituţională" propriu-zisă. Ar fi "o adevărată *contradictio in terminis*"; ar însemna să spunem "o autoritate nelimitată limitată"[2].

1937: Panunzio (1886-1944): «DICTATURA EROICĂ», ADICĂ «TOTALITARĂ»

Nu este şi opinia unui alt jurist italian, Sergio Panunzio, om politic, sindicalist, profesor la Ferrare, Perugia şi Roma. El publică un vast studiu, "Teoria generale della dittatura"[3], în care elaborează o doctrină a dictaturii constituţionale, a dictaturii revoluţionare şi a dictaturii politice. Panunzio nu-i iartă pe toţi cei care, asemeni lui Barthélemy şi Kelsen, n-au înţeles rolul novator al partidului naţional fascist, al cărui suflet este dictatura revoluţionară: "Regimul fascist este regimul dictaturii" (p. 228). Pentru a limpezi o dezbatere pe care o consideră obscură, autorul procedează la o clasificare şi la o analiză a formelor de dictatură.

---

1. *Ibid.*, p. 521.

2. *Ibid.*, p. 522.

3. Panunzio, "Teoria generale della dittatura", *Gerarchia*, 1936, nr. 4, pp. 228-236, şi nr. 5, pp. 303-316; cf. Anthony James Gregor, *Sergio Panunzio, Il sindicalismo et il fondamento razionale del fascismo*, Roma, 1978; Susanna Nistri De Angelis, *S. Panunzio: quarant'anni di sindicalismo*, Firenze, 1990.

Dictatura constituţională şi dictatura revoluţionară

Panunzio numeşte dictatură "juridică" dictatura ce provine "din dreptul scris şi nescris, din legi, din datini şi obiceiuri". Poate fi numită şi dictatură "legală" şi chiar "constituţională", în măsura în care este "prevăzută (*preordinata*) de legea constituţională a statului". Natura provizorie şi statutul de excepţie constituie de asemenea caracteristici ale dictaturii, la care trebuie să adăugăm caracterul extraordinar. "Aşa este dictatura constituţională propriu-zisă, în calitate de dictatură totalitară, ce se extinde asupra tuturor teritoriilor şi asupra tuturor treburilor statului pentru o perioadă de timp determinată şi limitată." (p. 304) Dar există şi o "dictatură prin abuz de limbaj (*impropria*), aşa-zisa dictatură comisară (*commissariale*) sau administrativă şi extraordinară", a cărei autoritate este limitată la anumite părţi ale teritoriului naţional.

Această a doua formă de dictatură este recentă; de fapt, "ceea ce caracterizează revoluţia modernă, acel «de ce?» al revoluţiei şi al dictaturii revoluţionare ce decurge din ea sînt fapte tipic moderne, constituind «conştiinţa revoluţiei»" (p. 305). Pentru a găsi primele urme ale acesteia, trebuie să ajungem la "Mazzini, Marx, Lenin, Mussolini". Or, pentru a înţelege acest fenomen istoric, trebuie să avem o concepţie dinamică a statului, "persoană morală şi juridică, titulară a suveranităţii", şi a revoluţiei, "persoană morală şi juridică, titulară a noii suveranităţi, suveranitatea revoluţionară". Revoluţia devine subiect şi se personifică în partidul revoluţionar. Există două "momente dialectice" într-o revoluţie: 1) insurecţia sau momentul insurecţional (*insurrettivo*), şi 2) dictatura sau momentul dictatorial. Dictatura revoluţionară, care este o putere "constituantă", "încetează logic şi temporar în momentul în care este instaurată nouă ordine politică şi juridică a statului". Panunzio explică astfel de ce "dictatura este violenţa ideii în serviciul ideii". Într-adevăr, "a gîndi o revoluţie fără dictatură este absurd".

Violenţă, forţă, caracter totalitar

În interiorul celor două momente ale revoluţiei, adică insurecţia şi dictatura, *violenţa* şi *forţa* alternează "dialectic". Forţa trebuie să urmeze

violenţa, în lipsa căreia nu există decît revoltă şi rebeliune, nu şi revoluţie. "Dictatura, ca formă logică a unui partid, şi deci a unui stat revoluţionar, solicită şi explică o altă formă şi un alt caracter al partidului statului revoluţionar: caracterul totalitar (*totalitarietà*). Partidul revoluţionar este prin definiţie dictatorial şi *eo ipso* totalitar." (p. 307) Panunzio nu face economie de vervă retorică:

> Ideea revoluţionară este totalitară, absolută, intransigentă, uneori tiranică. Este o idee ce nu admite dispersie, nici risipă a substanţei sale... În cazul ei, lupta nu este dintre oameni, grupuri, partide, ci dintre idei şi valori ideale, cum se prezintă în mod spiritual lupta politică, şi oameni şi grupuri în calitate de miniştri titulari ai ideilor. Caracterul totalitar (*totalitarietà*) este aşadar o consecinţă logică sau, şi mai bine, un caracter organic al dictaturii creatoare, pozitive... Caracterul totalitar (*totalitarietà*) este aşadar plenitudinea ideii şi a forţei acestei idei: *maxima plenitudo potestatis*. (*ibid.*)

Pleonasmele, hiperbolele nu sînt suficiente pentru a preamări ideea revoluţionară, care coincide "uneori" cu tirania, pentru a glorifica "dictatura marţială şi războinică", pentru a exalta "partidul totalitar", care nu poate învoi cu privire la adevărul "concepţiilor sale absolute şi totalitare". Panunzio făureşte cuvîntul *totalitarietà* ca substantiv al adjectivului *totalitar*, deoarece are nevoie de un cuvînt care ar exprima ideea. Cuvîntul "totalitarism" nu este încă unul cu miză.

Panunzio nu vrea să întîrzie asupra "dictaturii proletariatului", care se bazează "pe ideea luptei de clase şi pe o pretinsă şi misterioasă misiune revoluţionară ebraico-mesianică mondială a proletariatului în istorie. Dar nu există nici o îndoială că, din punct de vedere formal, dictatura lui Marx este o dictatură revoluţionară tipică şi esenţială". Cît despre Rusia lui Lenin, nu se pune problema dictaturii proletariatului, ci a "dictaturii partidului revoluţionar bolşevic". Nu-i mai puţin adevărat că forţa şi violenţa sînt inseparabile, şi că de îndată ce "sînt reunite, ele constituie şi integrează procesul istoric al ideii sociale a omului şi a instituţiilor, în care acestea se exprimă şi se transmit în timp" (p. 311).

Dictatura politică şi dictatura eroică

Înarmat cu viziunea sa a marşului dialectic al istoriei, Panunzio ajunge la cel de al treilea tip de dictatură, dictatura "politică"[1], "formă autonomă, tehnică şi normală de guvernare". Este o formă de guvernare diferită de guvernarea constituţională, parlamentară sau prezidenţială, pe care Panunzio o numeşte "forma şi regimul şefului guvernului". Autori ca Auguste Le Bon (*Evoluţia actuală a lumii*, Paris, 1928) şi Georges Roux (*Eseu despre politica realistă*, Paris, 1928) întăresc teza lui Panunzio în analiza sa atentă a "marşului dictaturii în lumea întreagă, ca tendinţă şi fapt organic ale popoarelor moderne".

Exigenţa ordinii în societate este resimţită de toate naţiunile. În acest sens, bolşevismul exprimă voinţa de a realiza o ordine concretă, dar "pe motivul premiselor sale materialiste şi al idealului său de clasă (*classistiche*) care-l paralizează (*inchiodano al nulla*), ca pe un nou Tantal, el nu este capabil să-l atingă, nici să-l realizeze, de unde şi falimentul său istoric". Fascismul şi bolşevismul se înscriu în categoria guvernărilor forte, chemate să restaureze "ordinea în sine, în timp ce democraţia raţionalistă nu este decît o filozofie a dezordinii" (p. 312). Roux afirmă că fascismul reprezintă "o reacţie fiziologică şi o injecţie de vitalitate în corpul social" — iată de ce vorbim tot mai mult despre "universalitatea fascismului". Le Bon exaltă forţele individuale şi constructive care incită, în cadrul unui stat, a deplasa puterea decizională de la parlament la guvern. Panunzio doreşte din tot sufletul ca executivul să obţină neîntîrziat facultatea de a anunţa norme juridice. La ora la care războaiele exterioare şi luptele interne, mai ales conflictele intersindicale, cer o vigilenţă extremă şi permanentă din partea statului, guvernul trebuie să-şi poată promulga ordonanţele sub formă de legi şi decrete, cauţionate de parlament. Văzută din acest unghi, dictatura despre care vorbeşte Rousseau — dictatura care poate face orice *de jure*, nu şi să legifereze — este depăşită de către exigenţele noilor state forte, care trebuie fără încetare să promulge noi şi noi legi (p. 314).

1. Autorul face trimitere la lucrarea sa, *Teoria generale dello Stato fascista, Lezioni*, Università di Roma, 1933.

În concluzia sa, Panunzio se complace să admire istoria recentă a Italiei, care tocmai trăieşte cele trei etape ce corespund celor trei tipuri de dictatură pe care le descrisese. Începînd de la 28 octombrie 1922, legea care conferă puteri excepţionale guvernului instaurează dictatura legală în vederea restaurării finanţelor publice, a balanţei comerciale şi a administraţiei. Această etapă este schimbată de o dictatură revoluţionară care durează încă, deoarece înlănţuirea acestor două dictaturi este "logică, nu cronologică". Dictatura politică se grefează apoi pe dictatura revoluţionară; ea este destinată să se concretizeze din ce în ce mai mult în istorie şi în dreptul public. Cu toate acestea, nici una din cele trei forme nu înglobează dictatura *Ducelui*, care "este o formă ideală aparte". Autorul o numeşte "dictatura *eroică*, figură istorică şi, dacă vreţi, filozofică, nu şi figură juridică; şi ca atare, excepţională şi supranaturală, nu ordinară şi comună". Sustrăgîndu-se s-o descrie, Panunzio îşi trimite cititorii la cartea lui Thomas Carlyle, *Eroii* (1841), şi la imaginea conducătorului *charismatic* a lui Max Weber.

1936: Halévy (1870-1937) şi «era tiraniilor»

Atunci cînd Elie Halévy supune, pe 28 noiembrie 1936, consideraţiile sale la tema "Era tiraniilor" atenţiei Societăţii Franceze de Filozofie, el este deja bine cunoscut ca profesor de ştiinţe politice pentru cursurile sale asupra istoriei socialismului european şi ca autor al *Istoriei poporului englez din secolul al XIX-lea* (1913-1923). În opinia lui, ar fi mai corect să vorbim despre era tiraniilor decît despre era dictaturilor.

> Cuvîntul latin *dictatură* implică ideea unui regim provizoriu, care lasă intact, în mare, un regim de libertate, considerat, în pofida a toate, normal. În timp ce cuvîntul grecesc *tiranie* exprimă ideea unei forme normale de guvernare, pe care observatorul ştiinţific al societăţilor trebuie s-o pună alături de alte forme normale: regalitatea, aristocraţia şi democraţia. Nu e cazul aşadar să vorbim despre o "eră a dictaturilor"[1].

1. Halévy, *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, Paris, 1938, ed. nouă pe care o folosesc, Paris, 1990, p. 214; cf. Myrna Chase, *Elie Halévy, an Intellectual Biography*, New York, 1980.

Observaţia este una importantă, deoarece ea lasă să se înţeleagă că autorul consideră dictaturile actuale ca fiind normale şi stabile, şi nu provizorii. Pe de altă parte, analizele lui Platon şi Aristotel "asupra manierei în care se operează în lumea antică trecerea de la democraţie la tiranie îşi găsesc o aplicare profundă în fenomenele istorice ale căror spectatori sîntem noi astăzi". O primă teză a autorului atribuie originea tiraniilor moderne începutului marelui război, în luna august 1914, atunci cînd părţile beligerante adoptă un sistem de etatizare în economie, sindicalism, administraţie, şi chiar în viaţa culturală, în interesul naţional, excluzînd ca fiind nerealiste opiniile opuse. Halévy îşi pune problema duratei tiraniilor. Lui Max Lazard, care prevede un federalism european în cadrul căruia "un imperialism acoperind întreaga Europă îi va aduce pacea, în absenţa libertăţii", Halévy îi replică printr-o viziune pesimistă:

> Cele două tiranii care ne ating nemijlocit — cea a Berlinului şi cea a Romei — sînt îngust naţionaliste. Ele nu ne promit decît războiul. Dacă ele sar în aer, situaţia democraţiilor va fi una tragică. Ar putea oare acestea să rămînă democraţii parlamentare şi liberale dacă vor să facă un război eficient? Teza mea, pe care n-o voi mai repeta, este că nu vor reuşi. Iar reînceperea războiului va consolida ideea "tiranică" în Europa. (p. 222)

Acest pesimism este atenuat prin speranţa unei lungi perioade de pace, precum şi prin convingerea că natura acestor tiranii este astfel încît "guvernările tiranice nu pot menţine mereu populaţiile pe picior de război fără a face război". Preocupat "de prezent şi de viitorul apropiat", Halévy încearcă să explice natura acestor tiranii care se aseamănă toate între ele, astfel încît consideră "sovietismul" drept un soi de fascism. Halévy aminteşte că "originile democraţiei sînt echivoce, deoarece ele coboară la iacobini, care au guvernat prin dictatură". "Doctrina marxistă a dictaturii proletariatului oare nu vine în linie dreaptă de la teoria lui Babeuf, ultimul supravieţuitor al lui Robespierre? Karl Marx nu a suferit în mod cert, la Paris, înainte de 1848, influenţa lui Blanqui, restauratorul babuvismului?" Protestelor lui

René Berthelot, şi în special ale lui René Maublanc, care refuză să asimileze marxismul tiraniei, Halévy le răspunde analizînd punctele comune ale fascismelor şi ale bolşevismului.

Problema este aşadar de a şti "dacă tirania moscovită, pe de o parte, şi tiraniile italiană şi germană, pe de alta, trebuie să fie considerate ca fenomene identice în ceea ce priveşte trăsăturile lor fundamentale sau, dimpotrivă, ca fenomene antitetice unele în raport cu altele". Halévy face distincţia dintre formă şi conţinut. "Cît despre formă (şi toată lumea pare a fi de-acord asupra acestui punct), regimurile sînt identice. Este vorba de guvernarea unei ţări de către o sectă armată, ce se impune, în numele interesului presupus al ţării întregi, şi care are forţa de a se impune deoarece se simte animată de o credinţă comună." Cît despre conţinut, dacă luăm în consideraţie suprimarea claselor, este evident că comuniştii fac din aceasta un punct central al programului lor, pe cînd fasciştii resping însăşi ideea. Dar dacă privim un aspect primordial cum este cel al naţionalismului, exaltat ca şi patriotismul, putem remarca în ce măsură aceste sisteme sînt apropiate. Comuniştii ruşi aspiră la un socialism integral, valabil pentru întreaga stirpe umană. Dar, aşteptînd revoluţia mondială, ei "sînt condamnaţi, de necesităţile existenţei lor, să-şi construiască o carapace militară pentru a rezista ameninţării armatelor străine. Ei revin, prin forţa lucrurilor, la un fel de patriotism în acelaşi timp teritorial şi ideologic; iar tirania lor, chiar şi pentru cel ce adoptă punctul de vedere ideologic, sfîrşeşte prin a se asemăna în mai multe privinţe cu tirania germană şi italiană". Acelaşi lucru şi în ceea ce priveşte statul, a cărui dispariţie o preconizează, ambele totalitarisme cer individului "o morală eroică", adică "să ştie a suferi pentru a înfăptui lucruri măreţe în slujba statului". Fasciştii, "în sensul curent al cuvîntului, în Italia, în Germania", fac din naţionalism un temei al propagandei şi al sistemului lor, construind "sub numele de corporatism, un fel de contrasocialism, pe care sînt dispus să-l iau mai în serios, lucru care nu se face în general în mediile antifasciste". "Scurt pe doi, pe de o parte, plecînd de la socialismul integral, se tinde spre un soi de naţionalism. Pe de altă parte, plecînd de la naţionalismul integral, se tinde spre un soi de socialism. Iată tot ce vreau să spun." (p. 227)

Pesimismul lui Halévy, pe care Raymond Aron îl consideră excesiv[1], provine dintr-o percepţie foarte vie a analizei istorice şi dintr-un realism politic cu atît mai remarcabil, cu cît în 1936 jocurile încă nu erau făcute. Chiar dacă facem abstracţie de cursul evenimentelor, astăzi cunoscute, trebuie să recunoaştem că oameni ca Halévy au sesizat punctele vitale ale problemei epocii lor şi, mai ales, au înţeles perfect natura tiranici moderne.

1. Aron, "Le socialisme et la guerre", în Halévy, 1990, p. 283; a se vedea *ibid.*, alte eseuri interesante ale lui Aron despre Halévy, prezente şi ele în Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op. cit.*, Paris, 1993.

Capitolul 30

TOTALITARISME ŞI TIRANII

Continuitate sau ruptură?

La începutul anilor '920, noţiunile de tiranie, despotism şi dictatură par a fi, din punct de vedere semantic, depăşite de o noţiune nouă care începe a se impune în atenţia politologilor: totalitarismul. Adjectivul "totalitar" pare să fi fost utilizat pentru prima oară de către un antifascist declarat, Giovanni Amendola (1882-1926), care, într-un articol publicat pe data de 12 mai 1923 în *Il Mondo*, sub titlul "Maggioranza e minoranza", înţelegea să veştejească "sistemul totalitar" de care se serveşte regimul pentru a cîştiga alegerile municipale dirijate, în detrimentul sistemului majoritar şi minoritar. În lunile următoare, autorul revine asupra ideii vorbind despre un "spirit «totalitar»" al fascismului, în timp ce alţi autori critici, cum ar fi Augusto Monti (1881-1966), Luigi Sturzo (1871-1959) şi Igino Giordani (1894-1980), denunţă "alegerile totalitare", "spiritul de dictatură" al fascismului ce tinde spre o "transformare totalitară", "sufletul totalitar" al regimului care vrea să domine Italia prin "cadrele sale de ocupaţie totalitară". Se poate spune, o dată cu Jens Petersen, că în preajma primăverii anului 1924, termenul "totalitar" începe a se răspîndi pentru a descalifica metodele antiliberale, antidemocratice şi anticonstituţionale de care fascismul făcea uz în mod deschis[1].

---

1. Petersen, "La nascita del concetto di «Stato totalitario» in Italia, în *Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico*, 1, 1976, pp. 157-159, în germană în *Totalitarismus. Ein Studien-Reader sur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Hg. Manfred Funke, Dusseldorf, 1978, pp. 117-122; cf. Leonard Shapiro, "The Concept of Totalitarianism", *Survey. A Journal of Soviet and East European Studies*, 73, 1969, pp. 93-94; L. Shapiro, *Totalitarianism*, Londra, 1982. A se vedea Meir Michaelis, "Anmerkungen zum italienischen Totalitarismusbegriff.

Dar, graţie unui reviriment singular, adjectivul — destinat, în principiu, să denigreze, devine dintr-odată un calificativ prestigios. Mussolini îl recuperează în folosul său şi, pe data de 22 iunie 1925, confirmă cît se poate de energic că în programul său politic "scopul pe care-l definim ca ferocea noastră voinţă totalitară (*feroce volontà totalitaria*) va fi urmărit cu şi mai multă ferocitate... Noi vrem, în definitiv, să facem fascistă (*fascistizzare*) naţiunea întreagă, astfel încît mîine italian şi fascist, cum era mai mult sau mai puţin italian şi catolic, să însemne acelaşi lucru"[1]. Termenul intră în doctrina oficială a partidului asa cum este expus în 1932 în *Enciclopedia Italiana*, într-o formulare care spune multe despre forţa sa propagandistică: "Dacă libertatea trebuie să fie prerogativa (*attributo*) omului real, şi nu a acestei fantoşe abstracte la care se gîndea liberalismul individualist, fascismul este pentru libertate. Pentru singura libertate care poate fi luată în serios, libertatea statului şi a individului în stat. Deoarece pentru fascism totul se află în stat, şi nimic uman sau spiritual nu există în afara statului. În acest caz, fascismul este totalitar, iar statul fascist — sinteză şi unitate a tuturor valorilor — interpretează, dezvoltă şi întăreşte întreaga viaţă a poporului"[2]. Sesizăm întreaga miză socială şi politică a acestei afirmaţii ce exprimă relaţiile dintre individ şi stat, care devine entitatea ce înglobează toate valorile şi absoarbe în sine toată viaţa naţiunii. "Totalitar", în ochii fasciştilor, devine un cuvînt cu cea mai mare valoare semantică; un adjectiv care, cuplat cu

---

Zur Kritik der Thesen Hannah Arendts und Renzo De Felice", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 62, 1982, pp. 270-302; dar mai ales Michelle-Irène Brudny, "Le totalitarisme: histoire du terme et statut du concept", *Communisme*, nr. 47-48, 1996, pp. 13-32. Anumite reviste au consacrat fascicule întregi problemei totalitarismului: în 1995, *Vingtieme siècle, Magazine littéraire, Esprit*; în 1996, *Communisme. Le debat*; în 1997, *Filosofia politica*. Cf. Norbert Kapferer (1998), art. "Totalitarismus" în *Historisches Worterbuch der Philossophie*, 10.1296-1300; André Enegrén (1998), art. "Totalitarisme", *Dictionnaire de philosophie politique*, pp. 701-705; Bernard Bruneteau, *Les totalitarismes*, Paris, 1999, p. 12. A se vedea importanta culegere de texte, *Le Totalitarisme: le XXe siècle en débat*, ed. Enzo Traverso, Paris, 2001.

1. Mussolini, *Scritti e discorsi dal 1925 al 1926*, Milano, 1934, p. 115; cf. Petersen, 1976, p. 147 şi n. 18; cf. Marco Tarchi, "Il totalitarismo nel dibattito politologico", *Filosofia politica*, 11, 1997, p. 63.

2. Art. "Fascismo", *Enciclopedia Italiana*, *op. cit.*, 14.847-848 (1932), parte semnată de Benito Mussolini.

termenul *dictatură*, poate de unul singur să exprime ideea misiunii aproape divine a Ducelui pentru care "fascismul este o religie". Această stare de spirit ne face să înţelegem mai bine propunerile ditirambice ale bardului partidului, Sergio Panunzio, pentru care nici o hiperbolă nu este suficientă pentru a celebra "dictatura eroică".

Cînd apare pentru prima dată substantivul "totalitarism"? În 1925, cînd tînărul socialist Lelio Basso (1903-1978), în articolul său "L'antistato", publicat în hebdomadarul *La rivoluzione liberale* sub pseudonimul Prometeo Filodemo, denunţă metoda statului fascist: "Toate organele statului — coroana, parlamentul, magistratura — care în teoria tradiţională încarnează cele trei puteri, şi forţa armată care realizează voinţa sa, devin instrumente ale unui singur partid care se erijează în interpretul voinţei unanime, ale totalitarismului indistinct (*totalitarismo indistinto*)"[1]. Este vorba, după toate probabilităţile, de prima apariţie a termenului, folosit pentru a descalifica "acest stat care este Verbul, şi pe conducătorul său care este omul trimis de Dumnezeu pentru a salva Italia". Cu toate acestea, termenul nu intră imediat în uz, deoarece, pe la mijlocul anilor '930, Panunzio întrebuinţează substantivul *totalitarietà*, cuvînt căruia îi conferă — după cum am văzut — o valoare mai mult decît pozitivă.

Ar fi bine să nu uităm de semnificaţia pozitivă a cuvîntului "totalitar" în prima fază a existenţei sale — după ce a fost recuperat —, dacă vrem să facem o evaluare istorică şi politică echilibrată a conceptului care se apropie, dar şi se deosebeşte, de cel de tiranie. În ciuda elocinţei sale semantice, cuvîntul nu este adoptat în Germania, unde este preferat adjectivul *total* (*der totale Staat*). Schmitt vorbeşte în 1931 de *Totalstaat*, iar Goebbels proclamă în 1933, o dată în plus, că naţional-socialismul "a aspirat dintotdeauna spre un stat totalitar" şi că "scopul revoluţiei trebuie să fie un stat totalitar care ar pătrunde toate sferele vieţii publice"[2]. Dar Hitler optează pentru termenul

1. Articol reimprimat în *Le reviste di Piero Gobetti*, ed. L. Basso e Luigi Anderlini, Torino, 1961, p. 241; Petersen, 1976, p. 161. — Cf. Alexander J. Groth, "The «Isms» in Totalitarianism", *The American Political Science Review*, 58, 1964, pp. 888-901.

2. După Franz Leopold Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, Toronto, New York, 1942, trad. franceză de Gilles Dauvé, Paris, 1987, p. 26, citat de Colas, art. "Totalitarisme", în *Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, 1997, p. 263.

autoritar de frică, probabil, să nu pară că imită exemplul italian[1]. În Uniunea Sovietică, vom întîlni adjectivul "totalitar" începînd cu anii '940 ca echivalent al adjectivului "fascist" şi, după epoca stalinistă, uneori este folosit pentru a critica regimul sovietic. În ţările anglo-saxone, adjectivul "totalitarian" apare pe la sfîrşitul anilor '920, iar substantivul în deceniul următor, întotdeauna cu o conotaţie peiorativă.

1939: Cobban (1901-1968): «Totalitarismul, fiul dictaturii»

Se impune să scoatem în evidenţă că acest concept de totalitarism s-a răspîndit în legătură directă cu cel al tiraniei şi al dictaturii, în cadrul dezbaterilor ce preced Cel de Al Doilea Război Mondial, adică înainte ca aberaţiile conflictului să polarizeze reflecţiile asupra exceselor modelelor totalitare (bolşevism, fascism, nazism) care riscă să oculteze caracteristicile ce-i sînt atribuite, de regulă, totalitarismului. Într-adevăr, anume după război se formează "vulgata" teoriei totalitarismului, în textele fundamentale ale lui H. Arendt, C. J. Friedrich şi Z. K. Brzezinski. Mult mai înainte, Alfred Cobban, profesor la Universitatea din Londra, redactează în 1938 lucrarea sa *Dictatorship, its History and Theory;* el consacră mai mult de jumătate din carte analizei formării noţiunii de *Totalitarianism*, cuvînt care-şi face, în lucrarea sa, una dintre primele apariţii.

Naţionalismul se află la originea dictaturilor totalitare

Autorul acordă un loc privilegiat cultului naţiunii care, în ochii săi, constituie fundamentul concepţiei totalitare a statului. El analizează bazele politice ale dictaturii totalitare, temeliile sale economice, locul religiei şi rolul educaţiei în statul totalitar. Conform sintezei sale generale, "istoria dictaturii moderne începe o dată cu apariţia teoriei suveranităţii", în epoca formării statului modern şi a "Noii Monarhii",

1. Shapiro 1969, p. 94, cf. François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, ed. Charles Ronsac, Paris, 1995, p. 264.

adică începînd cu cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Această nouă monarhie s-a dovedit a fi un despotism binevoitor (*benevolent despotism*), pe cînd suveranitatea a rămas timp îndelungat împiedicată de legăturile dreptului natural, prin restricţiile implicite pe care le comportă dreptul divin şi prin revendicările nobilimii şi ale clerului. În secolul al XVII-lea, suveranitatea evoluează spre un absolutism real, dar în veacul următor, pe cînd şcoala dreptului natural reuşeşte în teorie să transfere suveranitatea poporului, absolutismul conceput de Hobbes îşi găseşte adevărata aplicare în opera despoţilor binevoitori. Cu toate acestea, apărătorii drepturilor politice ale poporului nu încetează a se reclama de la ideea de suveranitate şi a deprecia doctrina monarhiei de drept divin. Revoluţia franceză reprezintă primul efort de punere în practică a ideii de suveranitate absolută, al cărei deţinător este poporul, în detrimentul ordinelor privilegiate. Revoluţionarii se confruntă cu dificultăţi economice şi militare, duşmanul se află la graniţă, astfel încît recurgerea la teroare pare a se impune. "Libertatea politică este astfel sacrificată în favoarea necesităţii dictaturii revoluţionare."[1] Timp de un an, iacobinii guvernează în numele poporului, dar după căderea lor, ideea de popor se va amalgama progresiv cu ideea de patrie; astfel începe naţionalismul, motorul politicii franceze. Răspunzînd nevoii de stabilitate în ceea ce priveşte guvernarea, naţionalismul favorizează ascensiunea unui singur om: "Primul dictator al Europei moderne, conducătorul poporului suveran şi beneficiarul real al transferului revoluţionar de suveranitate: Napoleon Bonaparte". O dată cu revoluţiile din 1848 şi 1917, s-a crezut că aspiraţiile către regimuri parlamentare au fost satisfăcute cu vîrf şi îndesat. Doar că, în Rusia, dizolvarea Adunării de către bolşevici şi stabilirea unei guvernări bazate pe forţă, care va conduce în cele din urmă la "dictatura personală a unui singur om, sînt primele semne că triumful parlamentarismului este o iluzie" (p. 246).

1. Cobban, *Dictatorship*, 1939, reimprimată la New York, 1971 (prefaţa datînd din ianuarie 1939), p. 244. Din păcate, acest studiu pare a fi uitat între atîtea altele, dedicate totalitarismului.

Noua idee totalitară

În opinia lui Cobban, exemplele furnizate de Italia, Germania şi alte ţări din Europa, Asia şi America Latină te fac să te gîndeşti că lumea întreagă intră "într-o epocă nu atît a parlamentarismului, cît a dictaturilor". Bineînţeles, fenomenul e vechi, dar ceea ce e nou în această mişcare actuală este că metoda dictatorială se combină cu "noua idee totalitară". În mod cert, nu trebuie să credem că "totalitarismul (*totalitarianism*) este doar fiul dictaturii (*the child of dictatorship*). Originile sale sînt înrădăcinate profund în istoria modernă". Este suficient să revenim la ideea de suveranitate pentru a regăsi "dictatura şi totalitarismul reunite" în acest concept şi în realizarea sa. Nu-i adevărat că totalitarismul derivă din ideea de suveranitate, dar ar fi corect să-i adăugăm ideea democratică a suveranităţii poporului. Atunci cînd aceasta triumfă în Franţa, "ideea de naţiune începe să pătrundă în conştiinţa politică drept reacţie la agresiunea exterioară a unor despoţi binevoitori". Graţie forţei sale emotive, noua idee naţională a statului "a contribuit la impunerea totalitarismului" care "devine forţa politică dominantă din secolul al XIX-lea". Alţi factori contribuie din plin la consolidarea noii idei de stat: filozofia idealistă şi ştiinţa naturală i-au furnizat suportul raţional şi un sistem pentru a-şi organiza învăţătura, în timp ce biologia modernă a întărit concepţia de stat ca organism. Ideea biologică de unitate organică a contribuit "la dizolvarea individului în comunitatea socială". Trebuie să adăugăm că pentru a stabiliza acest "mare stat modern", politica, economia şi cultura se dovedesc a fi indispensabile, în particular sistemul educativ, atît de important pentru edificarea "statului totalitar". Printre noile metode politice, tehnica partidului de stat s-a impus pentru a spori concentrarea puterii politice.

Formarea statului totalitar

În cadrul acestui proces complex, socialismul a jucat un rol determinant atît pentru pregătirea teoretică a dictaturii totalitare, cît şi pentru realizarea sa în practică. Evocînd socialismul, Cobban nu face aluzie la mişcările umanitare preocupate de condiţia de viaţă a maselor truditoare exploatate de sistemele industriale. El se gîndeşte la anumite

doctrine socialiste care au contribuit la dezvoltarea erei totalitare (*the totalitarian age*), cum ar fi saint-simonismul, teoria materialismului istoric şi doctrina luptei de clasă.

> Pentru a conchide — dincolo de suveranitate, democraţie, teoria organică a filozofiei politice moderne, ideea biologică a organismului, progresul educaţiei, sistemul partidului de guvernămînt şi socialismul sub anumite forme, în special marxismul şi sindicalismul, au dat naştere statului totalitar. (p. 250)

Acesta din urmă ar fi aşadar rezultatul asocierii metodei politice dictatoriale şi a ideii totalitare a statului. Există încă două elemente demne de reflecţie asupra cărora ar fi cazul să zăbovim, pe urmele lui Cobban: relaţiile dintre dictatură şi democraţie, pe de o parte, şi dintre demagogie şi terorism, pe de alta. În primul caz, Cobban vede o relaţie dintre dezvoltarea unei situaţii date, în care dictatura devine posibilă, şi prăbuşirea sancţiunilor tradiţionale ale autorităţii. "Se poate avansa ideea că dictatura nu este posibilă decît atunci cînd dezvoltarea socială, politică şi intelectuală au făcut democraţia aparent inevitabilă." Pentru a explica această idee, autorul alege ca exemplu democraţia care rezultă după Revoluţia franceză şi care a antrenat după sine o slăbiciune generală, un soi de vulnerabilitate. Într-adevăr, democraţia întemeiată pe principiul suveranităţii absolute a poporului era cu certitudine purtătoarea anumitor idealuri ale secolului al XVIII-lea, dar şi a reziduurilor despotismului Vechiului Regim. Politica liberală, dînd posibilitatea de a se reuni şi a se organiza tuturor partidelor, garantînd totodată libertatea de gîndire şi de opinie, fără să vrea a "contribuit la furnizarea, în cazul mişcărilor dictatoriale, ocaziei de a răsturna statul liberal". Lucrul acesta nu a fost rezultatul politicii liberale — e nevoie să adăugăm, pentru a-l înţelege cît mai bine pe autor —, ci consecinţa slăbiciunii sistemului parlamentar, aflat la primele sale experienţe. Astfel, "misiunea istorică a numeroaselor sisteme parlamentare pare a fi fost de a deschide calea suveranităţii unui dictator". Nimeni nu a ştiut să definească mai bine decît Mussolini relaţia dintre democraţie şi dictatură, atunci cînd acesta descrie fascismul ca pe "o democraţie autoritară, centralizată şi organizată". Cobban ajunge să afirme că "orice

dictatură instaurată astăzi nu poate, aşadar, exista decît într-o atmosferă creată de ideologia democratică", chiar dacă dictatorul contează pe sprijinul unei mici minorităţi organizate: "În principiu, el trebuie să declare că guvernează în calitate de agent al voinţei populare". "Particularitatea dictatorului modern constă în faptul că el se poate numi o creaţie a democraţiei, şi că nu se poate emancipa niciodată de la orginile sale." (pp. 259-261)

Demagogie şi terorism

Pentu a face lumină asupra relaţiei dintre demagogie şi terorism, Cobban schiţează diferenţa dintre ideea modernă a democraţiei, care ia de regulă forma unei guvernări parlamentare, şi concepţia veche, de la Aristotel şi pînă în secolul al XVIII-lea, care vede democraţia mai ales ca o "guvernare directă a poporului de către popor". Autorul remarcă faptul că demagogia însoţeşte de obicei democraţia, astfel încît "numeroşi dictatori moderni sînt în primul rînd nişte demagogi" şi că "dictatura este mai aproape de democraţie în sensul său clasic decît de guvernarea parlamentară". Or, demagogia nu constituie de una singură "arta dictatorului. Paradoxul dictaturii constă în faptul că ea se bazează în acelaşi timp pe un suport popular şi pe o suprimare forţată a opoziţiei". În timp ce guvernarea trebuie să se menţină prin forţă sau prin consimţămînt, "dictatura încearcă de a combina aceste două mijloace şi a guverna în acelaşi timp recurgînd la ambele". Metodele sale sînt "în mod esenţial, cele două: demagogia şi terorismul". Echilibrul dintre aceste două determină, în mare măsură, succesul dictaturii, cu condiţia de a nu se uita de forţă. Mijloacele tehnice ale ştiinţei moderne, cum ar fi "presa, cinematograful şi radiodifuziunea", au înnoit în întregime posibilităţile demagogice ale vechii cetăţi-stat pentru a le adapta la statul-naţiune modern. Cît despre terorism, acesta se dovedeşte a fi eficient dacă e practicat cu măsură, şi aplicat unei singure secţiuni a populaţiei. "Dacă o parte prea mare a populaţiei se simte în mod constant sub ameninţarea unui terorism guvernamental, se poate manifesta cu uşurinţă o situaţie revoluţionară." Cobban consideră că acolo unde terorismul obţine rezultatele scontate, el tinde a se diminua, după exemplul Franţei celor doi Bonaparte şi al Italiei lui Mussolini. "Dictatura nazistă din Germania şi dictatura stalinistă din

Rusia fiind moderate la începuturile lor, teroarea în aceste ţări continuă să facă ravagii avînd ceva din ferocitatea iniţială." În cele din urmă, admiţînd că "combinarea demagogiei şi a terorismului poate obţine un succes opresiv vremelnic", autorul exclude faptul ca aceeaşi combinaţie să fie în stare a menţine o guvernare în permanenţă (p. 263).

Este important să subliniem că analiza lui Cobban cu privire la relaţiile dintre dictatură şi totalitarism nu pierd niciodată din vedere legăturile cu trecutul istoric, la care se face referinţă pagină cu pagină. În acest sens, dictatura se înscrie într-o continuitate istorică mereu însoţită de fenomene asemănătoare, totuşi nu este vorba atît de despotism, cît de tirania "clasică". Ea derivă din aceasta, îmbogăţindu-se cu noi factori, necunoscuţi în epocile precedente. Această continuitate este confirmată de definiţia pe care autorul o dă termenului *dictatură*, atît de apropiat de conceptul de tiranie, încît se poate vorbi chiar de echivalenţă.

1948: Strauss (1899-1973):

TIRANIA CLASICĂ ŞI TIRANIA MODERNĂ

Comentariul lui Leo Strauss la ediţia sa a lui *Hieron* de Xenofon se dovedeşte a fi foarte utilă pentru a înţelege relaţiile dintre tirania antică şi tirania modernă. Sîntem la 1948, într-o epocă în care ororile perpetuate de totalitarisme ies la lumina zilei. În opinia lui Strauss, tirania secolului XX presupune existenţa ştiinţei moderne, "sau a unei anumite ştiinţe", şi dispune de tehnologie şi de ideologie. Tirania clasică dispunea de o ştiinţă "care nu avea ca scop «cucerirea naturii»". "A face această remarcă înseamnă a admite implicit că ar fi imposibil de a înţelege tirania modernă, caracterul ei specific, înainte de a fi înţeles forma elementară, şi într-un anumit sens naturală, a tiraniei care a precedat tirania Timpurilor moderne. Această bază fundamentală a tiraniei moderne este pentru noi practic ininteligibilă în cazul în care nu recurgem la ştiinţa politică a clasicilor."[1] Strauss crede, aşadar, că a

1. L. Strauss, *De la Tyrannie*, Paris, 1983, p. 42.

înţeles de ce "ştiinţa politică actuală nu a reuşit să surprindă tirania în toată realitatea sa", obsedată cum este de prejudecata că în materie de ştiinţă trebuie să ne abţinem de "judecăţi de valoare"[1] şi că, în consecinţă, este inadmisibil să califici un regim drept tiranic. În această optică mărginită, specialistul în ştiinţa politică "va vorbi de o stare colectivă, de dictatură, de totalitarism, de autoritarism etc., iar în calitate de cetăţean, el este în drept să condamne toate acestea. Dar în domeniul strict al ştiinţei politice, el este nevoit să respingă noţiunea de tiranie ca «mit»"[2]. Ceea ce constituie o eroare metodologică, ale cărei consecinţe depăşesc limitele cercetării ştiinţifice pentru a întuneca înţelegerea vieţii politice propriu-zise.

Pentru a explica acest punct central, Strauss observă că "tirania constituie o primejdie ce apare la originea însăşi a vieţii politice. A analiza tirania înseamnă, în consecinţă, a face un studiu la fel de vechi ca cel al ştiinţei politice". Primii teoreticieni ai politicii au făcut o muncă enormă în domeniul tiraniei, astfel încît generaţiile viitoare, chiar şi fără a trece prin experienţa tiraniei, au putut-o recunoaşte. Dar, în zilele noastre, conchide Strauss, din cauza limitelor metodologice de curînd apărute, "atunci cînd ne aflăm în faţa unei tiranii — şi încă a unei tiranii ce depăşeşte tot ce şi-au putut imagina în materie de oroare cei mai profunzi gînditori de altădată —, ştiinţa noastră politică nu a ştiut s-o recunoască"[3].

Lecţia lui Strauss se referă aşadar la corelaţia dintre tirania clasică şi tirania modernă, precum şi la necesitatea de a o cunoaşte pe cea dintîi pentru a fi în stare s-o recunoaştem pe ultima.

---

1. A se vedea o amplă explicaţie a acestei noţiuni în L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953; trad. Monique Nathan şi Éric de Dampierre, Paris, 1986, cap. 2.

2. L. Strauss, *De la Tyrannie*, p. 43.

3. *Ibid.*, p. 41. A se vedea critica lui Enrico Paresce, "Tiranni e filosofi tiranni", *Rivista italiana di filosofia del diritto*, 45, 1968, pp. 374-391.

1951-1956: ARENDT (1906-1975), FRIEDRICH (1901-1984), BRZEZINSKI (1928-) — NOUTATEA TOTALITARISMULUI

La sfîrşitul anilor '930, dezbaterea cu privire la statul totalitar pare a-şi fi luat o pauză binemeritată[1] pentru a nu reizbucni decît în anii '950. Este perioada în care apare cartea lui Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951) şi studiul lui Carl Joachim Friedrich şi Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956), care propun o nouă sistematizare teoretică. Aceste lucrări servesc în zilele noastre drept bază de interpretare clasică, ca să zicem aşa, a totalitarismului, văzut ca un fenomen funciarmente nou.

Totalitarism şi tiranie

Hannah Arendt suscită astăzi un interes în creştere dată fiind profunzimea gîndirii sale, dublată de o experienţă personală a ororii persecuţiei şi a exilului forţat, care merită toată stima. Cu un fel de pasiune, ea descrie fenomenul totalitar, căruia îi face un examen inflexibil şi riguros urmărind două modele concrete: stalinismul începînd cu 1930 şi hitlerismul începînd cu 1938 (fascismul nu este considerat de autoare ca un adevărat totalitarism). Bazîndu-se pe eficacitatea unei poliţii secrete, a cărei cruzime excesivă "este fără egal în ţările moderne din Occident"[2], guvernarea totalitară se află în

1. În 1939, *American Philosophical Society* organizează un *Symposium on the Totalitarian State*, ale cărui *Proceedings*-uri vor fi publicate la Philadelphia, în 1940, vol. 82 (a se vedea *ibid.*, Carlton Joseph Huntley Hayes, "The novelty of Totalitarianism in the History of Western Civilisation"); în 1942, apar la New York cărţile lui Sigmund Neumann, *Permanent Revolution*, şi Franz Neumann, *Behemoth*, citată mai sus, care se ocupă de asemenea de statul totalitar.

2. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, trad. lui Jean-Loup Bourget *et al.*, Paris, 1972, p. 142. — Ar fi nedrept să uităm că în anii '950 alte voci se fac auzite în spaţiul francofon pentru a denunţa strategiile disimulate ale totalitarismelor, cum ar fi cea a lui Jeanne Hersch (*Idéologies et réalité: essai d'orientation politique*, Paris, 1956) şi a lui Gaston Fessard (texte reunite în volumul *De l'actualité historique*, 2 vol., Paris, 1960), care îşi propun să demonstreze paralelismul dintre comunism şi nazism — fascismul italian

"concentrarea absolută şi de netrecut a puterii în mîinile unui singur individ". Cultul personalităţii conducătorului se manifestă prin activitatea unui partid unic care administrează o "putere politică într-o manieră deosebit de necruţătoare". Hannah Arendt încearcă să demonstreze că "mijloacele dominaţiei totale nu sînt pur şi simplu mai radicale, dar că totalitarismul este cel ce diferă prin însăşi esenţa sa de alte forme de opresiune politică pe care le cunoaştem, cum ar fi despotismul, tirania şi dictatura. Pretutindeni unde acesta s-a cocoţat la putere, el a dat naştere unor instituţii politice în întregime noi, a distrus toate tradiţiile sociale, juridice şi politice ale ţării". În conformitate cu ideile politice ale filozofilor, de la Platon la Kant, "sîntem tentaţi a interpreta totalitarismul ca o formă oarecare modernă a tiraniei, respectiv ca un regim fără legi, unde puterea este monopolizată de un singur om". Într-adevăr, care sînt trăsăturile distincte ale tiraniei? Acestea sînt de două feluri. Pe de o parte, arbitrarul puterii ce depăşeşte legile şi care este exercitată în detrimentul celor guvernaţi; pe de altă parte, frica pe care o simt atît guvernatorul faţă de popor, cît şi poporul faţă de cel care guvernează. Dar "o dată cu domnia totalitară noi sîntem în prezenţa unui gen total diferit" al tiraniei, deoarece acesta "pretinde a respecta cu rigurozitate şi fără echivoc legile Naturii şi ale Istoriei de la care au provenit toate legile pozitive" (pp. 138-205). Anume la natură se referă teoria evoluţionistă a lui Darwin, la fel cum teoria economică a lui Marx se referă la istorie. Dat fiind că "viaţa naturală este în mod esenţial una istorică", "«legea» naturală conform căreia supravieţuiesc cei mai apţi este la fel de istorică ca şi legea lui Marx conform căreia supravieţuieşte clasa cea mai progresistă" (p. 208). Iată o afirmaţie de principiu în stare să justifice rasismul. Ideologia unui sistem de teroare pretinde a se întemeia pe întrepătrunderea dintre istorie şi natură.

---

fiind considerat altceva —, într-o epocă în care majoritatea intelectualilor se abţin de la orice comentarii. Dezbaterea va fi una crucială patru decenii mai tîrziu: a se vedea lucrările asupra "nazismului şi comunismului" semnate de Alain Besançon, Alain de Benoist, Henry Rousso, Thierry Wolton, Marc Ferro *et al.*, publicate începînd cu 1997 (cf. *Stalinism and Nazism: Dictatorship in Comparison*, ed. Ian Kershaw and Moshe Lewin, Cambridge, 1997; *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, ed. Marcello Flores, Milano, 1998 etc.).

Terorism şi ideologie

Terorismul şi ideologia sînt metodele principale de care face uz totalitarismul. Teroarea totală este "chemată să furnizeze forţelor naturii sau ale istoriei un incredibil mijloc de accelerare a mişcării lor". Teroarea este totală şi suverană atunci cînd nu mai întîlneşte nici o opoziţie. "Dacă legalitatea constituie esenţa regimului nontiranic şi absenţa legilor în cazul celui tiranic, teroarea este esenţa dominaţiei totalitare." Teroarea totală serveşte la suprimarea "duşmanului obiectiv" de clasă sau de rasă, independent de culpabilitatea subiectivă, deoarece "este vinovat cel care este un obstacol în calea progresului natural sau istoric", cum ar fi "rasele inferioare", indivizii "inapţi să trăiască", "clasele agonizante şi popoarele decadente". O dată cu noţiunea de teroare totală, totalitarismul şi tirania par să-şi fi găsit un punct de intersecţie, care se dovedeşte a fi totuşi iluzoriu. În opinia lui Hannah Arendt, "dacă luăm cu uşurinţă, deşi pe nedrept, teroarea totală ca fiind un simptom al regimului tiranic, este deoarece regimul totalitar, în fazele sale iniţiale, trebuie să se comporte ca o tiranie şi să doboare barierele legii instaurate de om", adică să suprime libertatea. Cu toate acestea, teroarea totală merge mult mai departe decît tirania, prin faptul că suprimă nu numai libertatea, "dar şi însăşi sursa libertăţii proprie omului de la naştere". Într-un limbaj puţin cam abstract, Hannah Arendt scrie că "teroarea totală utilizează acest vechi procedeu al tiraniei (abolirea barierelor legilor), dar pe care îl distruge în acelaşi timp acest deşert al fricii şi al suspiciunii, fără legi şi bariere, pe care-l lasă tirania în trecerea sa" (pp. 210-212). Noţiunile de "deşert al fricii şi al suspiciunii" capătă un plus de înţeles atunci cînd autoarea se referă la ideologie.

Totalitarismul are nevoie de o pregătire, astfel încît fiecare să-şi ştie rolul pe care trebuie să-l joace în societate. Este vorba de ideologie, adică de "logica unei idei. Obiectul său este istoria, aplică «ideea»"; "ideologia tratează înlănţuirea de evenimente ca şi cum acestea s-ar supune aceleiaşi "legi" ca şi expunerii aceleiaşi «idei»". Dacă se poate spune că toate ideologiile conţin elemente totalitare, nu trebuie să credem, totuşi, că toate "*Weltanschauungen*-urile şi ideologiile secolului al XIX-lea erau totalitare". În secolul al XIX-lea, rasismul şi comunismul nu erau încă ideologii, dar ele au devenit ideologii deoarece principiile

pe care se bazează — "lupta raselor pentru dominaţia mondială, lupta claselor pentru preluarea puterii politice" — s-au dovedit a fi "mai importante vorbind din punct de vedere politic decît alte ideologii". Hannah Arendt desprinde trei elemente specific totalitare, proprii tuturor gîndirilor ideologice. A) Ideologia "promite să explice toate evenimentele istorice, promite o explicaţie exhaustivă a trecutului, cunoaşterea totală a prezentului, precum şi previziunea certă a viitorului". B) Pentru a expica totul, ideologia face abstracţie de evenimentele concrete şi de datele experienţei, pentru a se reclama de la "existenţa unei realităţi mai «adevărate» care se ascunde în spatele lucrurilor sensibile". Ideologia pretinde aşadar să furnizeze acel "al şaselea simţ", "acea îndoctrinare ideologică specială căreia tinerii sînt supuşi în stabilimentele de educaţie, create în exclusivitate în vederea acestui scop, pentru a-i antrena pe combatanţii politici în *Ordensburgen*-urile naziştilor sau în şcolile Komintern-ului şi ale Kominform-ului". În acest domeniu, propaganda devine un factor important de emancipare a experienţei, căruia partidul va putea decide aplicarea propriilor clişee explicative. C) În această muncă de îndoctrinare şi de reconstruire a datelor experienţei, gîndirea ideologică se obligă să ordoneze "faptele într-un proces absolut logic care rezultă dintr-o axiomă şi să deducă restul; altfel spus, ea procedează cu o coerenţă care nu există nicăieri altundeva în domeniul realităţii"; acest procedeu, logic sau dialectic, este absolut riguros. "Anume puterea irezistibilă a logicii este cea care subjuga auditoriul lui Lenin", spunea Stalin (pp. 219-221).

Într-un regim totalitar, a cărui esenţă este teroarea şi al cărui principiu dinamic este logica gîndirii ideologice, combinarea terorii şi a ideologiei, "niciodata realizată mai înainte", conferă acţiunii politice o eficacitate extraordinară. Dar teroarea, pentru a fi eficientă, trebuie să acţioneze asupra unor oameni izolaţi unii de alţii. A provoca izolarea oamenilor pentru a-i face neputincioşi este una dintre primele griji ale regimurilor tiranice. Hannah Arendt pune în evidenţă izolarea în sfera politică, adică imposibilitatea de a acţiona din motive de solitudine, dezolare (privaţiunea de specificul local, dezrădăcinarea) în domeniul relaţiilor umane, adică marginalizarea oricărei societăţi umane. Asupra acestui punct, analogiile cu tirania devin frecvente, deoarece "regimul

totalitar, asemeni tuturor tiraniilor, nu ar putea exista fără a distruge domeniul public al vieţii, adică fără a distruge, izolîndu-i pe oameni, capacităţile lor politice" (p. 226).

În concluzie, tabloul schiţat de Hannah Arendt se inspiră din modelele istorice, ea descriind fără menajamente aspectele detestabile ale acestora. Noutatea şi caracterul inedit, pe care ea le invocă în repetate rînduri, à propos de totalitarism, servesc pentru a-l pune pe acesta în lumină sau a-l face să apară ca un fenomen unic. În opinia autoarei, totalitarismul nu are nimic sau aproape nimic în comun cu tirania. Ideea pe care şi-o face despre tiranie pare a se referi doar la imaginea pe care au propus-o autorii antici sau clasici pînă în secolul al XVIII-lea. A reflecta asupra tiraniei în calitate de fenomen deosebit de totalitarism nu intră în preocupările sale. La fel cum ideea sa asupra totalitarismului rămîne foarte dependentă de modelele concrete de hitlerism şi de stalinism, ideea sa asupra tiraniei este foarte limitată, deoarece ea derivă din modelele de tiranii concrete din Antichitate sau din vechiul regim.

Totalitarism sau tiranie totalitară?

Friedrich şi Brzezinski împărtăşesc opinia lui Hannah Arendt în ceea ce priveşte anumite caracteristici ale totalitarismului: forţa penetrării sociale, noutatea recunoscută, ideologia unui partid unic şi teroarea poliţiei secrete. Îndepărtînd termenii "tiranie", "despotism" sau "absolutism" care au, în ochii lor, o conotaţie probabil prea negativă, autorii definesc regimurile totalitare ca pe nişte autocraţii. "Dictatura totalitară, într-un sens anume, este adaptarea autocraţiei la societatea industrială a secolului XX."[1] În opinia acestor autori, şase caracteristici sau elemente urmează a fi reunite în mod imperativ pentru a rezulta o dictatură totalitară: 1) o ideologie elaborată vizînd aspectele vitale ale existenţei şi proiectată spre formarea unei societăţi noi; 2) un partid unic compus dintr-o secţiune restrînsă (pînă la 10%) a populaţiei, sub conducerea unui singur om, dictatorul; 3) un sistem de teroare fizică şi psihologică, sub controlul partidului şi al poliţiei secrete, îndreptat

1. Carl Joachim Friedrich şi Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge Mass., ediţia a doua, revăzută de Friedrich, 1965, p. 15.

contra "duşmanilor" deschişi ai regimului şi împotriva unei clase a populaţiei aleasă într-o manieră mai mult sau mai puţin arbitrară; 4) monopolul cvasiabsolut aflat în mîinile guvernării al înaltei tehnologii, al tuturor sistemelor de comunicare în masă (presa, radioul, cinematograful etc.); 5) monopolul total asupra întrebuinţării efective a tuturor instrumentelor luptei armate; 6) controlul şi conducerea centralizată a economiei printr-o coordonare birocratică a unor corporaţii formal independente, inclusiv a altor asociaţii şi grupuri productive (p. 22).

Această definiţie este suficientă pentru a arăta că "regimurile totalitare sînt noi din punct de vedere istoric; altfel spus, că nici o guvernare asemănătoare dictaturii totalitare nu a existat înainte vreme, chiar dacă acestea seamănă cu autocraţiile din trecut". Cele şase caracteristici distinctive devin, aşadar, tot atîtea criterii pentru a determina dacă un regim este sau nu totalitar. În acest sens, despotismele orientale, tiraniile cetăţilor greceşti, ale Imperiului Roman şi ale cetăţilor din perioada Renaşterii şi pînă la dictaturile bonapartiste au una sau alta din aceste caracteristici, dar nu toate şase. Nici o formă veche a poliţiei nu este comparabilă cu Gestapo-ul sau cu KGB-ul în ceea ce priveşte eficacitatea unei organizări ce beneficiază de o poliţie secretă, de un sistem de teroare perfecţionat, de concentrarea puterii, de o forţă de propagandă, de instrumente militare, toate acestea deservite de o tehnologie de vîrf (pp. 23-27). Argumentarea acestor doi autori este fără doar şi poate una persuasivă. Problema care se pune e de a şti dacă se pleacă de la concept pentru a şlefui o teorie sau de la modelele concrete pentru a descrie anumite fenomene. În consecinţă, trebuie să adăugăm, din grijă pentru claritatea discursului, că cele şase trăsături izolate de cei doi autori ai noştri şi, fără îndoială, foarte utile pentru analiza actuală ar putea servi la fel de bine pentru a analiza şi a caracteriza tirania secolului XX, care a devenit totalitară, după toate probabilităţile, graţie aducerii la zi a mijloacelor sale de acţiune.

Pentru o teorie a totalitarismului

Anumiţi autori au încercat să conceptualizeze totalitarismul şi să-l aplice în calitate de model de interpretare altor perioade istorice. Astfel, în opinia lui Franz Neumann (*The Democratic and the Autoritarian State*,

1957), regimul din Sparta şi Imperiul Roman sub Diocleţian pot fi definite ca "dictaturi totalitare". Pentru Karl A. Wittfogel (*Oriental Despotism*, 1957), despotismul oriental, sub înfăţişarea despotismului birocratic, directorial şi comunist în ultima sa fază, poate apărea ca un strămoş al totalitarismului modern. În aceeaşi optică se înscrie opera lui Barrington Moore Jr. (*Political Power and Social Theory: Six Studies*, 1958; *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, 1966), care consideră regimurile din India şi din China ca fiind prefigurări ale totalitarismului modern. Totodată, autorul detectează în cercetarea sa un alt precedent în "dictatura teocratică" a lui Calvin la Geneva. Moore pare să fi uitat că teocraţia genoveză de pe timpul lui Calvin nu era impusă populaţiei de poliţie (inexistentă; şase aprozi ai guvernării şi unul al Consistoriului), dar trăită de bună voie, la alegerea lor, de către cei care se refugiaseră la Geneva pentru a-şi duce viaţa "în conformitate cu Evanghelia" sau, dacă vreţi, cu doctrina lui Calvin, ceea ce le era interzis acolo unde rezidaseră mai înainte.

Investigînd în această direcţie, devine din ce în ce mai evident, uneori din însăşi opinia autorilor, că metoda analogiei este, din punct de vedere teoretic, deosebit de fragilă: cazul teocraţiei lui Calvin constituie un exemplu frapant. Caracteristica cea mai evidentă a totalitarismului este, probabil, tehnologia modernă, graţie căreia instrumentele de penetrare şi de mobilizare ale societăţii — violenţă, propagandă, controlul indivizilor şi al grupurilor la toate eşaloanele administraţiei, controlul mijloacelor de comunicare în masă etc. — se dovedesc a fi incomparabile. Terorismul inerent totalitarismului nu este o trăsătură specifică a acestuia din urmă decît în măsura în care recurge la tehnologiile moderne, dat fiind că în materie de teroare epocile trecute nu rămîn în urmă, inclusiv prin tehnicile lor în parte demodate.

1952: Talmon (1916-1980) şi «totalitarismul democratic»

Profesor la Universitatea din Ierusalim, Jacob Leib Talmon s-a consacrat cercetării *Originilor democraţiei totalitare*, asumîndu-şi preocuparea lui Alexis de Tocqueville referitoare la creşterea continuă şi irezistibilă a statului şi a centralismului egalitar în detrimentul libertăţilor individuale fundamentale. În acord cu autorul *Democraţiei*

în America (1835-1840), Talmon susţine că "trebuie să facem o distincţie netă între acest caracter obiectiv al evoluţiei şi credoul totalitarismului democratic mesianic, pentru care egalitatea perfectă, naţionalizarea bunurilor şi o configuraţie spirituală uniformă constituie realizarea idealului de libertate"[1]. Două curente distincte, dacă nu chiar opuse, ale gîndirii liberale s-au dezvoltat paralel pînă-n secolul al XVIII-lea, pentru a se despărţi după Revoluţia franceză: democraţia liberală propriu-zisă, care ia formă în cursul secolului al XIX-lea, şi "democraţia de tip totalitar", care nu va deveni un curent ideologic decît după Revoluţia din Octombrie. Supuse ambele unui proces de "eliminare, de reducere şi de purificare", cele două ideologii sfîrşesc prin a se confrunta dramatic pe la mijlocul secolului XX, confruntare "ce constituie criza lumii actuale" (p. 11).

Democraţia liberală şi democraţia totalitară mesianică

Teza lui Talmon este atrăgătoare prin ceea ce furnizează ca explicaţie a conflictului dintre cele două concepte ale libertăţii. Şcoala liberală, care consideră întrebuinţarea forţei şi a constrîngerii drept un rău, crede că "oamenii şi societatea vor ajunge eventual într-o zi la o stare de armonie ideală", "ca urmare a unei serii de aproximări". Ea nu limitează "diversele iniţiative personale şi colective" la sfera politică. În revanşă, şcoala democratică totalitară "se bazează pe postulatul unui adevăr politic şi unic. Demersul său poate fi calificat drept mesianism politic, în măsura în care presupune o ordine a lucrurilor predeterminată, armonioasă şi perfectă, spre care oamenii tind irezistibil şi la care sînt obligaţi să ajungă. Ea extinde domeniul politic asupra ansamblului vieţii umane" (p. 12). Talmon consideră că aceste două sisteme de gîndire sînt înrădăcinate în secolul al XVIII-lea, şi tot acolo el regăseşte originile democraţiei totalitare. De-a lungul acestui secol, au loc transformări importante în ceea ce priveşte religia, care "îşi pierde influenţa intelectuală şi raţională", în ordinea ierarhică, şi "se des-

1. Talmon, *The Origins of the totalitarian Democracy*, 1952, trad. franceză de Paulette Fara, Paris, 1966, p. 320; cf. *Totalitarian Democracy and after. International Colloquium in Memory of J. L. Talmon*, Jerusalem, 1984.

compune sub impactul factorilor economici şi sociali"; în ceea ce priveşte noţiunea de tradiţie, căreia "raţionalismul îi substituie cea de utilitate publică"; în ceea ce priveşte morala religioasă, care "este repede înlocuită printr-o morală laică şi socială. Odată respinse religia şi noţiunea de justiţie transcendentală, statul rămîne singura sursă şi singurul garant al moralei" (p. 14). În acest proces de transformare a valorilor, care izbucneşte pe timpul Revoluţiei, cele două sisteme intră din ce în ce mai mult în competiţie. Astfel, "democraţia liberală dă înapoi în faţa spectrului violenţei şi se repliază asupra filozofiei încercării şi erorii. Mesianismul totalitar se cristalizează într-o doctrină exclusivă reprezentată de o avangardă luminată, care se crede justificată să întrebuinţeze forţa contra celor care refuză să fie liberi şi virtuoşi". Astfel, Talmon ajunge să formuleze o definiţie:

> Democraţia totalitară modernă este o dictatură care se sprijină pe entuziasmul popular; ea este aşadar completamente diferită de puterea absolută exercitată de un rege de drept divin sau de un tiran *ex defectu tituli*. (p. 17)

Autorul nu explică în ce constau aceste diferenţe faţă de puterea absolută şi de tiranie. Dar căutînd originile acestei forme de dictatură, Talmon ajunge la Rousseau. Bazîndu-se pe ideologie şi pe entuziasmul maselor, această dictatură se naşte "din sinteza ideii de ordine naturală şi din ideea rousseau-istă a desăvîrşirii şi a exprimării poporului". Responsabilitatea filozofului este cu atît mai grea, cu cît "voinţa generală a lui Rousseau — concept ambiguu ba irefutabil *a priori*, ba fiind imanent voinţei umane, exclusiv şi presupunînd unanimitatea — devine forţa motrice a democraţiei totalitare, precum şi sursa tuturor contradicţiilor şi a tuturor antinomiilor"[1]. Sesizînd ceea ce autorul crede a fi esenţa totalitarismului democratic, Talmon încearcă să diferenţieze totalitarismul de stînga, care "pune mereu accentul pe om", de totalitarismul de dreapta, care pune în evidenţă entităţile colective, cum ar fi statul, naţiunea, rasa. Diferenţa devine evidentă în ceea ce priveşte natura

1. *Ibid.*, p. 17. Această reflecţie gravă este motivată de-a lungul capitolului 3 intitulat "La démocratie totalitaire (Rousseau)".

umană: "Stînga afirmă bunătatea şi perfectibilitatea esenţiale ale naturii umane; dreapta declară că omul este slab şi corupt. Ambele pot ridica în slăvi necesitatea constrîngerii" (p. 18). Dar, judecînd după rezultate, această diferenţă de principiu se estompează deoarece, din motive diferite, şi una şi alta utilizează violenţa pentru a favoriza "concentrarea puterii şi subordonarea individului unei maşini de guvernare" (*ibid.*). Chiar dacă admite că nu se poate întrebuinţa legitim termenul "democraţie" decît în cazul totalitarismului de stînga, Talmon consideră că acest concept de democraţie păstrează în sine un soi de dualitate, care face din această formă de guvernare un vehicul potenţial al totalitarismului.

1998: CATTANEO (1934-) ŞI «TOTALITARISMUL JURIDIC»

Cercetînd aspectul juridic al totalitarismului, descoperim noi aspecte ale dictaturii. Anume prin această prismă prof. Mario A. Cattaneo abordează examinarea totalitarismelor secolului XX. El este convins că "totalitarismul este un fenomen care are legături cu trecutul şi cu viitorul", şi care "se situează în linia de continuitate a despotismelor ce-l precedă". În plus, în ciuda "căderii sale generale", el nu este "un fenomen complet terminat"[1]. La fel, "statul de drept nu este o cucerire stabilă, garantată o dată şi pentru totdeauna, dar este mereu pîndit de o serie de pericole" (p. 306).

1. Cattaneo, *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico nel totalitarismo*, Padova, 1998, pp. 305-306; pentru una dintre primele întrebuinţări ale termenului (într-un sens diferit), cf. Agénor Kraft, "Totalitarisme juridique", *Suisse contemporaine*, 7, iulie 1943, 8 p. — A se vedea şi alte lucrări ale lui M. A. Cattaneo, *Il concetto di rivoluzione nella scienza del diritto*, Milano, 1960; *Il positivismo giuridico inglese: Hobbes, Bentham, Austin*, Milano, 1962; "Punishment and human rights", în *Changing Structures in Modern Legal System and the Legal State Ideology*, ed. E. Bulygin, Berlin, 1998, pp. 353-359; *Critica della giustizia: natura e societa moderna*, Milano, 1996; *Aufklärung und Strafrecht. Beiträge zur deutschen Strafrechtsphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Baden-Baden, 1998; *Naturrechtslehere als Idee des Menschenwürde*, Stuttgart, 1999; *Strafrechtstotalitarismus*, Baden-Baden, 2001.

Pozitivismul juridic şi certitudinea de drept

În miezul problemei abordate de Cattaneo se află relaţia dintre pozitivismul juridic şi totalitarismul. Pozitivismul juridic defineşte justiţia identificînd-o cu dreptul existent, cu legile pozitive în vigoare. Această concepţie este unul dintre rezultatele filozofiei pozitiviste ce se dezvoltă în secolul al XIX-lea şi care, ca reacţie la orice demers metafizic, nu atrage atenţia decît asupra observării faptelor. În domeniul dreptului, pozitivismul ţine cont de norma în vigoare, de aspectul formal al *jus* care este *positivum* în calitate de *positum* printr-o autoritate suverană legitimă. Din acest unghi, pozitivismul juridic se apropie de formalismul juridic care îşi întemeiază validitatea normei pe faptul că aceasta este creată de către puterea legislativă, independent de conformitatea sa faţă de morală şi de un ideal de justiţie. Orice ordonanţă posedă un caracter juridic cu condiţia să emane de la stat şi să aibă forţa de a se face respectată sub ameninţarea unei sancţiuni. Această atitudine metodologică face din dreptul pozitiv un adversar al dreptului natural, care îşi trage principiile nu din experienţă, ci dintr-o ipotetică stare a naturii ce implică valori etice şi sociale inerente legilor naturale. Conflictul dintre aceste două şcoli sfîrşeşte prin întrebuinţarea peiorativă a termenilor "jusnaturalism" şi "jusnaturalist", spre sfîrşitul secolului al XIX-lea. Dar o reacţie faţă de pozitivism şi de formalismul juridic începe să se manifeste în primele decenii ale secolului XX în lucrarea lui Joseph Charmont (1859-1922), *Renaşterea dreptului natural* (1910), iar mai recent, în studiul lui Leo Strauss, *Natural Right and History* (1953). În ochii acestor autori, pozitivismul juridic, în măsura în care se bazează pe relativismul moral şi pe negarea valorilor morale absolute, diminuează miza dreptului subiectiv şi totodată importanţa individului şi a libertăţii în raport cu autoritatea statului.

Fără a-şi propune să restrîngă definiţiile posibile ale pozitivismului juridic, Cattaneo atribuie o anumită responsabilitate acestui sistem care a favorizat arbitrarul în formarea şi menţinerea regimurilor totalitare. Autorul atrage atenţia în special asupra problemei certitudinii de drept care, în materie penală, recunoaşte că nu există crimă în afara legii, nici pedeapsă în afara legii (*nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*);

altfel spus, dacă o acţiune nu este prevăzută ca fiind criminală de către lege, ea nu este nici demnă de urmărit, nici pasibilă de pedeapsă. În revanşă, atunci cînd legea există şi este pozitivă, ea trebuie să garanteze certitudinea de drept, independent de conţinutul său. Respectarea acestui principiu îl obligă pe legislator să formuleze legi penale cu o precizie absolută, pentru a aboli sau, cel puţin, a restrînge arbitrarul judecătorului. Posibilitatea de a cunoaşte din timp consecinţele penale ale unei acţiuni devine astfel un factor de linişte socială. Or, afirmă Cattaneo, "noi ştim că doctrina juridico-penală a totalitarismului tinde să şteargă în întregime certitudinea de drept, să introducă analogia în dreptul penal, retroactivitatea legilor penale". Făcînd acest lucru, totuşi nu se poate afirma că totalitarismul se opune pozitivismului juridic, deoarece acesta cere respectarea legilor pozitive, oricare ar fi acestea, făcînd abstracţie de conţinutul lor, care poate fi imprecis, şi de facultăţile pe care le acordă, în cazurile neprevăzute de Cod, de a recurge la *analogia juris*, adică la cazuri asemănătoare (în opinia judecătorului) care, în ceea ce le priveşte, sînt prevăzute de Cod. Această ultimă posibilitate sporeşte puterea discreţionară a magistratului, acordîndu-i posibilitatea de a interveni prin propria sa judecată pentru a compensa incertitudinea legii. În pofida respingerii acestui argument din partea celor care, asemeni lui Roland Friesler în 1934, au reafirmat supunerea judecătorului faţă de suveranitatea totală a legii, Cattaneo conchide că "pozitivismul juridic legitimează totalitarismul... din contra, dreptul natural condamnă ordonanţele totalitare, deoarece ele violează diversele principii de justiţie şi aduc atingere certitudinii de drept şi deci libertăţii individuale" (p. 123). Pentru a ne da seama de miza acestor dezbateri, trebuie să examinăm consecinţele pe care le antrenează aplicarea acestor criterii în totalitarismele istorice.

Problema juridică în totalitarismul comunist

În Revoluţia rusă, respingerea certitudinii de drept s-a manifestat de la bun început. Lenin nu a acordat decît o atenţie vagă şi neglijabilă dreptului, în controversele sale asupra dictaturii proletariatului şi a terorii. Redactînd *Statul şi revoluţia*, el se arăta convins că statul va dispărea, antrenînd în căderea sa dreptul, care este unul dintre stîlpii societăţii burgheze. Dar Lenin recunoaşte că, în faza de tranziţie, legile

şi prescripţiile statului sînt indispensabile. Într-adevăr, într-o primă etapă, juriştii sovietici admit aplicarea unor legi prerevoluţionare pe care Revoluţia nu le abolise, apoi tot ei le declară prohibite începînd cu 30 noiembrie 1918. Pentru a demonstra că dezvoltarea dreptului penal sovietic este "o expresie tipică a totalitarismului juridic (*totalitarismo giuridico*)", Cattaneo analizează proiectul de Cod penal elaborat în 1930 de Nicolai Vasilevici Krîlenko şi Evgheni Bronislavovici Pašukanis[1] în cadrul Academiei comuniste a Statului şi a Dreptului, secţiunea Drept penal. Chiar dacă va fi respins, acest proiect este unul exemplar, deoarece comportă caracteristicile comune ale altor proiecte contemporane, care se disting, toate, prin tendinţa de a refuza certitudinea de drept în materie penală. Deja în 1922 şi 1926, primele tentative de codificare penală admiteau interpretarea analogică a legii, care era, în plus, favorizată de o definiţie vagă a delictului ca "acţiune şi omisiune periculoasă aducînd atingere bazelor orînduirii sovietice" (art. 6 şi 10 ale Codului din 1922). În proiectul din 1930, trebuie să remarcăm rolul central jucat de dictatura proletariatului. Articolul 1 stabileşte că "politica penală a proletariatului, în perioada de tranziţie de la capitalism la comunism, are sarcina să apere dictatura clasei muncitoare". Articolul 2, menit să definească delictele în general, declară că "trebuie considerată ca fiind periculoasă orice acţiune ce aduce atingere stabilităţii dictaturii proletariatului etc." Articolul 3 face diferenţa dintre acţiunile "deosebit de periculoase, care aduc atingere dictaturii proletare" şi acţiunile "mai puţin periculoase, care dezorganizează orînduirea socialistă şi condiţiile vieţii colective", cărora trebuie să li se aplice, respectiv, "măsuri eliminatoare (*eliminative*) de clasă" şi "măsuri coactive şi educative". "Măsurile represive de clasă, precizează articolul 5, aplicabile doar delictelor deosebit de dăunătoare, consistă în special în izolarea autorilor lor pentru o perioadă îndelungată. Izolarea se poate efectua în diferite maniere şi poate implica munca socialmente utilă, şi chiar lichidarea fizică, în cazurile excepţionale" (pp. 155-159). Caracterul indeterminat al crimei faţă de care se aplică această pedeapsă este de-a dreptul frapant. Cattaneo subliniază că-n proiectul în cauză certitudinea

1. Cf. Pašukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, trad. Jean-Marie Brohm, Paris, 1970; Krylenko, *Revolutionary Law*, Moscova, 1993.

de drept este neglijată în mod deliberat în folosul indicaţiilor generale referitoare la categoriile de crime. În consecinţă, o mare putere discreţionară este lăsată în seama judecătorilor, care pot alege tipul şi importanţa pedepsei ce trebuie aplicată. Această voinţă deliberată de indeterminare şi de generalizare este confirmată de faptul că un capitol specific, care în mod normal este destinat definirii diferitelor crime, lipseşte cu desăvîrşire în acest proiect.

Astfel, se poate afirma că acest Cod penal rezultat din Revoluţia rusă se situează la polul opus faţă de cel rezultat din Revoluţia franceză, în 1791, în ceea ce priveşte certitudinea de drept şi garantarea libertăţilor (p. 160). Oricît de puţin am reflecta asupra rolului tribunalelor în istoria Uniunii Sovietice, ne dăm seama că puterea discreţionară, dacă nu chiar arbitrară, lăsată la latitudinea judecătorilor, a fost unul dintre factorii puternici ai terorii sociale.

Opinia lui Aron (1905-1983) asupra terorii sovietice

De-acum înainte, trebuie să conchidem împreună cu Raymond Aron că am putea determina trei tipuri de teroare în sistemul sovietic. A) O teroare legală, codificată, apare în pedepsirea mai multor crime pe care regimul constituţional-pluralist nu le consideră ca atare, de exemplu — intenţia de a pregăti o acţiune criminală. Ceea ce vine în contradicţie cu vechiul principiu *"cogitationis poenam nemo patitur"*[1]. Un alt factor de teroare constă în întrebuinţarea principiului analogiei în dreptul penal, pe care Aron îl explică în felul următor: "Dacă un act nu este, în termenii Codului penal, considerat criminal deoarece nici un articol nu i se poate aplica în mod exact, judecătorul are dreptul să procedeze prin analogie şi să-l condamne pentru că seamănă mai mult sau mai puţin cu un altul care este, în termenii Codului, considerat criminal". B) Un al doilea aspect formal al terorii, "mai redutabil probabil decît

1. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, 1965, p. 272, rămîne imprecis asupra acestui punct pe care Cattaneo îl face mai explicit, p. 156; a se vedea introducerea lui R. Aron la Amédée Ponceau, *Timoléon. Réflexions sur la tyrannie*, Paris, 1970, pp. 15-26; *La philosophie politique de R. Aron. Et, de l'existence historique (inédit, 1979)*, dir. Gayard-Fabre, Caen, 1989; Stephen Launay, *La pensée politique de R. Aron*, Paris, 1995.

primul" – este represiunea sumară, fără apel. C) "Cel de al treilea aspect al terorii... este cel al deportării unor populaţii întregi."[1] Cattaneo completează analiza lui Aron, stabilind că "formele extreme ale terorismului totalitar erau deja puternic prezente înainte" de perioada stalinistă, înainte de manifestările "cele mai crude şi cele mai tragice ale totalitarismului sovietic" (p. 165).

Gîndirea juridică în totalitarismul naţional-socialist

Chiar dacă într-o manieră diferită, incertitudinea de drept şi întrebuinţarea analogiei apar ca fiind două principii fondatoare şi în dreptul penal al naţional-socialismului. Cattaneo defineşte naţional-socialismul ca un "antistat de drept", un "anti-Iluminism". Germania hitleristă oferă un alt exemplu a ceea ce Cattaneo numeşte "totalitarismul juridic", ale cărui teoretizări diverse le examinează, începînd cu teoretizarea lui Carl Schmitt. Acesta din urmă, care nu ezitase să desemneze statul autoritar al Führer-ului (*Führerstaat*) ca fiind un stat de drept, merge mai departe atunci cînd apără principiile constituţionale ale statului naţional-socialist. În cartea sa *Statul, mişcarea, poporul* (1935), Schmitt crede că legea despre puterile excepţionale (*Ermächtigungsgesetz*) din 24 martie 1933 a creat un nou stat naţional-socialist pe o cale absolut legală şi a sancţionat decăderea separării liberal-constituţionale dintre puterea legislativă şi puterea executivă. Conceptul de rasă joacă, aici, un rol primordial. Într-adevăr, acest nou tip de stat este întemeiat pe principiul egalităţii stirpei şi a naturii (*Artgleichheit*) dintre conducător şi comunitatea ce-l urmează, adică pe ideea de *rasă* care devine suportul conceptual. Din acest unghi de vedere, raportul dintre judecător şi lege se modifică în sensul că judecătorul nu mai trebuie să se limiteze, ca în statul liberal de drept, la aplicarea legii urmînd îndeaproape litera legii. El trebuie să vegheze la salvgardarea, prin aplicarea discreţionară a legii, "*Artgleichheit*-ului, fără de care statul total al Führer-ului (*totaler Führerstaat*) nu poate subzista"[2]. Statul total a ridicat comunitatea populară la nivel de valoare supremă. Interesul

1. Aron, 1965, pp. 272-273.
2. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1935, p. 35, citat de Cattaneo, p. 192.

politic primează asupra interesului juridic şi social al respectului pentru lege. Anume în aceasta constă o altă contribuţie la instaurarea statului totalitar.

Pe cînd articolul 2 al Codului penal şi articolul 116 al Constituţiei de la Weimar declarau prohibit recursul la *analogia juris*, legea din 28 iunie 1935 substituie "sentimentul sfînt de popor" (*gesundes Volksempfinden*) statului de drept, pentru a face din acesta criteriul de apreciere la care recurge judecătorul în cazul în care trebuie condamnată o acţiune neprevăzută de Cod. Astfel, legislatorul naţional-socialist nu mai cere definiţii precise ale actelor criminale şi nici nu se teme că i se va reproşa aplicarea retrospectivă a legii. Rezultatul acestei regresii către barbarie (*imbarbarimento*) în legislaţie, scrie Cattaneo, este o senzaţie de insecuritate şi de frică în sînul populaţiei (p. 245). Pentru a respinge acuzaţia de a fi desconsiderat certitudinea de drept, juriştii naţional-socialişti, cum ar fi Heinrich Henkel, răspund că libertatea şi egalitatea — elemente de protecţie individuală fundamentale — nu au dispărut în noul stat, dar că şi-au schimbat aspectul. "Statul naţional-socialist prin revendicarea sa de dominaţie totală şi autoritară (*total-autoritären Herrschaftsanspruch*), nu recunoaşte conceptul de libertate în sensul unei libertăţi vis-à-vis de stat (*vom Staat*), dar îl concepe pe acesta ca spaţiu al activităţii personale în cadrul relaţiilor sociale."[1] În opinia lui Cattaneo, definiţia dată a libertăţii, care face ca aceasta să depindă de dreptul comunităţii populare, implică o confuzie dintre morală şi drept: "Morala nu este adevărata morală transcendentă, unică, comună umanităţii întregi, ci morala care prevalează în sentimentul popular al unei comunităţi date, adeseori animată de un spirit de răzbunare şi de justiţie sumar; morală care poate fi, la rîndu-i, manipulată şi care este într-adevăr, prin puterea politică, la cheremul instrumentelor de comunicare". În această perspectivă, confuzia dintre morală şi drept face din delict o violare a datoriei şi a ordinii morale a comunităţii; pedeapsa antrenează discreditarea aruncată asupra celui care nu gîndeşte ca ceilalţi membri ai societăţii (p. 247).

1. Henkel, *Strafrichter und Gesetz im neuen Staat. Die geistigen Grundlagen*, Hamburg, 1934, pp. 65-66, citat de Cattaneo, p. 246.

Statul şi dreptul în totalitarismul fascist

Comparat cu alte totalitarisme juridice, statul fascist italian reprezintă un caz particular, cel al unei incoerenţe între teorie şi practică: tendinţa totalitară a noului stat proclamat de teoreticienii săi nu se traduce în întregime printr-un adevărat totalitarism juridic în materie de drept penal, deoarece certitudinea de drept îşi păstrează validitatea, iar analogia de drept rămîne proscrisă. Teoreticianul major al regimului, Giovanni Gentile, declară că fascismul se opune socialismului, "sindicalismului de clasă (*classita*)" şi chiar democraţiei, dacă prin democraţie se înţelege banal suma indivizilor constituind un număr cît mai mare. Dar acolo unde ea constituie un popor conştient de propria sa unitate morală, bazată pe ideea egalitarismului politic, "o democraţie organizată, autoritară, centralizată" se poate numi fascistă şi poate constitui o naţiune. Cît despre relaţia dintre naţiune şi stat, Gentile merge pînă într-acolo încît susţine o idee singulară: "Nu naţiunea este cea care dă naştere statului", cum o proclamase doctrina statelor naţionale din secolul al XIX-lea, căci, din contra, "naţiunea este născută de stat, care conferă o voinţă, şi deci o existenţă efectivă, poporului conştient de propria sa unitate morală... Statul, în calitate de voinţă etică universală, este creatorul de drept". Această ultimă afirmaţie ne face să credem că dreptul despre care vorbeşte Gentile se reduce la dreptul pozitiv şi că statul stabilind supremaţia totală coincide cu statul etic. Însuşi Gentile subliniază noutatea fascismului în calitate de guvernare totalitară: "Un partid ce guvernează o naţiune într-o manieră totalitară (*totalitariamente*) constituie un fapt nou în istorie"[1]. Această doctrină oferă, în opinia lui Cattaneo, "fundamentul filozofic ultim al totalitarismului fascist" (p. 261).

Trecînd de la teorie la practica de drept, Cattaneo abordează analiza Codului penal promulgat în 1930-1931, cunoscut sub numele de "Codul Rocco". Mai precis, el se diferenţiază de alte legislaţii totalitare prin faptul că menţine certitudinea de drept şi interzice recursul la analogie.

1. B. Mussolini, *La dottrina del fascismo*, Milano, 1939, pp. 26-30 şi 75-82, citat de Cattaneo, pp. 260-262, care-l consideră pe Gentile adevăratul autor al cărţii (art. "Fascismo", *Enciclopedia Italiana*, 14.848).

Art. 1: "Nimeni nu poate fi pedepsit pentru o faptă care nu este prevăzută expres de lege ca fiind delict, nici prin pedepse pe care legea nu le prescrie". Prima parte a articolului reproduce articolul 1 al Codului penal din 1889; "ea trebuie menţinută, a fost reprodusă şi va continua să constituie garanţia cea mai importantă pentru libertatea cetăţenilor", explică Afredo Rocco în "Raport Regelui"[1]. Pentru Cattaneo, acest semn de fidelitate faţă de "tradiţia juridică a secolului Luminilor şi faţă de tradiţia liberală poate pleda în favoarea interpretării lui Hannah Arendt, care exclude fascismul italian din lista totalitarismelor propriu-zise". Cattaneo încearcă totuşi să readucă la adevăratele proporţii articolul 1 al Codului, expunînd ideile lui Alfredo Rocco asupra statului, naţionalismului, pedepsei cu moartea, dreptului de pedeapsă, pentru a arăta că filozofia juridică a penalistului ţine de o concepţie autoritară, dacă nu chiar totalitară, şi vine împotriva "doctrinei Luminilor, a filozofiei morale a lui Kant şi a liberalismului" (p. 275). Alţi contemporani împărtăşesc aceleaşi idei. Astfel, Giuseppe Maggiore, autor al unui eseu intitulat "Dreptul penal totalitar într-un stat totalitar", scrie în 1939: "Statul totalitar nu se bazează pe autoritatea abstractă a legii, ci pe prestigiul unei persoane fizice înarmate cu voinţă şi conştiinţă (*armata di volontà e di coscienza*), care e Ducele, conducătorul revoluţiei". În acest sens, scopul "ultim al statului totalitar este caracterul totalitar (*totalitarietà*) al politicii"[2]. Maggiore exaltă autonomia politicii faţă cu morala; el subliniază legătura strînsă a politicii cu dreptul, legătură care face ca juriştii "să aibă obligaţia de a deveni şi mai politici". Maggiore critică Codul lui Rocco, care "aderînd prin mai multe puncte la ideologia revoluţiei, nu a ştiut să se sustragă fascinaţiei maximei *nullum crimen sine lege*", altfel spus, certitudinii de drept. La fel în cazul analogiei, Maggiore doreşte ca statul totalitar, faţă cu o crimă nouă ce nu este prevăzută de lege, să poată "cere judecătorilor săi să pedepsească (această crimă), creînd norma care trebuie apărată". În cazurile de incertitudine juridică, ca şi în cazul legislaţiei germane, reacţia sănătoasă a poporului (*gesundes*

1. A. Rocco, "Relazione al Re", în *Codice penale illustrato con i lavori preparatori*, Roma, 1930, p. 2, citat de Cattaneo, p. 275.

2. Maggiore, "Diritto penale totalitario nella Stato totalitario", *La Giustizia penale*, 1939, pp. 144-148; Cattaneo, p. 282.

Volksemfinden) devine sursă de drept; la fel, voinţa Ducelui trebuie să fie sursă de drept. În cazul incertitudinii de drept, statul totalitar cere să fie aplicat principiul conform căruia, în caz de îndoială, trebuie să apărăm statul (*in dubio pro republica*), în timp ce vechiul stat liberal democratic cerea să fie protejat cel vinovat (*in dubio pro reo*). În această perspectivă, "orice crimă ce aduce ofensă autorităţii de stat merită o pedeapsă în spiritul revoluţiei fasciste şi urmînd voinţa Ducelui, singurul interpret al voinţei poporului italian". În opinia lui Maggiore, doar urmînd această cale putem face să "domnească această metodă care este într-adevăr totalitară în toate sectoarele dreptului, în special în dreptul criminal"[1]. Cattaneo nu întîrzie să dezvăluie că, începînd cu 1948, Maggiore îşi va schimba din temelie convingerile politice şi juridice.

Certitudinea de drept şi drepturile subiective

În 1942, disidenţa se manifestă în special prin vocea lui Flavio Lopez de Oñate. Autorul *Certitudinii de drept* denunţă scopurile politice care domină în reglementările legislative sovietice şi naţional-socialiste; în ambele cazuri, judecătorii sînt cei ce interpretează liber dreptul şi îl creează, ceea ce înseamnă de fapt negarea dreptului. Lopez de Oñate vede în certitudinea normelor juridice salvgardarea libertăţilor individuale. Mai ales atunci cînd este negată certitudinea de drept, se ajunge la negarea dreptului subiectiv. "În consecinţă, exigenţa certitudinii de drept este cea mai indispensabilă dintre exigenţele etice de care are nevoie dreptul epocii noastre."[2] În baza acestor principii, Lopez de Oñate defineşte statul despotic şi tiranic ca un stat în care ordinele emană de la o voinţă unică, ocazională şi schimbătoare, chiar dacă acestea au aparenţa de legi avînd scopuri generale. Ceea ce deosebeşte statul despotic de statul juridic este faptul că în primul caz domină o voinţă arbitrară, în timp ce în cel de-al doilea primează autoritatea legii.

1. Maggiore, p. 153; Cattaneo, pp. 282-286.

2. Lopez de Oñate, *La certezza del diritto* (Roma, 1942), ed. Guido Astuti, Milano, 1968, p. 114, citat de Cattaneo, p. 296.

Astfel, înţelegem mai bine de ce remarca lui Cattaneo este de cel mai mare interes istoric: analiza dreptului, esenţială în examinarea totalitarismului, "ne dezvăluie că acest sistem politic nu este cu adevărat nou, nici încheiat în elementele sale constitutive şi în termenii săi, şi nici lipsit de anumite legături cu trecutul şi cu viitorul" (p. 303).

Remarce

Ceea ce tocmai am spus necesită cîteva remarce de ordin general. Deja în 1939, anumiţi teoreticieni dezvăluiau caracteristicile totalitarismului în cazul fascismului, naţional-socialismului şi al comunismului sovietic. Observaţiile lor sînt importante din trei motive: A) ele au fost făcute înaintea celui de Al Doilea Război Mondial; B) înaintea Războiului Rece şi C) înaintea stabilirii unui fel de canon oficial al "originilor totalitarismului".

A) Termenul *totalitarism* se aplică unui sistem politic "fiu al dictaturii"; în terminologia lui Cobban, el este de asemenea fiu al tiraniei. El reprezintă o perfecţionare, aducere la zi a tiraniei, care se adaptează şi la regimurile secolului XX. Dacă în istoriografie se întrebuinţează în mod curent expresia "dictatură totalitară", de ce n-am spune de asemenea "tiranie totalitară"? Dar acest ultim termen nu este niciodată utilizat; e vorba de obişnuinţă, dar şi de pertinenţă şi probabil de frica de judecăţi de valoare, într-un cuvînt, de "complexul teoreticianului politic", de care vorbeşte Strauss. Această reţinere, din punct de vedere istoric şi conceptual, provine din faptul că, în general, se ştie puţin despre ceea ce prezintă o tiranie, în timp ce lumea cunoaşte foarte bine totalitarismul.

B) Lumea s-a tot întrebat dacă nu s-a abuzat de cuvîntul "totalitarism" în perioada Războiului Rece pentru a descalifica comunismul. Dar luînd în consideraţie ceea ce am spus mai sus, ajungem la concluzia că nu este abuziv decît în cazul în care restrîngem termenul la regimurile de stînga. Trebuie să i se recunoască sensul general.

C) Nu trebuie separate cele două descrieri, cea a totalitarismului de pînă la război şi a totalitarismului de după război; din contra, ele trebuie confruntate, degajînd-o pe cea dinainte de război de orice polemică, de implicaţii personale, de imagini ale ororii cum ar fi cele

care marchează relatarea lui Hannah Arendt pe punctul — dacă e să-i credem pe anumiţi critici[1] — să slăbească rigoarea descriptivă, şi făcînd abstracţie, în cazul celor de după război, de rolul pe care l-a jucat competiţia Est-Vest din anii '950-'980. Procedînd la această confruntare, vom ajunge să degajăm noţiunea de totalitarism, care va deveni un instrument al istoriografiei permiţînd o înţelegere a diverselor regimuri ale secolului XX, fie că sînt de stînga sau de dreapta. În această perspectivă, mi se pare necesar şi foarte oportun, la ora actuală, să ţinem cont de întreg evantaiul de opinii propuse de autorii care tratează despre diferenţele totalitarismelor.

O ultimă remarcă se impune à propos de aspectul juridic al totalitarismului. În analiza diverselor sisteme totalitare, a devenit o practică de a-i atribui rolul principal economiei. În mod cert, aspectul economic este fundamental, dar aspectul juridic nu este oare tot atît de important acolo unde este vorba de a evalua din punct de vedere moral şi social raporturile dintre cetăţeni şi stat (reificarea umanităţii, decadenţa omului ca purtător al valorilor morale şi spirituale etc.)? Nu există nici o îndoială, după cum o demonstrează Cattaneo, că toate modelele de totalitarism au în comun aplicarea, în materie de Cod penal şi de procedură penală, unor principii juridice care afirmă "incertitudinea de drept" şi practica *analogia juris*, adică nişte principii care merg împotriva libertăţilor individuale elementare, a drepturilor omului şi a protejării juridice a inculpatului. Iată, aşadar, un element adus dezbaterii actuale asupra totalitarismului, calificativ care li se reproşează istoricilor de a-l fi rezervat regimurilor comuniste, favorizînd astfel regimurile autoritare de dreapta. De-acum înainte, este uşor să vezi că din punctul de vedere al administraţiei justiţiei toate totalitarismele se întîlnesc. În sensul invers, analiza unui sistem guvernamental din punct de vedere juridic poate constitui un criteriu de evaluare a naturii sale "totalitare".

Ceea ce am spus mai sus sugerează că "tirania", considerată drept categorie istoriografică, drept modul de cercetare, poate aduce în continuare mari servicii celor care îşi propun să descrie formele guver-

1. A se vedea critica lui Claude Polin, *L'esprit totalitaire*, Paris, 1977, pp. 37-40, "H. Arendt où l'aveu d'ignorance"; Vittorio Strada, "Totalitarismo e stroria", în Sergej Kulešov - V. Strada, *Il fascismo russo*, trad. Clara Janovi Strada *et al.*, Veneţia, 1998, pp. 91-92.

nărilor rele, cu condiţia să se admită că în secolul XX tirania este în sine totalitară; ceea ce face din expresia "tiranie totalitară" — aplicată secolului XX — un pleonasm.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 31

DICTATURI ŞI TIRANII

În ciuda binefacerilor democraţiei pe care o celebrează care mai de care, fiecare constată că dictaturile au roit în secolul XX. De unde şi nevoia de a studia mai în profunzime natura dictaturii în realizările sale actuale, adeseori totalitare, pe care istoricii trebuie să le analizeze, în formele istorice ale dictaturii şi tiraniei. Deloc rare cazurile cînd politologii ajung să sugereze că dictatura de astăzi, atunci cînd îşi asumă anumite forme totalitare sau adoptă metode de teroare, se apropie de formele cele mai crude ale tiraniei. Analizele comparate se impun şi, o dată cu ele, studiile mai centrate pe esenţa dictaturii.

1961: DUVERGER (1917-): PENTRU O ALTĂ TEORIE A DICTATURII

Maurice Duverger, profesor de drept public şi de drept constituţional, face o analiză a dictaturii care reflectă amploarea competenţelor sale în materie de ştiinţe juridice şi de sociologie politică. El pare să fie pasionat de un subiect ce ocupă un loc privilegiat în bibliografia sa. În situaţia istorică cu totul particulară a Franţei de atunci, monografia sa din 1961, *Despre dictatură* (René Julliard, Paris), constituie o mărturie a unui angajament politic susţinut. Autorul nu încetează să reflecteze la o teorie generală a dictaturii. Desemnînd prin acest cuvînt "toate regimurile autoritare non-ereditare", Duverger face o dublă distincţie. Prima separă dictaturile revoluţionare, "care tind să creeze o ordine nouă după răsturnarea orînduirii vechi", de dictaturile conservatoare, "care tind să protejeze ordinea stabilită contra unei ameninţări de subversiune". Acest al doilea grup face distincţia între dictaturile capi-

taliste, care se instaurează "în ţări bazate pe apropriere privată a mijloacelor de producţie — agrare sau industriale — şi care tind să păstreze sistemul socioeconomic existent", şi dictaturile socialiste, "care funcţionează în ţări în care producţia este mai mult sau mai puţin complet colectivizată"[1].

Examinînd problema originii dictaturilor, Duverger respinge ca fiind puţin plauzibile explicaţiile "psihologiste" pentru a acorda mai multă importanţă celor ce se bazează pe analiza structurilor sociale, economice şi ideologice: dictaturile "apar de cele mai multe ori în perioada crizelor structurilor sociale însoţite de crize ale credinţelor... Dictaturile ţîşnesc din mijlocul marilor bulversări sociale, imediat după războaie, în perioada unor profunde depresii economice"[2]. Atenţia acordată "perioadelor de fractură" poate explica originea "tiraniilor" greceşti, a "dictaturilor" romane, medievale, a celor mai recente "ale Bonaparţilor din Franţa", a "primelor dictaturi militare din America Latină", precum şi "a lui Franco din Spania şi a lui Salazar din Portugalia", şi "a lui Mussolini din Italia". Pe de altă parte, examinarea "altor exemple de bulversări ale structurilor sociale" ne face să înţelegem atît "dictaturile actuale din Lumea a Treia", cît şi "trecerea la tehnodemocraţie", care adeseori destabilizează atît ţările industriale, cît şi cele capitaliste. După ce distinge astfel dictaturile capitaliste de dictaturile socialiste, care pot fi conduse, şi unele şi altele, de către un partid unic sau printr-un sistem militar, autorul le analizează în mod separat bazele socioeconomice, instituţiile politice şi tipurile sau formele concrete, vizibile astăzi (înaintea prăbuşirii Uniunii Sovietice) pe diferite continente.

O problemă comună pentru toate formele de dictatură este criza de legitimitate care dă naştere însăşi venirii la putere a dictaturii. Soluţiile aplicate pentru rezolvarea acesteia au o consecinţă imediată asupra sistemelor represive pe care dictaturile le adoptă în funcţie de circumstanţele particulare din ţările lor.

1. M. Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, t. 1: *Les grands systèmes politiques*, Paris, 1975, p. 378.

2. M. Duverger, *De la dictature*, Paris, 1961, p. 18 şi 21.

Dictatură şi legitimitate

Nu este uşor a defini calificativul "legitimă" aplicat unei guvernări. Duverger se limitează la caracteristicile de ordin general, referindu-se la "un anumit consens cu privire la regulile jocului politic". Totodată, o guvernare este "legitimă dacă se conformează regulilor sale de joc". Dacă acest consens lipseşte sau este rupt, avem de a face cu o criză de legitimitate. Consensul nu are nevoie să fie absolut pentru a exista, dat fiind că anumite grupări minoritare sau marginale ale populaţiei pot fi în dezacord cu puterea. Dar chestiunea se pune atunci cînd raporturile între forţele sociale şi politice nu se mai pot regla printr-un consens. Cazul cel mai frecvent, nu şi singurul, de criză de legitimitate în interiorul naţiunilor occidentale a fost dezechilibrul sau contrastul dintre ideologia comunistă şi ideologia liberală. Dictaturile care au dat naştere unei crize de legitimitate au încercat imediat "să se legitimeze, adică să construiască propriul lor sistem ideologic de justificare". Urmărind metoda pe care dictaturile o aleg pentru a se legitima, Duverger face diferenţa între dictaturile revoluţionare şi dictaturile conservatoare sau reformiste.

În cazul acestora din urmă, dictatorul recurge la "ideologia legitimării sistemului existent", adăugînd un alt element dinamic pentru a legitima noul regim politic. Acest impuls poate fi foarte violent sau moderat. El a fost violent în cazul nazismului, atunci cînd "regimul tindea să accelereze evoluţia arheocapitalismului liberal spre un neocapitalism tehnocratic" ajungînd la "un ultraautoritarism, total opus valorilor liberalismului politic". Dar impulsul poate fi şi moderat, cînd "autoritarismul dictaturii succedă unui alt autoritarism", cum ar fi cel al unui monarh absolut. Atunci cînd dictatorul "se sprijină pe aceeaşi religie, acelaşi cler, aceleaşi tradiţii ca şi regele detronat", "noua legitimare nu vizează decît modul de devoluţiune a puterii, ceea ce nu este foarte important". Nu este şi cazul dictaturilor revoluţionare, unde noua legitimare trebuie s-o înlocuiască într-un mod radical pe cea veche, noul sistem politic fiind total diferit de cel vechi. Pentru a impune noua ideologie, dictatura revoluţionară trebuie să facă uz de constrîngere, astfel încît regimul nou "să devină legitim în ochii majorităţii cetăţenilor, iar consensul cu privire la legitimitatea noii puteri să fie astfel restabilit".

O altă problemă afectează de asemenea acest tip de dictaturi: "Conflictul eventual dintre ideologia lor şi structura autoritară a puterii". Este cazul "teoriei iacobine a dictaturii revoluţionare", dar şi cazul "teoriei marxiste a dictaturii proletariatului", atunci cînd "formele şi metodele puterii dictatoriale sînt radical opuse sistemului politic şi social pe care dictatura încearcă să-l stabilească". Acest conflict este adeseori "rezolvat în principiu recurgîndu-se la teoria «fazei de tranziţie»: o perioadă excepţională destinată a fortifica noul regim contra duşmanilor săi şi a-l aşeza pe temelii cît mai solide"[1]. Nenorocirea e că sistemul adoptat în faza "de tranziţie" tinde aproape întotdeauna a dura şi a se stabiliza.

Această problemă a legitimităţii văzută în corelaţie cu dictatura continuă să-l intereseze pe Maurice Duverger, după cum mărturisesc lucrările Colocviului asupra "Dictaturilor şi legitimităţii", pe care-l moderează la Universitatea din Paris I în 1979. Aspectul cel mai neliniştitor al dictaturilor moderne este camuflajul care le disimulează, dîndu-le aparenţa de regimuri democratice. "Astăzi, dictaturile guvernează mascate. Ele fac ravagii în majoritatea statelor care aderă la ONU, dar toate se proclamă democratice, mai ales cu cît sînt mai puţin democratice."[2] Încercînd să contureze cît mai exact conceptul de dictatură — concept "care scapă, indistinct, greu de identificat" —, Duverger desprinde trei caracteristici cumulate în el, fiecare dintr-acestea regăsindu-se, izolată, în alte regimuri autocratice. Prima constă în concentrarea puterii, care "corespunde despotismului" şi care dezvăluie o autoritate absolută, arbitrară şi opresivă. "Absolută, deoarece nu are rivali, ci doar subordonaţi. Arbitrară, deoarece nu este legată de nici o regulă, făcînd şi desfăcînd toate după bunul său plac. Opresivă, deoarece are mijloacele necesare de a înfrînge rezistenţa şi opozanţii." Cea de a doua constă în iregularitatea preluării puterii, care se poate întîmpla într-o manieră aşa-zisă legală, cum a fost cazul lui Mussolini şi al lui Hitler, sau prin uzurpare, în urma unei lovituri de stat, dictatorul căutînd imediat să iasă basma curată printr-o legitimare populară. Cea de a treia trăsătură a dictaturii este "caracterul său excepţional şi

1. Duverger, *Institutions*, p. 388.

2. Duverger, "Dictature et legitimité", în *Dictatures et legitimité*, sub îndrumarea lui M. Duverger, Paris, 1982, p. 5.

provizoriu, anormal şi vremelnic". Dar dictaturile din secolul XX, "fasciste, comuniste sau din lumea a treia", tind să piardă această din urmă caracteristică pentru a se erija în regimuri permanente, invocînd o stare de pericol constant care le-ar legitima existenţa. "Cele mai răspîndite regimuri în lumea actuală, dictaturile permanente, trebuie să se proclame non-dictatoriale, sau non-permanente pentru a face figură de regimuri onorabile." Duverger se întreabă dacă principiile democraţiei "vor deveni astăzi singura sursă de legitimitate profundă, singurul sistem de valori politice acceptat în secret în forul interior al fiecăruia. Răspunsul lui ne pune pe gînduri, mai ales atunci cînd autorul ne aminteşte că "una dintre naţiunile noastre cele mai civilizate a plonjat, acum jumătate de secol, într-o tiranie cu atît mai teribilă, cu cît s-a proclamat milenară". În plus, analiza lui Duverger, atît de impregnată de realism, pare să sfîrşească pe o notă pesimistă, atunci cînd autorul conchide că "nici un Teseu nu-l va ucide vreodată pe Minotaurul ascuns în labirintul inconştientului nostru"[1].

1973: FRAŢII DEMICHEL ŞI DICTATURILE EUROPENE

Atenţi să identifice trăsăturile caracteristice ale dictaturilor, André şi Francine Demichel, profesori de drept la Lyon, se concentrează asupra *Dictaturilor europene* (Paris, 1973). Autorii încearcă mai întîi să distingă dictatura de despotism care, în opinia lor, "nu este, în sine, un tip particular de structură politică. Despotismul nu este decît perversiunea unui sistem preexistent cum ar fi, de exemplu, monarhia feudală...

1. *Ibid.*, p. 27. Aluzia la Minotaur şi interpretarea acestui mit ne aminteşte în mai multe privinţe de cuvîntul înainte ("Prezentarea Minotaurului") pe care Bertrand de Jouvenel (1903-1987) îl pune în fruntea cărţii sale *Du pouvoir; histoire naturelle de sa croissance* (Paris, 1998), carte concepută în Franţa ocupată şi publicată la Geneva, în 1945. Este vorba de o frescă amplă a raporturilor dintre război-putere-stat, temă asupra căreia autorul va lucra de-a lungul întregii sale vieţi, publicînd numeroase lucrări: *De la souveraineté* (Paris, 1955), *Du pricipat et autres réflexions politiques* (Paris, 1972), *La civilisation de la puissance* (Paris, 1976) etc. Cf. Évelyne Pisier, *Autorité et liberté dans les écrits politiques de B. de Jouvenel*, Paris, 1967; Francesco Rinaldini, *B. de Jouvenel: introduzione alla teoria politica*, Napoli, 1997.

Noţiunea de despotism este, aşadar, demult depăşită"[1]. După mine, această opinie nu este valabilă decît într-o perspectivă europeană sau, dacă doriţi, occidentală. De fapt, anume în această dimensiune autorii îşi elaborează cercetarea, mai exact "în interiorul sistemului politic capitalist, între democraţiile liberale clasice şi dictaturi", străduindu-se să pună problema deosebirii dintre statul liberal şi dictatură.

Dat fiind că aceste două tipuri de regim sînt "produsul aceluiaşi sistem capitalist", nu este uşor să le distingi conform criteriilor doctrinei clasice. Violenţa şi ilegalitatea ce caracterizează luarea puterii în cazul dictaturilor nu constituie un criteriu, oricît de puţin ne-am gîndi la Mussolini şi Hitler, care "au ajuns la putere utilizînd, cel puţin formal, legalitatea democraţiei parlamentare". La fel, nu poate fi considerată un criteriu posibilitatea de a contesta puterea stabilită, nici libera competiţie pentru putere, care sînt mereu pe ordinea de zi în regimurile liberale. Nu ne rămîne decît să extindem distincţia "asupra cumulului celor trei criterii principale": "Osmoza aparatelor ideologice şi administrative, neadmiterea conflictelor dintre clase, degradarea fenomenului juridic" (p. 12).

Dictatura şi dreptul

Acest ultim punct se dovedeşte a fi deosebit de important dacă refuzăm a considera dictatura ca o formă de guvernare în sine[2]. Fraţii Demichel observă că diferenţa dintre un stat liberal şi o dictatură nu depinde de existenţa regulilor de drept, deoarece într-o formă de stat, ca şi în alta, există un corp de reguli juridice. "Adevărata deosebire se află la nivelul semnificaţiei Dreptului şi a valorii care i se acordă." În statele liberale, "Dreptul nu este pur şi simplu ideologic. El posedă, ca atare, propria sa forţă, care se impune inclusiv în faţa guvernanţilor". În situaţii grave şi excepţionale, "statele liberale nu pot practica represiunea... decît violînd propria lor legalitate. Iar lucrul acesta este atît de puţin admis, încît ele sînt mai degrabă obligate să recurgă la o legalitate a dictaturii (stare de asediu, tribunaluri excepţionale etc.)".

1. A. et F. Demichel, *Les dictatures européennes*, Paris, 1973 (1983), p. 7.
2. C. Mortari, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, 1960, pp. 501-502.

În alţi termeni, acolo unde există violare, dreptul rămîne prezent pentru a-i sancţiona pe responsabili, chiar dacă aceştia sînt oamenii guvernării; iar în cazul în care aceştia din urmă nu vor fi sancţionaţi, normele juridice nu vor pierde totuşi din valoarea lor ca atare. În revanşă, în cazul dictaturilor, "Dreptul — facem abstracţie de reglementările pur tehnice, cum ar fi Codul rutier — este doar ideologic. El exprimă dominaţia clasei aflate la putere şi o justifică", dar textele juridice "nu leagă aparatul represiv şi constituie subiectul tuturor interpretărilor". Altfel spus, acolo unde există violare, sancţiunea celor responsabili depinde de arbitrarul regimului, aparatul represiv fiind în stare să interpreteze normele juridice şi să le aplice urmînd exigenţele clasei aflate la putere. Dreptul nu are o existenţă autonomă şi nu constituie un refugiu pentru cetăţeni.

Dictatura şi economia

Dat fiind că formele politice ale unui stat depind în parte de sistemul său economic, autorii au în vedere trei tipuri de dezvoltare economică ca fiind susceptibile de a da naştere unei dictaturi. În ţările subdezvoltate, dictatura "militară şi naţionalistă" este cea care instalează "mica burghezie, în special cea rurală", "în scopul de a răsturna un feudalism ramolit", a "debarasa ţara de colonizare" şi a face "să demareze industrializarea": de exemplu, "regimul lui Kassem în Irak şi cel al lui Nasser în Egipt". În ţările în curs de dezvoltare, unde structurile arhaice subzistă alături de noile forţe sociale şi economice, dictatura poate apărea fie pentru a garanta conservarea structurilor vechi (a se vedea dictaturile iberice şi cele ale Braziliei, Argentinei şi Boliviei), fie pentru a accelera dezvoltarea economică în folosul micii-burghezii şi a proletariatului (a se vedea peronismul şi "regimul peruvian actual"). Regimul militar de dreapta poate de asemenea alterna cu un regim militar de stînga, cum se întîmplă "actual" în Bolivia. Cel de al treilea caz îl constituie ţările industrializate. Chiar dacă legăm cazul fascismului şi al naţional-socialismului de gravele crize ale capitalismului, "perioada fascismelor propriu-zise pare a se fi încheiat". Aceste ţări sînt în tot cazul "ameninţate de un alt tip de dictatură", în măsura în care sistemul de mecanisme parlamentare tradiţionale în decădere nu ne mai permite să controlăm exigenţele în creştere ale partidelor

proletare. "Italia actuală, respectiv Franţa — aftfel spus, ţările dezvoltate unde burghezia are în faţă un partid comunist puternic — nu sînt la adăpostul acestui soi de experienţă." (p. 22) Această apreciere a autorilor, care-şi redactează lucrarea în 1973, şi-a pierdut, probabil, ceva din actualitatea sa în anii următori, dar îşi păstrează întreaga importanţă dacă e să luăm în consideraţie epoca în care a fost formulată. Ea rămîne, totodată, valabilă în general în cazul în care slăbirea sistemului parlamentar — adică, o eventuală cauză a unei dictaturi — persistă; aceasta poate chiar îmbrăca o altă formă decît dictatura comunistă.

Patru forme ale dictaturii

Cît despre deosebirea pe care o face Duverger între dictaturile reacţionare şi dictaturile revoluţionare, fraţii Demichel nu sînt satisfăcuţi în întregime. Cu atît mai mult nu împărtăşesc ideea tripartiţiei dictaturilor în statul capitalist, despre care vorbeşte Nicos Poulantzas[1], respectiv fascismul, bonapartismul şi dictaturile militare. În opinia fraţilor Demichel, cu doar cîteva excepţii, există "patru forme esenţiale de dictaturi. Două au intrat deja în istorie: bonapartismul şi fascismul. Două sînt contemporane: dictaturile militare şi ale notabililor".

A) În ceea ce priveşte caracteristicile sale generale, bonapartismul poate fi considerat ca un "cezarism democratic". În momentul în care burghezia vrea să-şi menţină preponderenţa, opunîndu-se, pe de o parte, vechilor notabili şi, pe de alta, proletariatului, Ludovic-Napoleon accede la putere graţie adeziunii majorităţii proletariatului care, în virtutea noului sufragiu universal, îi permite să obţină şase milioane de voturi din cele nouă milioane de electori. Ceea ce nu-l împiedică pe noul ales să ia cît de curînd apărarea intereselor burgheziei şi ale capitaliştilor în detrimentul proletariatului. "Din punctul de vedere al organizării, bonapartismul se caracterizează prin referirea la principiile democratice (suveranitatea poporului, legalitate) şi prin deturnarea principiilor sale (plebiscit, retragerea funcţiei în spatele omului, încercarea de a identifica poporul cu conducătorul)." Ceea ce-i permite acestei dictaturi avînd o formă originală să nu recurgă la susţinerea

1. Poulantzas, *Fascisme et dictature: la IIIe Internationale face au fascisme*, Paris, 1970, p. 10.

unui partid unic şi nici la aparatul militar. "Este suficient să se sprijine pe structurile de stat moştenite de la mica-burghezie iacobină, deformîndu-şi structurile în sensul unui autoritarism de clasă. Bonapartismul este aşadar o dictatură a funcţionarilor şi a birocraţilor triaţi cu grijă de putere."[1] Autorii noştri conchid că, astfel caracterizat, bonapartismul poate constitui un model de dictatură care se poate reproduce, fără a sublinia că în ceea ce priveşte anumite caracteristici ale sale, nu este cîtuşi de puţin original.

B) Fascismul este o altă formă a dictaturii care, prin caracteristicile sale generale, poate constitui un model reproductibil: "Întrepătrunderea aparatelor de stat şi a aparatelor ideologice, prezenţa unei poliţii politice puternice, dispariţia totală a noţiunii de legalitate... prezenţa unui partid unic, avînd caracteristicile unui partid de masă". În timp ce mica-burghezie joacă aici un rol important, exercitînd funcţiuni de stat, marea burghezie este beneficiarul principal al regimului, pe care sfîrşeşte să-l conducă din punct de vedere politic. Apărînd într-o perioadă de criză a capitalismului, fascismul se dezvoltă "atunci cînd burghezia în criză nu găseşte în faţă decît un proletariat retras în apărare". Cazul Italiei fasciste se pretează la o reflecţie asupra modurilor de realizare a dictaturilor actuale.

C) Cît despre dictaturile militare, fraţii Demichel nu enumeră în această categorie "toate statele guvernate de către generali, chiar şi în uniformă". "Nu avem de a face cu o dictatură militară decît în cazul cînd armata *ca atare* încadrează ţara şi cînd ea are *exclusivitatea* acestei încadrări." Nu este cazul Spaniei lui Franco, nici a regimului de la Vichy. Autorii se referă la ţări puţin dezvoltate, unde "nu există nici o forţă de încadrare organizată, exceptînd-o pe cea militară". De-acum înainte, armata "este singurul instrument pe care pot conta clasele conducătoare atunci cînd raportul de forţe le determină să stabilească o dictatură". Capitalismul se poate afla într-o stare slabă de dezvoltare atît în statele recente, cum ar fi Argentina şi Brazilia, cît şi în statele vechi, cum ar fi Grecia şi Turcia. "În acest tip de structuri sociale, dictatura militară poate fi de asemenea stabilită, după cum s-a văzut, în beneficiul micii-burghezii, pentru care armata este singura cale de ascensiune socială,

1. A. şi F. Demichel, *Les dictatures européennes*, p. 30.

iar dictatura — singurul mijloc de a răsturna regimul feudal." Neavînd nici competenţa, nici vocaţia particulară de a conduce statul, armata îşi acordă adeseori o constituţie aşa-zisă democratică; adevărata sa grijă este de a se debarasa de elementele subversive, respectiv comuniste, pentru a asigura ordinea constituită. Nu rare sînt cazurile cînd dictatura militară încredinţează conducerea politică a statului "celor care sînt adevăraţii beneficiari ai regimului: aristocraţia şi burghezia" (p. 32).

D) Dictatura notabililor constituie un caz aparte al dictaturii militare. Notabilii au suficientă forţă pentru a conduce statul fără a avea nevoie de un partid unic, nici de armată, intervenţia căreia şi-o rezervă pentru luarea puterii şi pentru eventualele represalii. Apărînd în ţări în care capitalismul încă slab dezvoltat coexistă cu "structuri economice şi sociale vechi", burghezia industrială şi financiară, aflată în ascensiune, împărtăşeşte valorile tradiţionale, cum ar fi religia şi familia, cu oligarhia funciară şi lumea rurală. Dar această comuniune de valori şi de interese e pe cale să se dizolve pe măsură ce proletariatul industrial creşte, iar neocapitalismul devine mai tehnocratic. "Această perspectivă justifică, în tot cazul, cercetarea împreună a dictaturii militare din Grecia şi a dictaturilor notabililor iberici", ale Spaniei şi Portugaliei, cercetare pe care cei doi autori îşi propun s-o efectueze la începutul anilor '970 şi pe care au realizat-o într-o remarcabilă analiză a bazelor economice şi sociale ale dictaturii, ale instituţiilor sale şi ale modurilor de funcţionare. Plecînd de la concluziile lor, ei consacră ultimul capitol "Viitorului dictaturilor".

1964-1995: SARTORI (1924-) ŞI LONGEVITATEA DICTATURILOR

Profesor de ştiinţe politice la Florenţa şi la Columbia University din New York, Giovanni Sartori observă că, în ultimele decenii, literatura referitoare la dictatură s-a dezvoltat în direcţia totalitarismului. În revanşă, cercetarea teoriei dictaturii ca atare a fost practic delăsată, astfel încît aceasta apare ca depăşită atunci cînd o comparăm cu cele mai bune contribuţii aparţinînd anilor '920 şi '930. Dar, cu cît teoreticienii au progresat în cercetarea "dictaturii totalitare", cu atît au contestat mai mult validitatea ştiinţifică a noţiunii de totalitarism. De ce? Deoarece s-a neglijat, în primul rînd, cercetarea în profunzime a

teoriei dictaturii, care este aidoma unui substrat al teoriei totalitarismului[1]. Atunci cînd se vorbeşte astăzi despre dictatură, se înţelege în general o formă de stat sau de guvernare ce prezintă caracteristici individualizante: "*a)* guvernare nedemocratică, *b)* guvernare neconstituţională, *c)* guvernare bazată pe forţă sau pe violenţă". În tot cazul, elementele sale se dovedesc a fi insuficiente pentru a defini dictatura. Opoziţia dictatură - democraţie cade sau este discutabilă atunci cînd dictatorul "reprezintă" voinţa populară, cu atît mai mult cu cît doctrina juridică a reprezentativităţii politice nu este lipsită de anumite incertitudini. Aceeaşi opoziţie devine tot mai slabă atunci cînd este vorba de dictaturile pedagogice servind pentru a "pregăti democraţia" (Franz Neumann, "Note on Theory of Dictatorship", în lucrarea sa *The Democratic and the Authoritarian State*, Glencoe, 1955, p. 248), şi de "dictaturile tutelare" (Edward Albert Shils, *Political Development in the New States*, Gravenhage, 1962, pp. 60-67). Cît despre antiteza dictatură - regim constituţional, ea nu este suficientă pentru a defini dictatura, deoarece, în mod normal, în categoria "dictaturilor constituţionale" sînt incluse starea de necesitate, starea de asediu, starea de urgenţă etc., ceea ce implică un număr anume de echivocuri. Cel puţin atunci cînd nu vrem să vorbim despre regimurile nonconstituţionale în cazurile de uzurpare din partea unui "dictator despre care se poate spune *ex defectu tituli*", şi în cel al unui conducător a cărui acţiune nu este controlată de frînele constituţionale, cum ar fi "dictatorul care poate fi numit *quoad exercitio*". Dar, la acest capitol, se poate obiecta că orice guvernare nouă — şi nu doar dictatura — este anticonstituţională în momentul în care este instaurată prin violarea ordinii pozitive în vigoare. În ceea ce priveşte cea de a treia caracteristică, orice regim autoritar care face uz

1. Sartori, "Dittatura", *Enciclopedia del diritto* (Milano, 1958 ş.u.), 13.356-372 (1964); Sartori, "Appunti per una teoria generale della dittatura", în *Theorie und Politik*, Hg. Klaus von Beyme, Den Haag, 1972, pp. 456-485; Sartori, *Elementi di teoria politica*, Bologna, 1995 (ed. întîi, 1987), cap. 3, "Dittatura", p. 57-93 (bibl.), de unde am extras citatele. A se vedea de acelaşi autor, art. "Constitutionalism. A preliminary Discussion", *American Political Science Review*, decembrie 1962, pp. 853-864; "Democracy", în *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 1968, 4.112-121; "Representational System", *ibid.*, 13.465-474. — Cf. Ernst Fraenkel, *Die Doppelstaat*, Frankfurt pe Main, 1974; K. D. Bracher, *Die deutschen Diktatur, Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus*, Köln, 1997.

de forţă sau de violenţă pentru a se menţine la putere nu se angajează neapărat să recurgă la ea mereu, dictatorul putînd decide în caz de forţă majoră să guverneze cu ajutorul legilor. Formulîndu-şi obiecţiile, Sartori vrea să arate dificultăţile cu care se confruntă orice tentativă de a defini dictatura, el oferind totuşi o tipologie ce înglobează aproape toate speciile şi subspeciile catalogate pînă în prezent.

Vor înlocui oare dictaturile regimurile liberale?

Problema caracterului provizoriu al dictaturilor este, probabil, cea mai interesantă, în special atunci cînd autorul se întreabă în ce măsură guvernările ar putea pe viitor să submineze, pentru a le lua locul, regimurile libere. Ceea ce ar părea paradoxal pentru un regim care a fost caracterizat dintotdeauna ca fiind în mod esenţial vremelnic. Chestiunea duratei pare să rezume orice argumentare cu privire la un sistem, autorii din toate taberele subliniind caracteru-i provizoriu. Cei care subliniază temeinicia dictaturii afirmă că aceasta este tranzitorie, deoarece este vorba de o formă de guvernare "excepţională", cauzată de o stare de urgenţă şi destinată a îndeplini o anumită "misiune". Detractorii ei îi subliniază aspectul provizoriu, deoarece ea este lipsită de adevăratele baze democratice. Această ciudată convergenţă a afirmaţiilor ne incită să verificăm teoria generală a dictaturii în ceea ce priveşte aspectul său tranzitoriu. Sartori abordează problema din trei unghiuri: exemplele istorice, opiniile juridice şi problemele succesiunii.

A invoca exemplul vechii dictaturi romane pentru a susţine argumentul "scurtimii" acesteia nu este valabil, deoarece "o omonimie nu este o omologie". Altfel spus, precedentul roman nu poate demonstra nimic cu privire la durata unui "stat-dictatură modern"; există o prea mare diferenţă între condiţiile istorice ale unuia şi ale altuia. La fel, argumentarea lui Carl Schmitt care distinge dictatura comisară de dictatura suverană nu aduce elemente convingătoare cu privire la caracterul temporar al acestei dictaturi. A vrea să susţii caracterul provizoriu al dictaturii referindu-te la declaraţiile lui Marx şi ale lui Lenin à propos de dictatura proletariatului nu este cu atît mai mult un argument probant, deoarece marxismul atribuie "o semnificaţie anormală şi improprie" termenului de dictatură. "La drept vorbind, faţă cu dictatura-stat (*dittatura-come-Stato*) — în calitate de stat care

operează în numele proletariatului — nu există o doctrină mai vulnerabilă şi naivă decît doctrina marxistă."

Argumentul juridic vrea să demonstreze durata limitată a dictaturilor bazîndu-se pe aspectul excepţional şi extraordinar al acestora din urmă. Dar dacă e să ne gîndim bine, acest aspect vizează situaţia în care se instaurează noul regim dictatorial. Unii autori vor susţine că dictatura constituie o "excepţie", cu toate acestea fără a "demonstra, din nefericire, că dictatura nu constituie sau nu poate fi o «normalitate» istorică, după cum ne asigură Edward Hallett Carr [*The Soviet Impact on the Western World*, 1947]". O altă temă juridică "mai insidioasă" este cea care asimilează dictatura unei puteri "constituante", care este provizorie, deoarece este înlocuită inevitabil de o putere "constituită". Teză împărtăşită de Carl Schmitt, Santi Romano şi Biscaretti di Ruffia. Pentru Sartori, distincţia între aceste două puteri nu se adaptează dictaturii, deoarece orice putere constituită îşi păstrează într-un fel sau altul o competenţă "constituantă". Plecînd, dictatorul — care este *legibus solutus* — îşi păstrează puterea de a modifica legile şi chiar de a deroga de la ordinea constituţională. Această facultate, la nevoie, serveşte pentru a demonstra teza opusă, conform căreia "nici un alt sistem politic nu este în stare să-şi asigure la fel de facil propria sa longevitate şi perpetuare".

Ultimul argument, referitor la succesiunea dictatorului, este, probabil, cel mai plauzibil pentru a susţine durata limitată a dictaturilor. Sartori nu scapă ocazia de a ridica anumite obiecţii atunci cînd face deosebirea între caracterul tranzitoriu şi discontinuitate. Un regim dictatorial poate fi discontinuu fără a fi tranzitoriu. "Din contra, probabilităţile ca o criză de succesiune să se transforme într-o criză a regimului descresc pe măsură ce aparatele şi dictaturile totalitare se întăresc. În sistemele comuniste, în special, apare din ce în ce mai clar că dictatura se întăreşte graţie unor rădăcini pe care moartea fizică a dictatorului nu le poate smulge." "Durata discontinuă", confirmată prin fapte, nu face decît să slăbească teza cu privire la caracterul tranzitoriu al dictaturilor care, în cele din urmă, nu poate fi demonstrat.

Dacă, în ciuda slăbiciunii sale, această teză continuă să circule, este deoarece poate fi demonstrată fără a se căuta să se evite un anumit număr de confuzii. Sartori se limitează să numească aceste confuzii care se referă

la: "*a)* dictatorul-suveran şi dictatorul-comisar, *b)* dictatorul-persoană şi dictatorul-instituţie, *c)* caracterul excepţional şi caracterul provizoriu, *d)* discontinuitatea şi caracterul tranzitoriu". Autorul revine aşadar la părerea sa iniţială pentru a deplînge starea embrionară a studiilor asupra teoriei generale a dictaturii. "Lacuna este una gravă", afirmă el, înainte de a conchide printr-o constatare paradoxală: "În timp ce dictaturile prosperă, capacitatea noastră intelectuală de a cunoaşte (*padronanza conoscitiva*) acest fenomen este în descreştere".

1955-2001: Mesele rotunde consacrate tiraniei, dictaturii şi dreptului la rezistenţă

Conştienţi de faptul că lipsesc o mulţime de elemente teoretice pentru a explica tirania, dictatura şi dreptul la rezistenţă, un număr anumit de cercetători încearcă să lucreze în echipă, organizînd mese rotunde şi publicaţii. Astfel au văzut lumina zilei lucrări de referinţă, care sînt tot atîtea mărturii ale importanţei subiectului în cauză. La un deceniu după cel de Al Doilea Război Mondial, în 1955, reprezentanţii Înaltei Şcoli de Ştiinţe Politice de la München şi ai Academiei Evanghelice de la Tutzing îşi dau întîlnire în oraşul Tutzing pentru a discuta, într-un spirit interdisciplinar, la tema: "Dreptul la rezistenţă şi limitele puterii statului"[1]. Subiectul este deosebit de actual într-o Republică Federală a Germaniei tentată să introducă în Constituţia sa un articol vizînd dreptul la rezistenţă. Unele comunicări sînt de o asemenea calitate încît vor reapărea în 1972 într-o culegere colectivă, *Widerstandsrecht*[2], în care specialiştii se confruntă cu problema originii acestui drept în Antichitatea greacă şi creştină, fără a uita de Evul Mediu şi de Reformă, şi cercetînd elaborările recente apărute în primele două treimi ale secolului XX. Cîţiva ani mai tîrziu, în 1979, Maurice Duverger

1. *Widerstandsrechte und Grenzen des Staatsgewalt*, Bericht über die Tagung des Hochschule für politische Wissenschaften, München, und der Evangelischen Akademie, Tutzing, 18.-20. Juni 1955, in der Akademie Tutzing, Hg. Bernhard Pfister und Gerhard Hildmann, Berlin, 1956.

2. Hg. Arthur Kaufmann und Leopold E. Backmann, Darmstadt, 1972.

conduce o echipă care, lucrînd asupra temei *Dictaturi şi legitimitate*, parcurge istoria mondială, de la Grecia antică la Europa contemporană, fără a uita de China lui Mao, de America Latină din secolul al XIX-lea şi al XX-lea, de Indonezia şi de Africa neagră. În 1983, o altă echipă abordează subiectul intitulat "Dictatura anticilor şi dictatura modernilor", încercînd să adîncească istoria conceptuală a dictaturii, de la epoca romană la formulările gîndirii leniniste, fără a uita de aplicaţiile moderne ale secolului al XIX-lea, atît în Republica Paraguay-ului (1813-1844), cît şi în epoca Risorgimento-ului lui Garibaldi[1]. O masă rotundă se ţine la Sorbona, în martie 1984, pentru a studia noţiunile de *Tiranie, despotism, dictatură*[2] în dezvoltarea istorică, împărţită în patru secţiuni: "Tirania în Antichitate", "Autoritate şi legitimitate în gîndirea creştină", "De la tiranicid la despotismul luminat" şi "Deriva totalitară". O altă masă rotundă reuneşte mai mulţi specialişti, în februarie 1984, la Paris, pe marginea temei "dictaturi", în căutare de precizări istorice şi conceptuale referitoare, în special, la dictatura Romei republicane văzută de istoricii greci din acea epocă[3]. Tot în 1984, un colocviu asupra "Tiraniei" reuneşte specialişti la Universitatea de la Caen[4] şi, în acelaşi an — ciudat sincronism —, la Universitatea din Montreal[5]. Necesitatea elucidării chestiunii în cauză se face simţită în diverse medii culturale de îndată ce este vorba de a compara noile noţiuni de totalitarism şi de terorism cu ideile "vechi" de dictatură şi tiranie. În 1996, revista *Filosofia politica* din Bologna consacră un număr special "Tiraniei" de la începutul epocii moderne, în cadrul cercetării "Materiale pentru un

1. *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni, op. cit.; Dictature et légitimité, op. cit.*

2. *Tyrannie, despotisme, dictature*, Colloque 1984, Unversité de Paris-Sorbonne, Institut de recherches sur les civilisations de l'Occident moderne. Contribuţii ale lui Paul Vernière, Marie-France Baslez, André Laporde, Jean Imbert, Marguerite Boulet-Sautel, Roland Mousnier, André Corvisier, François Bourricaud, Marc Fumaroli şi François Crouzet.

3. *Dictatures*, Actes de la Table ronde, Paris, 27-28 februarie 1984, ed. François Hinard, Paris, 1988.

4. *Actes du Colloque La Tyrannie*, mai 1984, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 6, 1984, Centre de publication de l'Université de Caen, 1985.

5. Comunicările prezentate în cadrul Colocviului "Societăţii Canadiene de Filozofie şi de Filozofie a Dreptului" sînt reunite în *Revue de l'Université d'Ottawa*, 56/2, 1986. Cf. şi culegerea *De la tyrannie au totalitarisme. Recherches sur les ambiguïtés de la philosophie politique*. Colloque de Formation des Maîtres, dir. Marie Cariou, Lyon, 1986.

lexic politic european"[1]. În 1995 şi 1996, trei şcoli superioare de la Paris se întrunesc pentru a studia dreptul la rezistenţă în gîndirea politică a secolelor XII-XX[2]. În 1998, centrele de cercetări ale istoriei instituţiilor şi ale ideilor politice din Aix-Marseille, Lyon şi Toulouse organizează o masă rotundă la Lyon pentru a studia noţiunea de "cezarism" şi manifestările ei concrete istorice din Antichitatea romană şi pînă în secolul XX[3]. În 1999, Departamentul disciplinelor istorice al Universităţii din Bologna pune pe picioare un colocviu vizînd rezistenţa şi dreptul la rezistenţă în cadrul dezbaterii asupra "memoriei Republicii"[4]. Acelaşi departament, în cooperare cu Max-Planck-Institut für Europaïsche Rechtsgechichte din Frankfurt pe Main, reuneşte numeroşi specialişti la Bologna, în februarie 2001, pentru a discuta asupra temei "Cunoaştere, conştiinţă şi ştiinţă în dreptul la rezistenţă (secolele XVI-XVIII)".

Aceste eforturi şi aceste lucrări, care văd lumina zilei în diverse locuri şi într-o manieră spontană, adeseori fără a fi coordonate, arată că politologii, istoricii, juriştii constituţionalişti, teologii moralei, filozofii politicii şi toţi cei care scrutează evoluţia lumii contemporane resimt necesitatea de a şti mai mult pentru a sesiza relaţiile dintre sistemele democratice, pe care vor să le răspîndească din ce în ce mai mult pe întreaga planetă, şi formele dictatoriale, a căror multiplicare scapă oricărui control. În această stare de spirit, studierea tiraniei pare a suscita un interes în creştere din partea cercetătorilor lumii occidentale, astfel încît se poate vorbi în prezent de o reînviere a studiilor asupra "tiraniei".

---

1. *Filosofia politica*, 10, 1996, nr. 3, "Tirannide".

2. Centrul Thomas-Hobbes (GDR, 1952, CNRS), Centrul "Formarea şi istoria ideilor şi literelor" (FHIL-ENS) şi Centrul de Cercetări a Gîndirii Politice Italiene (CERPI-ENS) se reunesc în Şcoala Normală Superioară din Fontenay-aux-Roses pe data de 12 şi 13 mai 1995 şi pe data de 10 şi 11 mai 1996 pentru noi cercetări, lucrările rezultate apărînd în 1999 în culegerea *Droit de résistence*, ed. J.-C. Zancarini, adeseori citată.

3. *Du césarisme antique au césarisme moderne*, Masă Rotundă, 11 şi 12 decembrie 1998, dir. Michel Ganzin, Aix-en-Provence, 1999.

4. A se vedea culegerea *Resistenza e diritto di rezistenza*, ed. A. De Benedictis e Valerio Marchetti, Bologna, 2000; precum şi lucrările colocviului ţinut în decembrie 1999, publicate în *Cahiers de la Villa Gillet, "La désobéissance civile"*, nr. 11, 2001, în special comunicările lui Bernard Dupuy (pp. 21-37) şi Olivier Christin (pp. 71-93).

Capitolul 32

REVIVISCENŢA CUVÎNTULUI "TIRANIE"

Incertitudini în întrebuinţarea termenilor "tiranie", "despotism", "autocraţie" etc.

În ultimele decenii ale secolului, se poate remarca la istorici, în special la cei formaţi în cadrul culturii anglo-saxone, o tendinţă de a utiliza cuvîntul "tiranie" în titlurile lucrărilor lor. Această utilizare te duce cu gîndul la textele antice, medievale şi din prima epocă modernă, cînd tratate ca "Despre tiran" sau "Despre tiranie" constituiau, ca să zicem aşa, un gen literar. Tendinţa este remarcabilă, dat fiind că traduce necesitatea de a reprezenta o temă politică veche, dar cît se poate de vitală, în scopul aprofundării unei materii departe de a fi epuizată. Dar ne pomenim deîndată în faţa unei literaturi abundente cu privire la disciplinele cele mai spinoase. În plus, studiile pregătitoare sînt rare în domeniul teoriilor tiraniei. De circa trei secole, distincţia dintre conceptul de tiranie şi conceptele apropiate a devenit una problematică. Termenii de "despotism", "tiranie", "dictatură" etc. adeseori sună vag. Într-adevăr, cu cîteva excepţii, istoricii, filozofii, publiciştii au luat obişnuinţa de a utiliza diverse cuvinte, atribuindu-le aproape aceeaşi valoare. Preferinţa se îndreaptă către termenul mai puţin uzitat, dat fiind că acesta este mai puţin încărcat de conotaţii istorice. Este şi cazul cuvîntului tiranie, căruia i-a fost preferat timp îndelungat termenul de despotism, care a sfîrşit, în ciuda tuturor evidenţelor, prin a fi considerat un echivalent mai mult sau mai puţin perfect al tiraniei. Alţi autori au preferat recent cuvîntul "autocraţie", pe care îl consideră ca un sinonim al tiraniei, dar un sinonim mai puţin uzat şi mai pur, susceptibil de a desemna fenomene politice asemănătoare, dar noi în raport cu tiraniile sau despotismele din trecut.

Or, cuvintele "autocraţie" şi "autocrat" au o ascendenţă respectabilă, deoarece ele coboară în Antichitatea greacă clasică şi sînt utilizate de autorii greci din lumea romană. Cu toate acestea, ele nu au fost discutate, cercetate, "problematizate", teoretizate. Altfel spus, ele nu au devenit concepte politice, idei-cheie ale gîndirii politice greco-romane, nici ale gîndirii medievale, cu atît mai mult ale gîndirii moderne: nici un tratat, nici o dezbatere asupra autocraţiei în tot acest timp! În revanşă, "autocraţie" şi "autocrat" sînt două cuvinte care exprimă o noţiune precisă: situaţia celui care este învestit cu puteri supreme şi care nu dă socoteală nimănui. În societatea politică contemporană, ele desemnează sistemul de guvernare absolută, în care autoritatea suveranului nu are alt temei decît ea însăşi şi, în consecinţă, nu depinde de consimţămîntul supuşilor săi. În acest sens, ea este apropiată de concepţia de drept divin, care totuşi îl obligă pe suveranul credincios să dea socoteală cu privire la acţiunile sale lui Dumnezeu. Iată de ce ţarul vechiului Imperiu Rus purta titlul de "autocrat". Autocraţia este, aşadar, o putere arbitrară fără limite legale, o putere iresponsabilă în sensul în care nu dă socoteală pentru faptele sale. Autocratul nu este un tiran, totodată rămînînd un suveran care guvernează într-o manieră "absolută".

Este probabil din cauza clarităţii sale că teoreticieni politici atît de fini ca Friedrich şi Brzezinski[1] şi jurişti desăvîrşiţi cum ar fi Hans Kelsen[2] reţin termenul de autocraţie pentru a desemna regimurile antidemocratice existente. Cu toate acestea, regimurile politice calificate drept autocraţii formează o categorie prea vastă şi insuficient de bine definită. Este şi motivul din care cuvîntul nu s-a impus în vocabularul ştiinţei politice.

1. Cf. Friedrich-Brzezinski, 1965, cap. 1.

2. Cf. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1934, trad. de Charles Eisenmann, *Théorie pure du droit*, Paris, 1999, pp. 143, 265 şi 275 ş.u.

1957: JÁSZI (1875-1957) ŞI LEWIS (1905-) — «NOUA TIRANIE ESTE TOTALITARĂ»

În anii '950, în timp ce anumiţi autori evitau să utilizeze cuvîntul *tiran*, sociologii Oscar Jászi şi John D. Lewis îi consacră o cercetare de mare anvergură în *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide* (Glencoe, Illinois, 1957). Este vorba de o adevărată istorie a ideii de tiranie şi a practicii tiranicidului începînd cu Antichitatea greacă şi pînă la rezistenţa în faţa naţional-socialismului. Plecînd de la preocupările generate de Al Doilea Război Mondial, autorii analizează în perspectivă problemele analogice din trecut, altfel spus considerîndu-le ca fiind precedente ale procesului istoric care se încheie în Europa pe la mijlocul anilor '940. Ei nu ezită să califice drept tiranii regimurile lui Mussolini, Hitler, Stalin, precum şi noile dictaturi din China şi din alte ţări "care apar ca nişte apendice ale supradictaturii (*superdictatorship*) Rusiei" sovietice. Demersul intelectual al celor doi sociologi este interesant pentru valoarea de actualitate pe care o conferă noţiunii de tiranie. Autorii se miră ei înşişi de reluarea dezbaterii asupra tiraniei (*the revival of tyranny*) la cîteva decenii de la apariţia cărţilor lui Halévy asupra *Erei tiraniilor* (1936) şi Strauss *Despre tiranie: o interpretare a lui Hieron de Xenofon* (1948). Ei îşi motivează demersul:

> Această carte a fost începută înaintea celui de Al Dilea Război Mondial, atunci cînd tirania reală (*actual*) sau ameninţarea supunerii faţă de tiranie plana greoi deasupra lumii. Autorii nu au fost animaţi de un interes de istoric (*antiquarian*) pentru îndepărtatele idei politice; ei gîndeau că vechiul concept de tiranie şi vechea dezbatere cu privire la legitimitatea tiranicidului au devenit din nou importante pentru gîndirea politică realistă... Tirania şi ameninţarea tiraniei continuă să fie fenomene caracteristice ale secolului XX. (p. VIII)
>
> În momentul în care pericolul tiraniei devine o ameninţare reală, problema drepturilor rezistenţei particulare contra tiranului devine o problemă morală urgentă. De-acum înainte, o reexaminare a vechii doctrine a tiranicidului a devenit, din nefericire, un subiect la ordinea zilei (p. IX)

Autorii explică ceea ce ei înţeleg prin examinarea doctrinei tiranicidului: este examinarea "argumentelor care au susţinut sau au respins tiranicidul; a condiţiilor stabilite ca fiind premise ale acestuia din urmă; a distorsiunilor suferite de-a lungul istoriei; a practicii şi abuzurilor acestuia; a validităţii sale în cazul lumii moderne". Cartea este împărţită în două părţi. Prima (96 de pagini, cuprinzînd 8 capitole), redactată mai ales de Lewis, se concentrează asupra dezvoltării teoriei tiranicidului începînd cu Grecia clasică şi pînă la sfîrşitul Marii Rebeliuni engleze din 1660. Autorul nu uită să rezume doctrinele cele mai importante şi să le confrunte între ele. În cea de a doua parte (158 de pagini, cuprinzînd 12 capitole), operă a lui Jászi, analiza teoretică a problemelor devine mai rară, lăsînd loc cercetării rolului pe care tradiţia tiranicidului îl joacă în mişcările revoluţionare moderne, precum şi noilor formulări ale doctrinei tradiţionale pentru a răspunde exigenţelor lumii actuale. Vom găsi aici reflecţii pătrunzătoare cu privire la "Supravieţuirea tradiţiei tiranicidului", "Era pucismului sau tiranicidul deformat", "Tiranicidul în rezistenţa germană", "Natura noii tiranii", "Bolşevismul contra tiraniei fasciste", "Funcţia tiranicidului" şi, în sfîrşit, "Viitorul".

Rolul moralei

Căutînd să descopere ce apropia vechea tiranie de cea nouă, autorii cred să găsească răspunsul în absenţa moralei pe care o constatăm în diversele sisteme politice dictatoriale. "Adevărata esenţă a puterii tiranice" constă în coruperea acestei puteri, "vidată de orice conţinut moral autentic. Depravarea în structura morală a tiraniei antice, bazată pe autoritatea unui singur om şi a clicii sale, iar în cea a noii tiranii, bazată pe un sistem totalitar (*totalitarian synthesis*), constituie un element comun". Şi una şi alta apar în situaţii de criză în care masele şi-au pierdut valorile tradiţionale; şi una şi alta dispreţuiesc demnitatea morală a poporului şi drepturile naturale ale indivizilor, "în timp ce noii tirani disimulează nesăţiosul lor *hybris* [υβρις, orgoliu] sub un voal (*cloak*) de teorii sforăitoare şi iraţionale". Omul nu este pentru ei decît un instrument în slujba propriilor lor interese. "Această analogie în situaţia morală şi socială explică similitudinea metodelor vechii şi noii tiranii." (p. 209)

Examinarea aspectului moral ne permite să facem diferenţa între dictatură şi tiranie. Rolul moralei într-o dictatură ţine de caracterul mai mult sau mai puţin tiranic, astfel că în cazul în care nu există corupere morală, nu se poate vorbi de sistem tiranic. "În consecinţă, numeroase dictaturi nu sînt tiranii deoarece, în ciuda unei autosatisfacţii ocazionale şi a unui abuz de putere din partea guvernantului, ele păstrează convingerea fundamentală, bazată pe religie, pe dreptul natural şi pe respectul pentru tradiţie, că guvernatorul este un instrument şi un agent al binelui comun al poporului." Unii dictatori moderni au uzurpat puterea, cu ajutorul armatei, în situaţii de criză în scopul de a restabili ordinea socială, suprimînd starea de anarhie şi căutînd să creeze o nouă legitimitate bazată pe consimţămîntul maselor populare. Atunci cînd, în aceste cazuri, "violenţa nu are decît un rol subordonat", cînd "terorismul bandelor criminale nu este tolerat" şi cînd scopul nu este de a instaura un sistem totalitar şi nici nişte structuri ideologice, într-un cuvînt, atunci cînd se poate spune că întreaga operaţie şi-a fixat un obiectiv moral" (p. 210), nu ne aflăm în prezenţa unei tiranii. Exemplul lui Kémal Atatürk pentru Turcia şi al lui Salazar pentru Portugalia par să confirme această opinie (1957). În schimb, cînd deţinătorul puterii ajunge să proclame că scopul său politic este crearea unui sistem totalitar, după cum a făcut-o cît se poate de explicit Mussolini, ne aflăm cu certitudine în faţa unei tiranii, ba chiar a unei tiranii noi, a cărei caracteristică rezidă în faptul de a fi totalitară. Şi autorii conchid printr-o remarcă de mare interes politic şi istoric:

> În ciuda unor analogii între tiraniile vechi şi noile dictaturi care merită să poarte acest nume din cauza coruperii morale ce le este comună, există diferenţe importante, în special în ceea ce priveşte tehnicile de care se face uz pentru a menţine puterea. Noua tiranie este una totalitară. (p. 213)

Anume caracterul totalitar imprimă noutate tiraniilor secolului XX, deoarece precedentele tiranii nu au fost proclamate niciodată în virtutea unei doctrine, "chiar dacă despotismul lor putea fi la fel de opresiv ca şi cel al noilor tirani. Ele nu erau proclamate, deoarece nu aveau nevoie de aşa ceva". Vechii tirani au instituit "o tiranie fără doctrină", exercitîndu-şi puterea într-o manieră empirică (*mechanical*), bazată pe

opresiunea unui număr consistent de indivizi "prin intimidare sau prin promisiuni". Practicile tiranilor antici, aşa cum îi descrie Aristotel, au fost imitate în mod inconştient de succesorii lor din timpurile prezente. Sprijinindu-se pe această teză, autorii sînt pe punctul să dezvolte, într-un fel convingător, noţiunile de "tiranie totalitară" şi "dictatură totalitară".

Marele merit al lui Jászi şi Lewis este de a fi ştiut să discearnă actualitatea conceptului de tiranie, încă valabil astăzi în calitate de categorie politică şi istoriografică. La fel, ei demonstrează că relatările şi teoriile referitoare la tiranie, de care abundă istoriografia, constituie un important instrument de lucru pus la dispoziţia celor care vor să analizeze diferitele forme de dictaturi trecute şi poate — cine ştie — viitoare.

1985: Ford (1920-) — de la tiranicid la terorism

Plecînd de la o anchetă asupra violenţei politice, Franklin L. Ford abordează în 1970 problema asasinatului politic pentru a găsi o explicaţie "celei mai rele explozii de asasinate politice pe care a cunoscut-o America", culminînd cu uciderea fraţilor Kennedy (1963, 1968), precum şi "valului de terorism fără precedent care va acoperi lumea întreagă". Publicată în 1985, lucrarea *Asasinatul politic. De la tiranicid la terorism*[1] constituie o cercetare a circumstanţelor care, în diverse epoci ale istoriei, au făcut necesară, în ochii autorilor lor, pregătirea unui asasinat aşa-zis politic. Scrutînd Antichitatea iudaică, Grecia, Roma, Orientul Mijlociu şi lumea modernă, America Latină şi Statele Unite, Ford face o descriere pătrunzătoare şi întotdeauna detaliată a acestui act ucigaş. De la bun început, Ford încearcă să explice cele trei concepte centrale "în ordinea descrescătoare a generalităţii": omorul politic, asasinatul şi tiranicidul. Dar el nu dă nici o definiţie, cu excepţia omorului politic. Cît despre tiranicid, acesta este deosebit de interesant, deoarece "timp de cel puţin două milenii şi jumătate" el "a constituit în ochii filozofilor singura legătură respectabilă între etică şi violenţa politică". "Elementele conceptuale" sînt următoarele: "omorul politic

1. Trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, 1990, din original, *Political Morder. From Tyrannicide to Terrorism*, Harvard, 1985.

în general, asasinatul ca expresia sa cea mai individualizată şi tiranicidul ca o subcategorie în aparenţă justificabilă" (p. 21). În realitate, atenţia autorului este mai puţin concentrată asupra teoriilor şi a discuţiilor doctrinale decît asupra relatărilor concrete ale evenimentelor. Preocupările sale sînt mai ales practice şi contribuie la transformarea lucrării într-un formidabil repertoriu de personaje, rînd pe rînd ucigaşi şi ucişi, într-o perioadă cuprinzînd trei milenii. Altfel spus, această carte însumînd fapte şi gesturi constituie un complement indispensabil al altor cărţi care se concentrează asupra ideilor şi dezbaterilor teoretice vizînd omorurile politice şi tiranicidurile.

1987: Tullock (1922-) — autocraţia, forma de guvernare cea mai răspîndită în secolul XX

Gordon Tullock alege autocraţia ca subiect al anchetei sale. Chiar dacă în momentul scrierii un număr mare de guverne sînt, într-un fel sau altul, nişte dictaturi (80%, dacă e să-l credem pe Robert A. Dahl)[1], nici o analiză ştiinţifică nu s-a mai întreprins de la Machiavelli încoace, declară de la bun început autorul. Lucrările lui Karl Loewenstein (*Political Reconstruction*, 1946) şi Carl J. Friedrich (*Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*, 1966) constituie nişte contribuţii de "filozofie politică, nu şi de interes public (*Public Choice*)"[2]. "Această carte are intenţia de a face un prim pas pentru a umple acest gol." Tullock preferă cuvîntul *autocraţie* cuvîntului *dictatură*, deoarece îşi propune să "studieze regatele şi imperiile. Diferenţa dintre o dictatură şi un regat, se pare, este doar că regatele tind să devină ereditare". "Termenul *autocraţie* le înglobează pe ambele." Înaintînd în cercetarea sa, Tullock bagă de seamă din ce în ce mai mult că "autocraţia este, după toate probabilităţile, forma cea mai comună de guvernare atît în istorie, cît şi în lumea de astăzi" (p. 209). Întregul său studiu este astfel consacrat ameliorării cunoştinţelor despre autocraţie. De exemplu, cît priveşte ipoteza sa asupra tendinţei dictaturilor de a deveni ereditare, autorul

1. *Polyarchy Participation and Opposition*, New Haven, 1971, p. 202.
2. Tullock, *Autocracy*, Dordrecht, 1987, p. 1.

conchide: "Previziunea mea că dictaturile curente vor deveni eventual ereditare este verificabilă (*testable*) teoretic, dar din nefericire acest lucru cere să aşteptăm cel puţin un secol" (p. 215). Dacă rigoarea teoretică nu constituie punctul forte al lui Tullock, lucrarea sa rămîne foarte stimulatoare, deoarece autorul comentează "la cald" dictaturile existente, şi mai ales deoarece consideră necesar să aprofundeze ideea de autocraţie.

1993: LOVEMAN (1944-) ŞI «CONSTITUŢIA TIRANIEI»

Apologeţii constituţionalismului nu au decît să pună frîu optimismului lor în faţa cercetării lui Brian Loveman, care nu doar că aureşte din nou blazonul tiraniei în calitate de concept politic actual, dar îi şi conferă în plus un statut constituţional. Loveman îşi propune să conducă o anchetă asupra "originilor bazelor constituţionale ale tiraniei". Într-adevăr, *The Constitution of Tyranny* este o lucrare fără idei preconcepute asupra istoriei constituţionale a Americii Latine din secolul al XIX-lea. Marcînd limitele anumitor democraţii, autorul vorbeşte ca un om ce şi-a pierdut iluziile. Loveman atrage atenţia asupra unui punct nevralgic — instituirea regimurilor de excepţie, care este înscris în cartele constituţinale şi care este pe cale de a compromite garanţiile fundamentale. Succedînd absolutismului monarhic de drept divin, liberalismul, sub aparenţa unei "noi religii politice", se erijează în apărător al dreptului natural şi al dreptului poporului. De-acum înainte, constituţiile includ suveranitatea populară, libertăţile civile cum ar fi libertatea întrunirilor, a cuvîntului, a religiei, a presei etc. Cu toate acestea, în numele aceloraşi libertăţi şi al salvgardării ordinii constituţionale, guvernele pot "legitima represiunea barbară a adversarilor, justifica injustificabilul, legaliza sclavia, masacrele, agresiunile. Constituţiile au înlocuit principiile religioase, credinţa şi dreptul divin în calitate de temelii ale politicii în Occident"[1]. Dar acest progres al

1. Loveman, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America*, Pittsburgh, 1993, pp. 3-4; cf. Francisco Morales Padrón, *Historia general de America*, 5 vol., Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

libertăţii se dovedeşte a fi iluzoriu, dacă e să ne gîndim că majoritatea constituţiilor prevăd suspendarea sau restricţia acestei libertăţi în momentele de criză. Privindu-le de aproape, băgăm de seamă că aceste constituţii sînt în realitate reflectarea "visului de libertate", a cărui suspendare o prevăd în acelaşi timp.

Uzanţa şi abuzul de starea de excepţie

Începînd cu Independenţa americană şi cu Revoluţia franceză, puterea acordată conducătorilor de a decreta starea de urgenţă în caz de tulburări sau atentate la ordinea publică este legalizată în articole speciale înscrise în constituţii. Aceste articole prevăd că ansamblul sau anumite garanţii constituţionale ar putea fi suspendate sau suprimate în scopul menţinerii ordinii publice. Totodată, autoritatea guvernamentală este în creştere, deoarece puterea executivă absoarbe puterea legislativă, cumulînd printre prerogative autoritatea civilă şi autoritatea militară. Necesitatea de a implementa o reglementare aparte a comportamentului pe timp de criză este recunoscută în tradiţiile legislative americane, precum şi în sistemele politice europene. Se vorbeşte aşadar de starea de asediu, de război civil, de starea de urgenţă, de tulburări interne. Deoarece în majoritatea sistemelor politice moderne sursa oricărei autorităţi este poporul, participarea politică a poliţiei şi a armatei este reglementată de către statutele constituţionale şi definită de guvern. Datorită acestui fapt, starea de urgenţă deranjează relaţiile cu armata şi între civili, mai ales atunci cînd legitimitatea guvernării este pusă la îndoială. Consecinţa majoră este aşadar că nici constituţia, nici legislaţia nu pot evita uzurparea puterii. În America Latină, acest fenomen este palpabil din cauza participării sporite a militarilor la viaţa politică a diverselor republici (cap. I).

Conceptul legal modern al stării de asediu, înţeles drept un regim juridic de excepţie, coboară în timp la constituţiile elaborate pe parcursul Revoluţiei franceze; el este definit într-un Act adiţional la constituţiile Imperiului datînd din 1815[1]. În Statele Unite, referinţa este articolul 1

1. Cf. art. 145 al Constituţiei Anului III (1795) şi art. 66 al Actului adiţional, 22 aprilie 1815, în *Textes constitutionnels*, *op. cit.*, p. 658 şi 697. — În general, cf. vasta anchetă istorică a lui François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, Paris, 2001.

(secţiunea 9, alineatul 2) al Constituţiei din 1797, care prevede suprimarea privilegiului de *writ* al *habeas corpus* "în cazurile de rebeliune sau de invazie"[1]. Să deschidem, în ceea ce ne priveşte, Constituţia de la Bayonne din 1808, care este considerată de unii ca fiind strămoaşa constituţiilor succesive ale ţărilor spaniole. În articolul 38, citim că "În cazul de revoltă armată sau de tulburări care ameninţă siguranţa statului, senatul, la propunerea regelui, poate suspenda imperiul statutului constituţional, în anumite locuri şi pentru un timp determinat. Totodată, senatul poate, în cazurile de urgenţă şi la propunerea regelui, lua orice altă măsură extraordinară care cere menţinerea siguranţei publice"[2]. Loveman menţionează Constituţia de la Cadix din 1812, care devine o referinţă în materie. El o defineşte ca un fel de testament plin de contradicţii între principiile liberal-republicane şi persistenţa monarhiei: regele are drept de veto, persoana sa este sfîntă şi inviolabilă. Puterea regelui este absolută în ceea ce priveşte menţinerea ordinii şi securităţii statului, chiar dacă articolul 172 îi interzice să dizolve Cortes-urile (Parlamentul). În această constituţie, Cortes-urile, mai mult decît executivul, sînt autorizate să suspende anumite drepturi şi libertăţi civile, integral sau parţial, ale naţiunii "în numele ordinii şi al securităţii statului" (art. 305) şi "în circumstanţe extraordinare pe care le cere securitatea statului" (art. 308). Trebuie să mai remarcăm importanţa acordată forţelor militare permanente şi forţei navale "pentru apărarea exterioară a statului şi conservarea ordinii interne" (art. 356)[3]. Acest rol constituţional al puterii militare va deveni o modalitate comună constituţiilor republicilor Americii spaniole, odată eliberate de statutul lor de colonii.

---

1. *Textes constitutionnels*, p. 181; c. Loveman, pp.17-18.

2. În Pierre Conard, *La Constitution de Bayonne (1808). Essai d'édition critique*, Lyon, 1909, p. 88, text bilingv.

3. Loveman, p. 43. Cf. *Constitution politique de la Monarchie espagnole, promulguée à Cadix, le 19 de mars 1812*, trad. Ch. Ph. de Lasteyrie, Paris, 1814, p. 49. — Cu titlu de exemplu, cf. art. 34 al *Constituţiei naţiunii argentiniene*, 11 martie 1949, Buenos Aires, 1949: "În caz de tulburări interne sau de atac din exterior punînd în pericol exercitarea acestei Constituţii şi puterile autorităţilor pe care le-a creat, provincia sau teritoriul, teatru al acestor tulburări, vor fi puse în stare de asediu, iar garanţiile constituţionale vor fi suspendate etc."

După ce face această analiză deosebit de detaliată, Loveman poate constata că, din cele şaisprezece naţiuni studiate, doar două din cele o sută trei constituţii ale secolului al XIX-lea nu prevăd regimul de excepţie. În plus, acest tip de regim, care s-a dovedit a fi mai degrabă o regulă decît o excepţie, s-a transformat în tiranie (*to result in tyranny*), permiţînd cu uşurinţă legitimarea unei politici de represalii, de suspendare a libertăţilor civile şi, adeseori, violarea drepturilor umane fundamentale. Dacă aceasta este experienţa Americii spaniole în secolul al XIX-lea, lucrurile nu s-au schimbat în secolul XX.

> Temeliile dictaturii constituţionale au supravieţuit în secolul al XIX-lea pentru a deveni pilonii politicii Americii spaniole la acest sfîrşit de secol. Constituţia tiraniei este intactă; consecinţele, între 1959 şi 1992, sînt miile de oameni încarceraţi, torturaţi, "dispăruţi" şi asasinaţi[1].

Instruiţi de experienţele trăite de America Latină, care nu par să aibă sfîrşit, nu trebuie să uităm, în ceea ce ne priveşte, că *Convenţia europeană pentru protecţia drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale* prevede, în articolul 15, § 1, posibilitatea de a deroga de la drepturile garantate.

> În caz de război sau în caz de alt pericol public ameninţînd viaţa naţiunii, orice Înaltă parte contractantă poate lua măsuri ce derogă de la obligaţiile prevăzute în prezenta Convenţie, în stricta măsură în care situaţia o cere şi cu condiţia că aceste măsuri nu sînt în contradicţie cu alte obligaţii ce decurg din dreptul internaţional[2].

Chiar dacă ştim că aceste măsuri derogatoare nu sînt întemeiate decît pe "stricta măsură în care o cere situaţia", nu trebuie să subestimăm pericolele tiraniei, oricare ar fi aparenţa pe care o îmbracă în acest secol XX, sau pe care o va îmbrăca pe viitor, cea mai frecventă şi mai pernicioasă fiind starea de excepţie.

---

1. Loveman, p. 405.

2. În Gérard Cohen-Jonathan, *La Convention européene des droits de l'homme*, Aix-en-Provence, Paris, 1989, p. 556 cu comentariu.

1994: CHIROT — TIRANIILE MODERNE SAU PREDOMINAREA RĂULUI ÎN SECOLUL XX

Frapat de persistenţa şi de agravarea fenomenului tiraniei, Daniel Chirot se dedă unei vaste analize istorice asupra tiranilor secolului XX. Dacă Hitler, Stalin şi Mao au dat tonul tiraniei secolului întreg, regimul khmerilor roşii în Asia de Sud, al generalului Suharto în Indonezia, al lui Nicolae Ceauşescu în România, al lui Saddam Hussein în Irak, al lui François Duvalier în Haiti, al lui Rafael Trujillo în Saint-Dominique, al lui Idi Amin în Uganda, al lui Hamani Diori în Niger, al lui Jean-Bedel Bokassa în Republica Centrafricană, regimurile Americii Latine şi ale altor ţări furnizează un material supraabundent pentru a studia, ţinînd cont de circumstanţele particulare ale fiecărui caz, raţiunile sociale şi politice ale apariţiei tiraniilor.

Conceptul de "tiranie" este perfect justificat în epoca actuală

Aprofundînd chestiunea terminologică, Chirot constată că vechiul cuvînt *tiranie* pare insuficient pentru a defini regimurile dictatoriale moderne, despotice şi totalitare, a căror brutalitate de neconceput sporeşte. Iată de ce cuvîntul *tiranie* cade în desuetudine. Această remarcă îi pare neliniştitoare în sine:

> Timp de mai multe decenii, analiştii profesionişti ai puterii politice au încetat a întrebuinţa termenul "tiran". Este un cuvînt demodat, care te face să te gîndeşti la Platon şi la Machiavelli. În secolul XX, faptul de a pune accentul pe modernizarea politică şi economică a furnizat guvernărilor tot atîtea scuze ideologice pentru a abuza de putere, încît majoritatea dintre noi au uitat că tirania, în loc să diminueze, este în realitate la fel de răspîndită ca altădată şi chiar mai agresivă decît în trecut[1].

1. Chirot, *Modern Tyrants. The Power and Prevalence of Evil in Our Age*, New York, 1994, p. 1.

Or, cuvîntul *tiran* a reapărut în vocabularul politic după căderea comunismului. În 1989, românii din Bucureşti au strigat: "Jos tiranul!" la adresa lui Nicolae Ceauşescu. "Noi ne-am amintit, după toate, că tirania nu este un concept arhaic." Autorul observă că războiul civil în toată brutalitatea sa face ravagii într-o mare parte a lumii ex-comuniste, dar şi că alte războaie sînt în pregătire. În mai multe ţări, democraţia a lăsat locul diverselor tipuri de dictaturi şi tuturor felurilor de abuzuri politice. Secolul XX a fost bogat în tiranii ideologice clădite pe visele utopice şi întemeiate pe tot felul de pseudocertitudini ştiinţifice. Condiţiile care au permis venirea la putere a acestor tiranii există încă, chiar dacă prăbuşirea marxismului a lipsit lumea de o utopie majoră a secolului XX. Vor exista altele în secolul al XXI-lea (p. 2).

> Este imposibil să prezici conţinutul ideologic precis al viitoarelor tiranii, dar arătînd cum s-au dezvoltat acestea în secolul trecut (*past century*), eu pot explica de ce condiţiile care le-au provocat nu au dispărut. Cercetarea mea referitoare la tiranie va încerca să identifice principalele tipuri de tiranie, precum şi cauzele lor comune, pentru a conchide printr-un număr anumit de propoziţii care ne pot da o idee despre noile tiranii viitoare. (*ibid.*)

Chirot afirmă că anumite tiranii au caracteristici moderne şi, în consecinţă, nu au putut exista mai înainte, pe cînd altele par a fi nişte "versiuni recente ale modelelor vechi". Cu toate acestea, sînt numeroase tiraniile secolului XX ale căror efecte ucigaşe sînt atît de îngrozitoare, încît ar fi în zadar să le căutăm precedente istorice. Chirot se vede obligat să contrazică optimismul lui Herbert Spencer, fondatorul sociologiei anglo-americane. Acesta din urmă susţinuse, acum un secol (*The Principles of Sociology*, 1897) că societăţile industrializate nu vor mai avea nevoie de războaie pentru a prospera şi că se anunţă o eră de pace. După un secol, constatarea este dezolantă. Făcînd abstracţie de războaiele care riscau să distrugă pentru totdeauna umanitatea, secolul nostru a cunoscut ceea ce poate fi mai terifiant: victimele represaliilor interne.

> Nivelul de suferinţă umană aplicată de către puterile politice despotice a fost atît de înalt, atît de devastator în numeroase

> societăţi, încît a redus discuţia clasică despre tiranie la autorii greci şi romani, sau la Machiavelli, iar mai încoace, la filozofii Luminilor, în mod curios arhaici şi cel puţin la fel de naivi ca Spencer. (p. 7)

Chirot numără cu sutele de milioane nu doar victimele conflictelor armate, unde civilii împart cu soldaţii tristul procentaj al morţilor, dar şi — ceea ce merge împotriva ideii de civilizaţie — victimele regimurilor represive care au făcut ravagii atît în Europa, cît şi în Asia, Africa şi America Latină. Enumerările de acest gen riscă să-şi piardă sensul şi să devină banale. "Dar este esenţial, afirmă Chirot, să le studiem şi să încercăm a le înţelege." Iar pentru a le înţelege mai bine, autorul decide să întrebuinţeze noţiunile de "tiran" şi de "tiranie".

> În materie de definiţie, am decis să numesc "tirani" pe toţi liderii care sînt responsabili de coşmarurile politice ale secolului nostru şi ale căror ordine au constituit cauza atîtor suferinţe. Cuvîntul "tiran" are o încărcătură istorică grea şi controversată, iar o bună exploatare a semnificaţiilor sale şi principalele interpretări ar umple un volum considerabil. Nu este ceea ce propun eu. În revanşă, am încercat să înţeleg cauzele şi consecinţele comportamentului politic care a împins secolul XX să dispreţuiască într-atît viaţa umană şi libertatea. (p. 9)

Care ar fi, aşadar, caracteristicile noi ale tiraniei moderne?

Puterea distrugătoare a "tiraniei certitudinii"

Modernitatea tiraniei secolului XX constă în faptul că aceasta este întemeiată pe o "certitudine" în acelaşi timp ideologică şi ştiinţifică. Servindu-se de noţiunea de certitudine, autorul pare să fi vrut a sublinia aspectul dogmatic al ideologiilor, apropiat de certitudinea matematică sau de credinţa exclusivă a fanatismului. În trecut, înainte de Hitler şi Stalin, "acest sens al certitudinii" a justificat "cele mai oribile mîrşăvii în numele sfinţeniei", cum ar fi cele ale lui Torquemada, ale "Dominicanilor care au inspirat cruciada contra locuitorilor oraşului Albi", precum şi ale "conducătorilor Bisericii care predicau masacrele şi

expulzarea evreilor". Creştinătatea şi islamul, iar mai înainte zoroastrismul şi iudaismul, au ridicat în slăvi anumite interpretări absolutiste ale lumii. În acest sens, se poate afirma că monoteismul pare făcut pentru a exercita tirania ideologică, care ar trebui numită mai degrabă "tirania certitudinii". Comparînd tiraniile vechi şi tiraniile noi, Chirot este înclinat să creadă că "nici o tiranie ideologică din trecut nu a fost atît de absolută şi devastatoare ca nazismul şi comunismul din secolul XX. În secolul XX, tirania certitudinii a devenit fără îndoială mult mai generală decît în oricare alt moment al istoriei". Pornind de la această noţiune de "certitudine", Chirot crede să sesizeze ceea ce face ca o tiranie să fie modernă şi să se deosebească de tirania de altădată.

> Vechiul tip de tiranie, aşa cum există încă în zilele noastre, a putut fi recunoscut de Platon şi Aristotel. În revanşă, tipul nou, tirania certitudinii şi idealismul revoluţionar, le erau mai puţin familiare. A explica tirania prin corupţie şi prin incompetenţă nu constituie o noutate a teoriilor recente faţă de interpretările pe care le-au propus filozofii politicii de-a lungul a două milenii şi jumătate; din contra, tirania ideologică, formarea sa şi potenţialul său distructiv au fost înţelese şi studiate abia de la Revoluţia franceză încoace, iar cei ce le-au aplicat în practică nu au dezvăluit enorma sa putere exterminatoare decît abia în secolul XX. (p. 17)

Chirot detectează, în particular, două elemente ce caracterizează tirania modernă ideologică: "Primul element este naţionalismul, cel de al doilea este maniera aplicată de ştiinţa modernă programelor sociale şi politice". În tirania ideologică sau tirania certitudinii, rolul intelectualilor este atît de important, încît se poate vorbi de o "tiranie a gîndirii". A înţelege trecutul nu înseamnă neapărat că ne va ajuta să prevedem tragediile secolului viitor, dar va constitui, probabil, pentru noi o mai bună pregătire decît cea care constă doar în a pretinde, pe urmele numeroşilor optimişti de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, că am evoluat suficient pentru a nu admite să reizbucnească coşmarurile trecutului (p. 23).

Daniel Chirot este autorul care a sesizat, probabil mai bine decît alţii, în ce măsură gîndirea politică actuală are nevoie de a fi confruntată, prin intermediul unei analize istorice şi conceptuale, cu ideea de tiranie, altfel spus, cu această constantă a istoriei umanităţii.

1995: Tormey (1963 -) — a înțelege tirania studiind totalitarismul

Cartea lui Simon Tormey, *Making sense to tyranny: interpretations of totalitarianism*, arată în ce măsură noțiunile de tiranie, totalitarism, dictatură, despotism sînt apropiate printr-o legătură de rubedenie conceptuală care nu tolerează să se vorbească despre una, excluzîndu-le pe celelalte. Astfel, pentru a face inteligibilă tirania, autorul se concentrează asupra totalitarismului. El remarcă faptul că, de șase decenii, conceptul de totalitarism este utilizat pentru a descrie forme aparent noi ale dictaturii, apărute între cele două războaie. Acest termen pare a fi cel mai apropiat pentru a exprima ideea că o formă nouă și cea mai terifiantă de tiranie s-a născut în secolul XX. "Regimurile lui Hitler, Stalin și, într-o măsură mai mică, al lui Mussolini par să fi marcat o schimbare în raport cu dictaturile și cu tiraniile timpurilor străvechi."[1] Anume astfel, în primele trei fraze, Tormey utilizează termenii *tiranie*, *totalitarism* și *dictatură* ca fiind sinonime apropiate. Ceea ce nu este surprinzător în starea actuală a terminologiei științelor politice celor mai avansate. "Conceptul de totalitarism a exprimat într-o mare măsură convingerea că o nouă formă de dictatură, mai energică (*virile*) a apărut în secolul XX. Ea exprimă frica, frica de puterea pe care o au despoții de a controla viețile a milioane de oameni prin spălarea creierului și prin îndoctrinare" (p. 2), repetă autorul, înlocuind cuvîntul "tiranie" cu cel de "dictatură" și adăugînd cuvîntul "despoți" în precizarea finală. În studiul său asupra totalitarismului, Tormey ține cont totodată de conceptele analoage, pe care le studiază pe rînd analizînd lucrările celebre ale lui Friedrich von Hayek (*The Road to Serfdom*, 1944), Hannah Arendt (*The Burden of Our Times*, 1949, intitulată mai tîrziu *The Origines of Totalitarianism*), C.J. Friedrich și Z. Brzezinski (*Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 1956 și 1965), Herbert Marcuse (*One Dimensional Man*, 1964) și Vaclav Havel ("The Power of the Powerless", 1985).

1. Tormey, *Making sense to Tyranny: Interpretations of Totalitarianism*, Manchester, 1995, p. 1.

Totalitarismul: un cuvînt cu o semnificaţie limitată

Conceptul de totalitarism, bine definit între anii '950 şi '960, constituie un obiect de critică din partea teoreticienilor care nu sînt satisfăcuţi de întrebuinţarea sa, şi nici de aplicarea lui la adresa regimurilor lui Hitler şi Stalin (regimul lui Mussolini nu mai intră astăzi în aceeaşi categorie istoriografică din mai multe motive). Considerînd aceste două regimuri ca "prototipuri ale noii şi celei mai virulente tendinţe (*strain*) spre tiranie", numeroşi istorici nu sînt dispuşi să vadă în ele nişte modele ce corespund unui veritabil totalitarism, în sensul unei "puteri totale" şi al "unui control total asupra populaţiei". Alţi critici se îndoiesc că am putea utiliza acest termen, deoarece el descrie "o *dyspotia*, o societate care nu poate exista decît în coşmarurile unui Orwell [*O mie nouă sute optzeci şi patru*, 1949] sau ale lui Huxley [*Brave New World*, 1932], şi nu o societate care a existat sau care va exista" (p. 3). Această a doua critică o antrenează pe a treia. Herbert Spiro, Benjamin Barber şi Frederic Fleron ajung la concluzia că "conceptul de totalitarism, departe de a fi un termen util pentru o analiză comparativă, inserat alături de alte concepte în vocabularul discursului politic, nu este nimic altceva decît manifestarea dorinţei de a eticheta anumite regimuri ca fiind rele în scopul de a simplifica politica globală". Această concluzie se bazează pe coincidenţa suspectă între începutul Războiului Rece şi utilizarea curentă a cuvîntului "totalitarism", care a servit pentru a descalifica regimurile anticapitaliste şi antiliberale. Prin aceasta, se vede că este posibilă o manipulare a conceptului de totalitarism. Cît despre natura şi esenţa sa, "bagajul supoziţiilor pe care le împărţim atunci cînd vorbim de alte tipuri de sisteme politice pentru a determina dacă este vorba de democraţie, de tiranie sau de dictatură pare să fi dispărut. Totalitarismul este un concept care există în magma de semnificaţii încurcate şi contradictorii, şocante pentru unii, adeseori utile pentru alţii" (p. 4). Faţă cu această confuzie de concepte, autorul îşi propune să furnizeze o explicaţie cu privire la dificultatea de a defini totalitarismul şi de a utiliza termenul în mod corect.

Tormey se întreabă: "Ce este totalitarismul şi cum se deosebeşte de alte tipuri de autocraţii sau de dictaturi? Care sînt caracteristicile unui sistem totalitar? Care este rădăcina totalitarismului? Are el oare viitor?"

(p. 167). Sîntem nevoiţi să constatăm că, în ciuda eforturilor autorului de a simplifica, a schematiza, a distinge un model slab într-un model puternic de totalitarism, de a relativiza diferenţele şi asemănările între modelul nazist şi modelul sovietic, a explica importanţa mai mult sau mai puţin evidentă a rolului terorii, întrebările nu fac decît să sporească, iar răspunsurile devin din ce în ce mai problematice. Este semnul onestităţii şi al rigorii acestui studiu care arată în ce măsură teoreticienii gîndirii politice au nevoie să dispună în munca lor de studii pregătitoare.

1995: Brooker (1956-) şi dictaturile ideologice cu un partid unic

A nu recurge decît la singura noţiune de dictatură în calitate de categorie istorică pare a constitui un avantaj întru simplificarea muncii istoricilor care se consacră istoriei politice a secolului XX. Este opinia lui Stephen J. Lee (1945-), care a studiat dictaturile europene de la 1918 şi pînă în 1945. El ştie foarte bine că conceptul de dictatură nu este un concept modern, totuşi îl utilizează şi încă într-o manieră exclusivă, pe urmele lui Hans Buchheim (*Totalitarian Rule: its Nature and Characteristics*, 1968) şi ale lui Michael Raymond Curtis (art. "Dictatorship" în *Encyclopedia Americana*). "Ingredientul esenţial al dictaturii moderne este puterea: nu este neapărat să fim în prezenţa unei situaţii de urgenţă."[1] Chiar dacă a întîlnit interpretări foarte diferite ale acestui cuvînt, autorul se mulţumeşte să reflecte întrebuinţarea comună şi să se conformeze istoriografiei secolului XX şi a perioadei dintre cele două războaie. Oricum ar fi, autorul trebuie să recunoască faptul că nu poate explica diversitatea fenomenelor istorice pe care le implică subiectul său, limitîndu-se să deosebească o dictatură "totalitară" de o dictatură "autoritară", pentru a-i preciza bazele ideologice, structura politică, concepţia despre stat, societate şi individ şi, în cele din urmă, sistemele economice. În fapt, sistemele politice descrise de Lee nu sînt pur şi simplu nişte dictaturi, şi deci nu pot fi definite şi nici descrise ca atare.

1. Lee, *The European Dictatorships 1918-1945*, *op. cit.*, p. IX.

Paul Brooker pare a fi de aceeaşi părere cu Lee: el îşi dezvoltă cercetarea fără a se împiedica prea mult de definiţiile şi conceptele istoriografice. Dacă definim dictatura de astăzi drept un regim care nu este nici o democraţie, nici o monarhie în sensul tradiţional, dar care posedă o ideologie oficială şi un partid politic unic, se poate afirma că secolul XX a fost secolul dictaturilor. Astfel se exprimă Brooker în lucrarea sa consacrată ideologiei partidului unic în dictaturile secolului XX[1]. A dispune de o ideologie şi de un partid politic este ceea ce le conferă dictaturilor o anumită stabilitate, cel puţin aparentă. Modernitatea acestor dictaturi se prezintă sub diverse forme. Teoreticienii politici utilizează uneori conceptul de totalitarism pentru a caracteriza noutatea dictaturilor. Alţii subliniază caracterul autoritar pentru a le desemna ca nondemocraţii. În sfîrşit, o a treia categorie vorbeşte de regimuri cu un partid unic, cum ar fi dictaturile militare. Ar fi mai corect să vorbim în general despre "statele ideologice cu un partid unic", pentru a include în aceeaşi categorie atît dictaturile civile cu un partid unic, altfel spus, "cu un partid de stat", cît şi dictaturile militare, cu "un partid militar" (p. 3).

Varietatea şi creativitatea politică a dictaturilor moderne

Brooker observă că primul val de dictaturi moderne prevăzute cu o ideologie şi cu un partid unic ajung la putere în jurul anilor '920. Ele constituie, aşadar, o ameninţare la adresa democraţiei, implementarea lor fiind, după cît se pare, favorizată de efectele dezastruoase ale Primului Război Mondial. Dar noua formă de dictatură, care se manifestă fie în Rusia, o dată cu regimul comunist rezultat în urma Revoluţiei din Octombrie 1917, fie în Italia, o dată cu fascismul care se naşte, vrea să demonstreze că este "un regim mai modern decît democraţia". Prin modernitate trebuie să înţelegem o nouă întrebuinţare a ideologiilor şi a partidelor. Altădată, ideologiile au servit pentru a legitima anumite regimuri democratice, pe care partidele le sprijineau

1. Brooker, *Twentieth-Century Dictatorship. The ideological One-Party States*, London, 1995; cf. *Id.*, *Defiant Dictatorship. Communist and Middle-eastern Dictatorship in a Democratic Age*, New York, 1997; *Id.*, *Non-Democratic Regimes: Theory, Government and Politics*, New York, 2000.

prin campaniile lor electorale. În cazul dictaturilor moderne, rolul ideologiilor constă în a edifica o solidaritate socială prin crearea sau reabilitarea unor valori tradiţionale comune, inclusiv valorile religioase. Într-o dictatură, ideologia impregnează mai eficient activitatea guvernamentală, deoarece aceasta constituie un monopol al statului, este oficială şi astfel poate acţiona asupra unui partid mai disciplinat decît partidele din cadrul unei democraţii. Într-o dictatură, partidul oficial este mai numeros, fiind un partid unic, mai bine organizat decît partidele dintr-o democraţie, şi răspunde mai bine la exigenţele unei guvernări, el formînd un fel de apendice al acesteia. Ansamblul acestor caracteristici, adică disciplina şi extinderea partidului, monopolul ideologic, la care se poate adăuga un soi de creativitate şi de dinamism, toate acestea fac din noua dictatură a anilor '920 o ameninţare serioasă la adresa democraţiei (p. 7).

Luînd în consideraţie felurile în care acestea s-au organizat, se poate face distincţia între dictaturile cu un partid unic şi dictaturile militare; iar în ceea ce priveşte forma de guvernare, între dictaturile prezidenţiale şi dictaturile parlamentare, dar şi între dictaturile colective şi cele individuale. Brooker va arăta extraordinara varietate a dictaturilor şi, în mai multe cazuri, unicitatea lor, urmărind structurile politice şi administrative implementate. În comparaţie, democraţiile par mai uniforme: vom găsi mai puţine inovaţii în structurile lor administrative, precum şi mai puţină creativitate în justificarea ideologică a regimurilor lor.

În ciuda acestor inconveniente, democraţiile continuă să se bucure de o anumită favoare, deoarece dictaturile, pe de o parte, îşi arată limitele în gestiunea economiei şi în dezvoltarea vieţii politice şi, pe de-altă parte, au tendinţa de a degenera în dictaturi personale. Al Doilea Război Mondial a fost martorul prăbuşirii a două, cele mai puternice, dictaturi din prima jumătate a secolului XX, fascismul şi nazismul. Dar perioada de după război asistă neputincioasă la apariţia regimurilor comuniste la scară mondială — şi mai periculoase pentru democraţie — în Europa de Est, în Coreea de Nord, în China şi în majoritatea ţărilor care şi-au cucerit independenţa în momentul dizolvării imperiilor coloniale între anii '950-'960. Este şi cazul regimurilor marxist-leniniste din Africa, mai ales în Angola şi Etiopia, din anii '970. Surprinzător

faptul că în deceniul 1970-1980 un val de democratizare traversează Portugalia, Spania, o parte a Americii de Sud, Philipinele, Coreea de Sud, Pakistanul şi, mai încoace, ţările din Europa de Est. Pînă şi ex-Uniunea Sovietică pare să fi vrut a se democratiza. "Aura de «inevitabilitate» istorică (*historical inevitability*) de care s-a bucurat democraţia cu şaizeci de ani în urmă revine, iar toate formele de dictaturi par a fi în pericol de stingere." (p. 13)

Pericolele camuflării

Doar că, în concluzie, Brooker se arată mai puţin optimist. El atrage atenţia asupra apariţiei recente a unor forme de democraţii care, păstrînd practica alegerilor libere, nu au adoptat pluripartitismul decît în aparenţă. Două tipuri de dictaturi reprezintă o strategie originală: pluripartitismul indonezian, cu partide de opoziţie mai mult sau mai puţin oficiale, dar inofensive (*neutered*); precum şi stilul peronist care utilizează diverse mijloace pentru a plăti un electorat, suficient de larg, spre a evita întrebuinţarea metodelor antidemocratice.

> Dar camuflarea, mai degrabă decît combaterea flagelului, este probabil cea mai bună strategie a formei dictatoriale a secolului XX care va supravieţui în secolul viitor. Iar această recurgere la camuflare va da naştere unei noi şi neliniştitoare provocări la adresa democraţiilor — motiv suficient ca să alertăm secolul al XXI-lea pentru ca acesta să nu devină un secol al pseudo-democraţiilor. (p. 246)

De subliniat că noţiunile de libertate, libertate individuală, drepturi umanitare, raporturi între guvernanţi şi guvernaţi nu ocupă decît un loc neînsemnat în argumentele lui Brooker. Este, probabil, motivul din care categoria de dictatură îi este pe deplin suficientă pentru a descrie diverse regimuri, cu riscul de a reduce importanţa fenomenelor morale şi juridice, coborîndu-le la nivelul problemelor socioeconomico-politice.

1996: Bœsche — tirania, o «problemă perpetuă»

O carte consacrată istoriei teoriilor tiraniei pune numeroase probleme cu privire la metodă. Roger Bœsche demonstrează că ştie să le facă faţă, pe parcursul unei analize savante a teoriilor asupra tiraniei la doisprezece autori: Platon, Aristotel, Tacit, Machiavelli, Tocqueville, Marx, Freud, Weber, Fromm, Franz Neumann şi Hannah Arendt. "Sînt numeroşi cei care au scris despre libertate; puţini autori analizează tirania." Este scopul pe care şi-l pune autorul, alegînd momentele cele mai semnificative în istoria teoriilor referitoare la tiranie. Ba chiar se ambiţionează să demonstreze cum anume tirania "operează şi, graţie implicărilor sale, cum se poate dezbăra de ea"[1].

Istoria conceptelor şi istoria ideilor

Bœsche precizează de la bun început că "lucrarea sa nu este o istorie a ideii de tiranie". În primul rînd, deoarece tirania nu este o idee unitară şi închisă (*unit-idea*) conform teoriei lui Arthur Oncken Lovejou, care consideră ca "imposibilă o istorie a ideii de tiranie, sub ameninţarea de a o vedea transformîndu-se într-o istorie-mamut a numeroase unităţi-idei"[2]. În al doilea rînd, nu este posibil a face istoria unei idei care este un fel de "concept atemporal". De fapt, cum a spus-o pe bună dreptate Quentin Skinner[3], nu există concepte atemporale, cum ar fi conceptele de natură, justiţie, stat, ci "doar o varietate de poziţii luate prin intermediul cuvintelor, ţinînd cont de diverşi factori ai istoriei, cu diferse intenţii variate, în tot felul de contexte politice şi economice foarte diferite". În plus, după părerea lui Bœsche, cercetarea cu privire la ideile şi conceptele atemporale conduce la proiectarea prejudecăţilor

1. Bœsche, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, The Pennsylvania State University, 1996, p. 1.

2. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History on an Idea*, Cambridge Mass., 1936, pp. 5-7, citat de Bœsche, p. 12.

3. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969/1, pp. 3-53.

sale asupra trecutului[1]. În al treilea rînd, Bœsche nu-şi propune să scrie o contribuţie la istoria ideilor, deoarece el nu consideră tirania ca fiind o idee atemporală care se închide în ea însăşi într-o "identitate aproape absolută", nonsusceptibilă de schimbare, nici de dezvoltare. Este motivul din care Bœsche crede că lucrările lui Karl August Wittfogel şi Eli Sagan[2], care se concentrează asupra despotismului oriental şi asupra tiraniei, nu reuşesc să demonstreze "identitatea şi continuitatea în timp" a acestor două concepte. Cu atît mai mult cartea lui Bœsche nu este un "exerciţiu de istorie conceptuală", deoarece "istoria conceptuală constituie o alternativă la istoria ideilor". Autorul nu pare să aprobe poziţia apărătorilor istoriei conceptuale, în opinia cărora "conceptele se schimbă o dată cu istoria, sînt într-adevăr o reflectare a schimbărilor sociale şi politice şi ajută la producerea sau, cel puţin, la definirea fiecărei schimbări". Cu atît mai mult nu recunoaşte "că ar trebui să scriem o istorie conceptuală a tiraniei, deoarece pînă şi în timpurile străvechi şi la începutul epocii moderne, cuvintele care o desemnează sînt incredibil (*dauntingly*) de numeroase: *tyrannis*, *dominatio*, despotism, absolutism, dictator, opresiune, servitute etc." (p. 17). Dar autorul nu a "căutat să înţeleagă schimbările în creştere ale conceptelor", nici să se concentreze "asupra semnificaţiei sau asupra definiţiilor unor cuvinte şi concepte"; el a căutat să pună la punct un număr limitat de analize sau de teorii asupra tiraniei, profunde şi complexe.

Necesitatea unei istorii a tiraniei

Bœsche îşi descrie cartea ca fiind "relatarea (*story*) unei probleme perpetue (*perennial*) din istoria noastră, expusă într-o manieră prin care mai mulţi filozofi ai politicii au căutat să analizeze şi să exemplifice ameninţarea mereu recurentă a tiraniei" (p. 18). Cît despre importanţa unei atare cercetări, autorul citează opinia lui Franz Neumann, primul care face un examen remarcabil al structurilor Germaniei naziste. "Poate părea ciudat că nu sîntem în posesia unei cercetări sistematice asupra

1. Bœsche, p. 13.

2. Sagan, *At the Dawn of Tyranny. The Origins of Individualism, Political Oppression and the State*, New York, 1985; Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New York, 1981 (1957).

dictaturii... Nici o analiză nu a încercat să examineze (problema) nu doar luînd în consideraţie experienţa politică a secolului XX, dar coborînd într-un trecut mai îndepărtat."[1] Or, Bœsche remarcă faptul că după trei decenii această judecată rămîne în mare măsură valabilă. La rîndul său, el se miră că, în ciuda unei literaturi abundente asupra regimurilor totalitare şi autoritare, "nici o cercetare nu a căutat să privească teoriile moderne ale tiraniei într-o perspectivă istorică". Aşadar, "pentru a deschide calea prudenţei", autorul îşi propune să contribuie la "examinarea în timp a problemei perpetue a tiraniei". Împreună cu Sheldon Wolin, el crede că anumite concepte "păstrează anumite contacte cu opiniile comune şi cu experienţa, iar tirania este cu certitudine un concept care posedă un nucleu de semnificaţii pentru a fi adaptate noilor necesităţi ale fiecărei perioade"[2]. Ceea ce este adevărat şi în cazul vocabularului pe care teoreticienii politici l-au reformulat după placul noilor teorii ale tiraniei. Se-nţelege de la sine că perenitatea problemei nu presupune neapărat ca tirania să se prezinte sub forme identice de-a lungul tuturor epocilor.

O definiţie valabilă pentru toată lumea

Bœsche încearcă să găsească o definiţie a tiraniei care ar fi valabilă pentru ansamblul cercetării sale, precum şi pentru problemele de astăzi. "Tirania este forma de guvernare care satisface minimul necesităţilor umane." Toţi autorii ar putea adera la această definiţie. Ea ar putea servi la clasificarea tiraniei după tipurile de necesităţi umane pe care le tăgăduieşte. La nivelul inferior, vom plasa tiraniile "care omoară şi brutalizează nu doar adversarii politici potenţiali, dar şi inocenţii". La un nivel superior, vom găsi tiraniile mai puţin violente, dar care sărăcesc în mod sistematic pături largi ale populaţiei, privîndu-i pe supuşi de

1. Neumann, "Notes on the Theory of Dictatorship", în lucrarea sa *The Democratic and the Autoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, Glencoe, 1957, p. 233; Bœsche, p. 18. Cu privire la relaţia dintre statul autoritar şi statul totalitar, a se vedea Carlo Galli, "Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta", *Filosofia politica*, 11/1, 1997, pp. 27-62.

2. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, 1960, p. 14; Bœsche, p. 19.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

protecţia juridică cea mai rudimentară; "la cel de al treilea nivel se vor situa tiraniile care lasă mai mult sau mai puţin indivizii în pace, dar care omit să le asigure o educaţie, servicii medicale şi servicii sociale de bază. În sfîrşit, la ultimul nivel vom avea o tiranie a cărei guvernare are toate mijloacele de a satisface necesităţile umane, dar neglijează s-o facă din vreun motiv politic sau economic" (p. 459). Noţiunea de "necesităţi umane (*human needs*)" ne pare prea puţin satisfăcătoare, deoarece este prea vagă; totuşi trebuie să recunoaştem capacitatea autorului de a vedea problemele în ansamblul lor şi pe lungă durată, atunci cînd observă că "în tot cazul, orice proiect (de tiranie) este în realitate conform spiritului primelor analize greceşti ale tiraniei" (*ibid.*).

Confuzia actuală în terminologia ştiinţelor politice

Problema definirii tiraniei ţine de însăşi natura fenomenului. În realitate, fiecare autor vede în tiranie negarea anumitor valori, pentru el fundamentale. Acest soi de subiectivism explică vocabularul variat al specialiştilor şi folosirea sinonimelor cuvîntului *tiranie*. Deja la grecii antici, afirmă Bœsche, cuvîntul "despot" intră în concurenţă cu cuvîntul "tiran". În ceea ce-l priveşte, Tacit vorbeşte de *dominatio*, Machiavelli "analizează tiraniile princiare", Montesquieu "introduce cuvîntul *despotism* în discursul politic european", Tocqueville preferă să se refere la termenii *opresiune* şi *servitute*, Marx explorează "despotismul capitalului", Freud examinează "tirania supraeului", Weber se teme de "dominaţia birocraţiei". Această remarcă e de cea mai înaltă probă, deoarece reuşeşte să explice motivele confuziei (*confusion*) care domneşte de la un timp încoace, mai ales în zilele noastre, în terminologia tiraniei în practica teoreticienilor, cercetătorilor, filozofilor politici etc. Bœsche notează că termenii *tiranie*, *despotism* şi *dictatură* au devenit "sinonime virtuale", pe cînd cuvîntul "dictatură" tinde să-şi piardă conotaţia de autoritate absolută, deoarece durata sa este legal limitată în timp. "La sfîrşitul secolului XX, vocabularul politic pe care-l folosim pentru a descrie guvernările considerate ca fiind opresive continuă să se afle în derivă, departe de parîmele sale istorice, separîndu-se de conceptele şi de analizele altădată apreciate, utilizate de numeroşi gînditori din trecut care se străduiseră să descrie şi să analizeze ceea ce ei considerau a fi guvernări opresive şi tiranice. Această confuzie (*muddle*) din

vocabularul nostru apare în maniera haotică (*chaotic ways*) în care clasificăm guvernările pe care le condamnăm." (p. 10)

Autorul atinge în cazul dat un punct slab din unghiul de vedere metodologic al teoriei moderne a politicii; şi anume dificultatea de a găsi un termen adecvat pentru a califica anumite regimuri actuale: sînt acestea autoritare, totalitare, fasciste, dictatoriale, autocratice? "În mod bizar anacronic sau doar neîndemînatic, teoreticianul pare împins să numească tiranie regimul din Chile al lui Pinochet sau despotism China lui Xiaoping". Lucrarea lui Bœsche caută să vadă "atît similitudinea şi deosebirea, cît şi continuitatea şi discontinuitatea între tiraniile lumii vechi şi de la începutul epocii moderne şi tiraniile din secolul XX." Autorul se inspiră din opinia lui Leonard Shapiro[1], care ajunge la concluzia că "tirania a fost o problemă persistentă şi că variaţiile tiraniei din secolul XX nu sînt diferite calitativ, încît să nu fie recognoscibile ca o genă surprinzătoare biologic lansată din nou în lumea naturii, «dat fiind că totalitarismul este o tiranie şi un despotism, dar o tiranie şi un despotism al epocii democraţiei de masă»"[2]. Metafora biologică serveşte la explicarea felului în care se pot produce "noile specii sau mutaţii şi dezvoltări politice recente, totodată păstrînd asemănările genetice semnificative cu cele antice". Cu toate acestea, trebuie să revenim la folosirea cuvîntului "tiranie", care se ascunde în planul secund al analizelor politice moderne, "deoarece el a reprezentat pentru circa douăzeci şi patru de secole o condamnare a guvernării opresive, vocabularul nostru modern nefăcînd altceva decît să exploateze variaţiile guvernării tiranice"[3].

Actualitatea paradigmei tiranie – tiran

Această argumentare demonstrează că conceptul de tiranie se dovedeşte a fi deosebit de util celor care analizează politica actuală. Totodată, ea explică, într-un fel sau altul, confuzia în terminologia politică de astăzi. Bœsche formulează, la acest capitol, o remarcă impor-

1. Shapiro, "The Concept of Totalitarianism", *Survey*, 70/71 (winter-spring) 1969, pp. 93-115.

2. După Shapiro, citat de Bœsche, p. 11. Cf. Bracher, *Die deutschen Diktatur*, *op. cit.*

3. Bœsche, pp. 11-12, rezumîndu-l pe Shapiro.

tantă cu privire la metoda de lucru. Dacă, pe durata ultimelor trei secole, au fost suprapuse cuvintele sau expresiile despotism, dictatură, totalitarism, guvernare autoritară, dictator etc. peste termenii vechi greceşti tiranie, tiran şi despot, este pentru a face faţă "noilor şi ameninţătoarelor dezvoltări politice". Deloc surprinzător că această practică s-a reflectat în "repertoriul politic şi politizat al cuvintelor care, cel puţin în cazul majorităţii autorilor, şi-au pierdut orice precizie", astfel încît orice etichetă — dictatură, guvernare a unui partid unic, autocraţie, pretorian, absolut, totalitar — poate fi "aplicată aproape fără discernămînt unor forme politice ce se aseamănă". Bœsche este convins că noţiunea de "tiranie" este "un cuvînt vetust şi venerabil de care nu trebuie să ne descotorosim" ca şi cum ar fi un cuvînt "în mod bizar anacronic". În ciuda tendinţei actuale de a pune accentul pe discontinuitate şi pe noutate atunci cînd este vorba de a analiza fenomene politice contemporane de opresiune, autorul preconizează continuitatea, totodată ţinînd cont de modificările şi de variaţiile acestora. De-a lungul secolelor, tiraniile au oprimat oamenii sub diverse forme, avînd totuşi anumite trăsături comune. Calificativele despotism, dictatură, totalitarism, de care se face uz în descrierile moderne ale guvernărilor, nu sînt decît "variante ale guvernării tiranice, şi eu — precizează autorul — sugerez prudent că noi am putea gîndi tirania mai limpede dacă am scăpa de vocabularul modern dezordonat şi încurcat al tiraniei şi dacă, în locul acestuia, am reveni la analizele-cheie sau la teoriile tiraniei, atît antice, cît şi moderne" (p. 456).

Perspectiva istorică în analiza ideilor

Bœsche nu pretinde că autorii antici deţineau un adevăr particular. El încearcă să ne atenţioneze contra "prejudecăţii liberale democratice a sfîrşitului de secol XX"[1]. La drept vorbind, pe parcursul istoriei, ideile referitoare la tiranie au fost tot atît de diferite ca şi formele guvernamentale opuse tiraniei, pe care noi, la sfîrşitul secolului XX, le alăturăm cu plăcere ideilor de libertate şi de democraţie, moştenite de la tradiţia

1. Cf. critica lui Furio Ferraresi, "Note sulla tirannide", *Il pensiero politico*, 31, 1998, p. 366.

liberală. Nu a fost cazul mereu, însă. Platon şi Aristotel nu concepeau tirania ca fiind o constrîngere a libertăţii (cel puţin, a libertăţii în sensul pe care i-l atribuie Locke), dar ca fiind "opusă unei guvernări ce cultivă justiţia, virtutea, excelenţa şi valorile umane". La fel şi în cazul democraţiei, autorii care vedeau tirania ca fiind opusă democraţiei nu sînt numeroşi în cartea lui Bœsche. Într-adevăr, "Platon detestă mediocritatea democraţiei", Aristotel se teme de căutarea egalităţii excesive, "Montesquieu este apărătorul monarhiei constituţionale"; în cadrul democraţiei liberale, "Marx nu vede nimic altceva decît o tiranie de clasă". Aceste diferenţe, esenţiale atunci cînd examinăm teoriile fiecărui autor şi ale fiecărei epoci în parte, explică mai bine decît oricare alt argument de ce nu este posibilă o definiţie unică a tiraniei, şi mai ales de ce este riscant, nu şi imposibil, să elaborăm o atare definiţie care s-ar adapta tuturor circumstanţelor. Iată de ce este interesant să studiem tirania de-a lungul epocilor: "Citirea autorilor antici şi aparţinînd primei epoci moderne ne ajută să gîndim cu mai multă limpezime tirania graţie unei munci de «aerisire» (*by rubbing the rust*) a convingerilor pe care nu le-am verificat de demult" (p. 457).

Impresionat de perenitatea fenomenului tiranic, Bœsche se întreabă dacă într-o bună zi tirania va putea fi definitiv învinsă. Răspunsul său este marcat de un anumit realism, dacă nu chiar de pesimism. Din perspectiva a ceea ce s-a întîmplat în secolul XX, el constată că "tirania a tins adeseori spre genocid; astfel este posibil ca noile tiranii să fie mai rele, dat fiind că în acest caz maladia rezistă tuturor tratamentelor şi este pur şi simplu mai virulentă o dată cu fiecare nouă recidivă". În plus, este imposibil să luăm precauţii împotriva nefericilor imprevizibile. Bœsche îşi încheie ancheta reluînd o metaforă, scumpă inimii sale, cu privire la perpetuitatea tiraniei care, asemeni unei "melodii îngrozitoare şi recurente, pare a însoţi stirpea umană" (p. 472). Cu ajutorul metaforelor, Bœsche subliniază cît de util, respectiv cît de urgent, este pentru omul de astăzi să studieze tirania în perspectivă istorică sub toate formele, atît cele vechi, cît şi cele actuale.

Concluzie

"Confuzia" din terminologia ştiinţelor politice, ce-i preocupă pe anumiţi autori şi faţă de care alţii rămîn indiferenţi, ar trebui să ne convingă de necesitatea unei abordări a problematicii tiraniei şi a sinonimelor ei sub aspectul conceptual şi într-o perspectivă istorică pentru a contribui la limpezirea fenomenelor istorico-politice cu care umanitatea pare a se confrunta "perpetuu".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 33

DESPRE CONTROLUL CONSTITUȚIONALITĂȚII LEGILOR ȘI CODIFICAREA DREPTULUI LA REZISTENȚĂ

În general, orice reglementare juridică modernă ar trebui să întărească drepturile omului, în calitate de drepturi fundamentale ale libertății față cu puterile publice. În ciuda acestei declarații de principiu, proclamată universal, trebuie să recunoaștem că aceste drepturi nu sînt niciodată la adăpost de o posibilă resurecțiune a regimurilor dictatoriale, totalitare sau tiranice. Formarea unor atare regimuri după Marele Război a pus din nou, în termeni dramatici, problema subiacentă a dreptului la rezistență: prin ce mijloace pot fi garantate drepturile fundamentale pe care constituțiile sînt chemate să le protejeze?

CONTROLUL JURISDICȚIONAL AL LEGILOR

Trebuie controlată constituționalitatea legilor. Este cel mai bun mijloc de a salvgarda libertățile individuale. Această exigență nu a fost resimțită de cei care au redactat primele Declarații ale drepturilor, deoarece la acea epocă separarea puterilor, temeinicia suveranității populare și principiul de legalitate erau considerate suficiente pentru a garanta drepturile individuale. Pe de altă parte, pînă la Primul Război Mondial nimeni nu se gîndise să supună puterea legislativă unui control, oricare ar fi, altul decît cel al corpului electoral. Era un principiu al dreptului public. Or, conflictele europene și experiențele dictatoriale ale secolului XX au demonstrat că democrația liberală și principalul său organ, parlamentul, nu sînt întotdeauna suficiente pentru a proteja

voinţa populară: acestea pot da naştere unor excese producînd legi contradictorii, ambigue, care uneori dăunează populaţiei sau unei părţi a acesteia (de exemplu, legile rasiale). În cîteva cazuri, parlamentele au susţinut regimurile totalitare. În consecinţă, a controla activitatea legislativă a parlamentelor pentru a proteja anumite drepturi fundamentale ale indivizilor şi ale minorităţilor contra voinţei majorităţii a devenit o exigenţă resimtită în zilele noastre de majoritatea statelor democratice parlamentare. Astfel, controlul constituţionalităţii legilor constituie un capitol important al dreptului constituţional[1].

Supremaţia "legii constituţionale"

Orice control jurisdicţional sau administrativ al unui organ asupra altui organ presupune o ierarhie a normelor juridice. Mai mult decît într-o constituţie "flexibilă" (sau "suplă"), anume într-o constituţie "rigidă" normele constituţionale scrise se situează în vîrful ierarhiei; legislatorul nu le poate modifica în conformitate cu o procedură ordinară. În revanşă, această modificare este posibilă în cazul unei constituţii "flexibile". Normele pe care le votează adunarea aleasă pe durata unui mandat de către poporul suveran sînt subordonate constituţiei. Apoi vin actele reglementare emise de organele executive şi administrative, care nu pot contraveni nici normelor constituţionale, nici legilor. Tribunalele veghează la respectarea acestei ierarhii. Este de competenţa jurisdicţiei administrative să verifice constituţionalitatea şi conformitatea cu legile în vigoare a actelor reglementatoare, în timp ce jurisdicţiei constituţionale îi revine controlul constituţionalităţii legilor, astfel spus, conformitatea lor constituţiei.

Ierarhia legilor nu este o idee modernă. Timp îndelungat, omenirea s-a preocupat de salvgardarea principiilor de echitate şi de justiţie, în ciuda tendinţelor mai mult sau mai puţin arbitrare ale suveranului sau ale majorităţii de moment. Este şi motivul din care se numesc fundamentale legile care aveau un caracter de perenitate; astăzi le numim legi constituţionale pentru a le distinge de legile ordinare.

---

1. Printre cele mai bune manuale, a se vedea Bernard Chantebout, *Droit constitutionnel et science politique*, Paris, 2000, p. 590 ş. u.

Istoria ierarhiei legilor

În Grecia antică, *nomoi* (νόμοι) aveau un caracter de legi permanente — cu toate rezervele ce trebuie acordate acestui adjectiv în materie juridică —, în timp ce alt tip de legi, cum ar fi *psephismata* (ψηφίσματα), erau măsuri provizorii, totuşi executorii, cum ar fi decretele adunării. Magistratul nu le putea aplica pe acestea din urmă decît în cazul în care erau în acord cu primele. Orice schimbare a acestor legi fundamentale, considerată ca o măsură de extremă gravitate, cerea o procedură specială, asemănătoare celei numite astăzi procedură de "revizuire constituţională". În Roma antică, normele legislative aveau putere de lege dacă nu erau în contradicţie cu *jus naturale*. Pe parcursul Evului Mediu, o lege era considerată nulă dacă contravenea cu *jus divinum* sau cu *jus naturale*. Regăsim aici, totodată, bazele şcolii de drept natural din secolele XVII-XVIII, care afirmă existenţa drepturilor înnăscute ca fiind tot atîtea limite ale autorităţii politice şi legislative.

Cazul Angliei din secolul al XVII-lea este deosebirt de interesant. În timp ce Sir Edward Coke (†1634), în diatriba sa contra lui James I, afirmă supremaţia *comon law* asupra autorităţii Parlamentului, şi deci dreptul judecătorilor de a controla actele arbitrare (*against common right and reason*) ale suveranului, pe de o parte, şi ale Parlamentului, pe de alta[1], "Glorioasa Revoluţie" de la 1688 proclamă doctrina opusă: supremaţia Parlamentului şi deci supremaţia legii pozitive[2]. Or, în Statele Unite ale Americii, anume principiul supremaţiei judecătorilor (întemeiat pe dreptul constituţional) este cel care se impune în Revoluţia de la 1776, şi nu principiul englez de supremaţie a puterii legislative (bazat pe dreptul pozitiv) a regatului, scutit de orice control. Astfel, în mod paradoxal, moştenirea lui Coke care se pierduse în Anglia s-a transmis în America, unde legile parlamentului sînt supuse controlului puterii judiciare. Într-adevăr, controlul jurisdicţional al legilor este instaurat în Statele Unite de îndată ce este aplicată

1. J. W. Gough, *Funfamental Lawe in English Constitutional History*, Oxford, 1955, pp. 30-47, aici 31 ş. u.; comentariu în Theodore F. T. Plucknett, "Bonham's Case and Judicial Review", *Harvard Law Review*, 40, 1926-1927, pp. 30-70.

2. *Ibid.*, p. 53 ş. u.

Constituţia din 1787[1]. Acest sistem, *Judicial Review*, va fi practicat totodată în mai multe ex-colonii engleze, printre care Canada, Australia şi India.

Pe Bătrînul Continent, abia o dată cu Revoluţia franceză, vechile constituţii vor încerca o sinteză între dreptul natural şi dreptul pozitiv, căutînd să integreze principiile teoretice ale primului în normele scrise ale celui de al doilea. Declaraţiile drepturilor omului sînt în acest sens o realizare importantă[2]. În Franţa, se impune controlul politic, o dată cu Constituţia din 13 decembrie 1799, şi care este adoptat în cazul celei din 14 ianuarie 1852 şi din 27 octombrie 1946. Controlul asupra legitimităţii constituţionale este încredinţat, respectiv, Senatului conservator în 1799, Senatului în 1852 şi Comitetului Constituţional în 1946. O dată cu cea de a V-a Republică, Consiliul constituţional dispune de un control preventiv, în conformitate cu Constituţia din 4 octombrie 1958. E nevoie totuşi să precizăm că, deja înainte de Revoluţie, se practica în Franţa "cererea de casaţie" contra sentinţelor Parlamentelor emise prin violarea ordonanţelor regale. În 1790, crearea unui tribunal de casaţie "pe lîngă Corpul legislativ", de natură legislativă şi politică, instituţionalizează această practică. Tribunalul trebuia să se asigure că organele judiciare nu uzurpau puterea legislativă. Importanţa lui creşte o dată cu Codul lui Napoleon, care îl va transforma în Curte de Casaţie, recunoscîndu-i facultatea de a interpreta legile. Astfel, Curtea de Casaţie devine organul judiciar suprem capabil să controleze erorile de drept comise de către judecătorii inferiori. Controlul legalităţii exercitat de noua Curte este diferit de controlul asupra constituţionalităţii, şi nu inconciliabil cu acesta din urmă[3]. Alte ţări vor adopta şi ele Curtea de Casaţie, cum ar fi Belgia, Ţările de Jos, Grecia, Italia, Spania şi Mexicul.

În Confederaţia elveţiană a anilor '830, oamenii animaţi de ideile justiţiei sociale, cum ar fi Kasimir Pfyffer, Pellegrino Rossi şi James

1. A se vedea Mauro Cappelletti, *Il controllo guidiziario di constituzionalita delle nel diritto comparato*, Milano, 1979, pp. 31-47.

2. Cf. Asociation française des constitutionnalistes, *Droit constitutionnel et droits de l'homme*, Paris, 1987.

3. Cf. Ernest Désiré Glasson et Albert Tissier, *Traité theorique et pratique d'organisation judiciaire, de compétence et de procédure civile*, t. 1, Paris, 1925, p. 253 ş. u.; Cappelletti, 1979, pp. 20-25.

Fazy propun să se insereze în Constituţia elveţiană un recurs jurisdicţional (*die staatsrechtliche Beschwerde*) pentru a proteja drepturile constituţionale ale indivizilor. Acest proiect este concretizat prin articolul 105 al Constituţiei federale din 1848, care atribuie noului tribunal federal competenţa de a decide "asupra violării drepturilor cetăţenilor garantate prin prezenta Constituţie, atunci cînd plîngerile cu privire la acest subiect sînt trimise în faţa lui de adunarea federală". Tutela drepturilor constituţionale este de asemenea prezentă, cu doar cîteva modificări, în articolul 113 al Constituţiei federale din 1874 şi, cu cîteva restricţii, în revizuirile OG (*Organisationsgesetz über die Bundesrechtspflege*) din 1893 şi 1911. Confirmat totodată şi în articolul 84 al OG din 1943, dreptul la recurs în caz de violare a drepturilor constituţionale ale individului constituie o mărturie a progresului pe calea realizării "statului de drept" în Elveţia[1].

În secolul al XIX-lea, recursul constituţional (*Verfassungsbechwerde*) al cetăţeanului a cunoscut şi alte tentative de aplicaţie, cum ar fi în Constituţia regatului Bavariei din 1818 şi, într-o manieră mai redusă, în Constituţia croită de împăratul Franz-Joseph I în 1867. El va fi reluat, respectiv în Constituţia statului liber al Bavariei (§ 93) de la 1919 şi în Austria în Legea constituţională federală din 1929 (art. 144)[2]. Aceste experienţe ale secolului trecut reprezintă un soi de preistorie a dreptului de recurs constituţional, care va cunoaşte o dezvoltare considerabilă în secolul următor.

1. Cf. Zaccaria Giacometti, *Die Verfassungsgerichtsbarkeit des schweizerischen Bundesgerichtes (Die staatsrechtliche Beschwerde)*, Zürich, 1933; William E. Rappard, "Le contrôle de la constitutionnalité des lois fédérales par le juge aux États-Unis et en Suisse", în *Verhandlung des schweizerischen Juristenvereins*, Basel, 1934, p. 36 ş. u.; analiză în M. Cappelletti, *La giurisdizione costituzionale delle libertà*, Milano, 1976, cap. 1; pentru o privire de ansamblu actuală, a se vedea Andreas Auer, Giorgio Malinverni, Michel Hottelier, *Droit constitutionnel suisse*, vol. 2; *Les droits fondamentaux*, Berne, 2000.

2. Texte în B. Mirkine-Guetzévitch, *Les Constitutions de l'Europe nouvelle. Avec les textes constitutionnels*, Paris, 1930, p. 546 şi pentru Bavaria, p. 111; Cappelletti, 1976, cap. 2 şi 3.

1985: FAVOREAU ŞI CAPPELLETTI – PERSPECTIVELE ŞI LIMITELE CONTROLULUI JURISDICŢIONAL AL LEGILOR

Constituţionaliştii Louis Favoreau[1] (Aix-Marseille III) şi Mauro Cappelletti (Florenţa şi Stanford) au acordat, în lucrările lor, o mare atenţie "drepturilor la libertate" şi "drepturilor fundamentale" ale omului. Pentru a arăta cum s-a dezvoltat controlul jurisdicţional asupra legilor, Louis Favoreau[2] distinge trei valuri. Primul este marcat prin introducerea, pentru o scurtă durată, a controlului jurisdicţional în Constituţia austriacă din 1929, urmată de tentative infructuoase, în Cehoslovacia, în Republica din Weimar, în 1925, şi în Spania, în 1931. Un al doilea val are loc după Al Doilea Război Mondial, într-o perioadă calificată de Cappelletti drept "perioadă «postholocaust», cînd Germania, Italia, Austria şi Japonia ies din dezastrul moral şi material al războiului şi al tiraniei"[3]; ea sfîrşeşte între 1945 şi 1956 prin instituirea unui control jurisdicţional asupra legilor. Cît despre al treilea val, cel al anilor '970-'985, Favoreau vorbeşte de "magnifica înflorire", deoarece acest control, introdus în numeroase ţări, este consolidat acolo unde exista deja, cum ar fi în Republica Federală a Germaniei în 1969 şi în Austria în 1975[4]. Un fenomen analog se produce în Suedia, Canada şi Franţa[5]. Alte ţări acceptă să instituie sau să-şi perfecţioneze Tribunalul constituţional sau Curtea Constituţională ori Curtea Supremă, cum ar fi Portugalia, Grecia, Spania şi Japonia. Ţări precum Turcia, Republica Ciprul, Malta caută să dezvolte alte sisteme de control. Aceleaşi proceduri sînt pe cale de a fi introduse în unele ţări ale Africii, Americii Latine şi Asiei.

---

1. Favoreau, *Les Cours constitutionnelles*, Paris, 1996; *Id.*, *La politique saisie par le droit: alternances, cohabitation et Conseil constitutionnel*, Paris, 1988.

2. Favoreau, "Rapport regional pour l'Europe occidentale", în *Le controle jurisdictionnel des lois*, Actes du Colloque de l'Association internationale des sciences juridiques, ed. L. Favoreau *et al.*, Paris, 1986, pp. 17-70.

3. M. Cappelletti, 1986, "Rapport général", *ibid.*, p. 286.

4. Favoreau, 1986, "Rapport", § 7-12.

5. *Ibid.*, § 15-18.

Democraţia parlamentară, condiţie pentru exercitarea unui control constituţional al legilor

Asistăm cu uşurare la diverse introduceri în funcţie ale controlului jurisdicţional al legilor, dar nu trebuie să uităm că o condiţie prealabilă a unei atare proceduri este existenţa unui regim democratic. Într-adevăr, în opinia lui Cappelletti, acest control este "totalmente incompatibil cu orice regim antiliberal, absolut, dictatorial", iar punerea sa în practică implică preeminenţa justiţiei asupra dreptului şi a dreptului natural asupra dreptului pozitiv. De-acum înainte, este uşor de remarcat că pentru a fi eficient, acest control trebuie încredinţat unor organe suficient de independente de puterea politică. Într-adevăr, atunci cînd sarcina este încredinţată unei puteri jurisdicţionale care depinde de puterea politică, ea se reduce de fapt la un sistem politic şi îşi pierde prerogativa judiciară[1].

Controlul constituţionalităţii poate avea un caracter politic sau un caracter judiciar, adică jurisdicţional (acel *Judicial Review* al nord-americanilor). A) În primul caz, controlul este preventiv în sensul că se efectuează înaintea promulgării legii; el se limitează adeseori la o funcţie consultativă. Franţa oferă numeroase exemple de control politic al constituţionalităţii. Raţiuni istorice şi teoretice fac să fie preferat caracterul politic şi nu jurisdicţional[2] al controlului constituţionalităţii, care se apropie de tradiţia separării riguroase a puterilor şi a prohibiţiei oricărei interferenţe din partea judecătorilor în sfera puterii legislative, deoarece aceasta din urmă constituie o manifestare directă a suveranităţii populare. B) În cel de al doilea caz, controlul are loc după promulgarea legii. Este vorba de o concepţie diametral opusă, cum ar fi cea funcţionînd în Statele Unite ale Americii, care veghează la menţinerea unui control reciproc şi la echilibrul dintre puteri (*checks and balances*). Iată de ce este de competenţa puterii judiciare faptul de a controla atît legitimitatea legilor, cît şi activitatea administrativă. Pe de

1. Cappelletti, 1986, p. 296.

2. Cu privire la această dezbatere, cf. Jean-Christophe Balat, *La nature juridique du contrôle de constitutionnalité des lois dans le cadre de l'article 61 de la Constitution de 1958*, Paris, 1983.

altă parte, anume puterile legislativă şi executivă sînt cele care intervin împreună atunci cînd este vorba de a căuta şi a numi judecătorii Curţii Supreme[1].

La ora codificărilor europene, o dată cu începutul secolului al XIX-lea, necesitatea unei justiţii nonreductibile la legile ordinare s-a exprimat sub forma Declaraţiilor drepturilor omului şi a Constituţiilor, afirmînd că este nevoie de o lege superioară care ar constitui gajul drepturilor individuale. "Anume în această garanţie a unei legalităţi superioare — afirmă Cappelletti — controlul jurisdicţional al constituţionalităţii îşi are raţiunea de a fi"; control a cărui expansiune în lumea internaţională a dreptului constituie o dovadă că el reprezintă "un fel de zid de apărare în caz de forţă majoră pe care omul liber l-a ridicat împotriva revenirilor înfiorătoare ale unei epoci a terorii, opresiunii, tiraniei"[2].

În cele din urmă, autorul vede în "jurisdicţia constituţională a libertăţii" o manieră de a transforma dreptul la rebeliune sau dreptul la rezistenţă într-un drept la acţiune juridică printr-o procedură legală[3]. Dar, dat fiind că acest control jurisdicţional al legilor nu este posibil decît într-un sistem democratic avansat, ne putem întreba cum anume individul sau comunitatea se pot apăra atunci cînd statul nu este sau nu mai este în măsură să garanteze drepturile fundamentale. Astfel revenim la dreptul la rezistenţă.

VITALITATEA DREPTULUI LA REZISTENŢĂ ÎN PRAGUL SECOLULUI AL XXI-LEA

Reînnoirea interesului pentru dreptul la rezistenţă

În măsura în care fenomenul tiraniei, sub formele sale noi de totalitarism, dictatură, autocraţie sau oricare alta, nu pare să descrească, dreptul la rezistenţă este mereu actual. În opinia unor teoreticieni, se

1. Cappelletti, 1979, pp. 81-85.

2. Cappelletti, 1979, p. 4, cf. p. 122; cf. G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna, 1966; B. Bourgeois, *La raison moderne et le droit politique*, Paris, 2000.

3. Cappelletti, 1976, p. 142.

poate vorbi, la ora actuală, de o revigorare a interesului pentru acesta. Posibilitatea de a-l înscrie în constituţie ca pe un articol de drept pozitiv a suscitat vii controverse, în special în ţările care au decis efectiv de a-l include.

Oricare ar fi măsurile luate sau care urmează a fi luate pentru a face faţă formelor opresive ale unui stat, tendinţa generală a juriştilor, filozofilor, teologilor, sociologilor şi a altor categorii de persoane responsabile este de a exclude terorismul, sub toate formele, ca mijloc de luptă.

1973: Bobbio (1909-) – nonviolenţa pentru a învinge tirania

Profesor de istorie a doctrinelor politice, figură eminentă pe scena politică italiană, Norberto Bobbio a consacrat numeroase lucrări istoriei şi teoriei formelor de guvernare. Opinia sa este importantă pentru a înţelege de ce dreptul la rezistenţă atrage din nou atenţia.

De la un secol la altul

De-a lungul secolului al XIX-lea, statul liberal se caracterizează prin răspunsurile pe care le dă diverselor reclamaţii ale burgheziei în ascensiune, care doreşte să-şi lărgească raza de activităţi şi deci să pună o frînă exigenţelor statului. Aceste cereri iau diverse forme, printre care cea a dreptului la rezistenţă sau la revoluţie, formă ce obţine un fel de recunoaştere oficială pe care Bobbio o numeşte "constituţionalizarea dreptului la rezistenţă şi la revoluţie"[1]. Atît unul, cît şi altul ne permite

1. Bobbio, "La resistenza all'oppressione oggi", în *Studi Sassaresi, III, Autonomia e diritto di resistenza*, Milano, 1973, pp. 15-31, aici p. 20; cf. Bobbio, *Democracy and dictatorship: The nature and limits of state power*, trad. Peter Kennealy, Cambridge, 1989; Bobbio, *Essai de la théorie du droit*, trad. Michel Guéret, Paris, 1998; Bobbio, *L'État et la démocratie internationale: de l'histoire des idées à la science politique*, Bruxelles, 1998. Cf. Maria Angeles Barrère Unzueta, *La escuela de Bobbio. Reglas y normas en la filosofia juridica italiana de inspiracion analitica*, Madrid, 1990; Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia: le regole del gioco*, Firenze, 1995; Angelo Mancarella, *Norberto Bobbio e la politica della cultura: le sfide della ragione*, Manduria, 1995; Andrea Greppi, *Teoría e ideología en el pensamiento politico de Norberto Bobbio*, Madrid, 1998; F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale: il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Torino, 1999.

să ne opunem pe de o parte abuzurilor puterii (*tyrannus quoad exercitium*), pe de altă parte, lipsei de legitimare (*tyrannus absque titulo*). Două remedii se impun în cazul fiecărei probleme. A) Contra abuzului de autoritate, trebuie să cerem separarea puterilor astfel încît orice putere de stat să fie supusă dreptului, deci constituţionalismului statului liberal; pe de altă parte, se cere ca orice putere să fie exercitată în conformitate cu regulile juridice capabile a delimita competenţa şi funcţiile fiecăreia: ceea ce se numeşte stat de drept. B) Contra diverselor forme de uzurpare a puterii legitime, se recurge la principalele instituţii ale statului democratic: în primul rînd, constituţionalizarea opoziţiei, care face legitimă formarea şi exercitarea unei puteri alternative; în al doilea rînd, "învestitura populară a guvernanţilor şi verificarea periodică a acestei învestituri prin lărgirea treptată a sufragiului" pînă la sufragiul universal. Bobbio desemnează sufragiul universal ca fiind "mijlocul graţie căruia se produce constituţionalizarea puterii poporului de a răsturna guvernanţii" conform unor reguli stabilite. Altădată, această posibilitate era rezervată unui "fapt revoluţionar".

Dacă problema dreptului la rezistenţă suscită din nou interes, lucrul acesta se datorează noilor ideologii şi noilor instituţii. Cît despre primele, Bobbio remarcă faptul că în secolul XX a avut loc o inversare a tendinţei în raport cu secolul precedent. Astăzi se ştie că dezvoltarea societăţii industriale nu a diminuat funcţiile statului, cum au crezut-o liberalii de altădată, ci le-a sporit. În ţările în care a avut loc revoluţia socialistă, "dispariţia statului" s-a" dovedit a fi utopică. Ideile anarhiste ale diverselor grupuri anarhiste nu au dat naştere unor adevărate mişcări politice. Contrar unor convingeri în vogă în secolul XX, structurile statului s-au întărit în acelaşi timp ca şi aparatele birocratice, devenind preponderente, conform intuiţiei lui Max Weber. Aceleaşi constatări à propos de insituţiile de stat. În secolul trecut, deţinătorii supremaţiei sistemului politic credeau că puterea politică era independentă şi superioară faţă de restul societăţii, în conformitate cu ideea că cel care deţine controlul puterii politice are în acelaşi timp controlul asupra întregii societăţi. Dar în zilele noastre s-a descoperit că sistemul politic depinde de sistemul global, el aparţinînd acestuia ca un fel de "subsistem". În plus, puterea economică şi puterea ideologică tind să devină monopoluri: prima prin concentrarea progresivă a întreprin-

derilor şi a băncilor; cea de a doua, prin formarea marilor partide de masă care determină importanţa ce trebuie acordată cutărei sau cutărei valori sociale, economice, politice etc. Împreună, ele controlează mijloacele de informare şi influenţează opinia publică printr-o propagandă cu ţintă fixă.

În această stare a lucrurilor, se poate vorbi de criza democraţiei în măsura în care avem îndoieli că poporul participă efectiv la guvernare şi că ar fi reprezentat cu adevărat în cadrul statelor democratice. Chiar dacă acest popor ajunge să formeze o majoritate parlamentară, "parlamentul nu mai este centrul puterii reale în societatea industrială avansată, dar cel mult o cameră unde membrii săi se limitează a înregistra deciziile luate aiurea". Dat fiind că participarea populară nu acordă decît din timp în timp legitimarea sa unei clase politice ce tinde spre propria sa conservare şi care devine din ce în ce mai puţin reprezentativă, participarea la alegeri este şi ea "deturnată, sau manipulată, prin propaganda unor puternice organizaţii religioase, partide, sindicate etc." Astfel încît participarea democratică încetează să fie ceea ce ar fi trebuit să fie: "eficientă, directă şi liberă". Suma acestor factori negativi dă naştere la ceea ce Bobbio numeşte "motivul cel mai grav al crizei, apatia politică" — fenomen ce denaturează statul democratic. Sîntem nevoiţi să constatăm că în acelaşi stat care a pretins a constituţionaliza dreptul la rezistenţă şi care nu ştie cum să iasă din criza politică, vechile soluţii reapar sub forme noi: "Soluţiile care altădată mergeau de la obedienţa pasivă la tiranicid, astăzi se extind de la neascultarea civilă la gherilă" (p. 24). Bobbio nu întrebuinţează cuvîntul "terorism".

Diferenţa dintre vechile şi noile teorii ale rezistenţei

Ceea ce e vechi nu e neapărat şi depăşit de timp. Remediile contra tiraniei, sub toate formele acesteia, se reînnoiesc pe măsură ce aceasta din urmă se reînnoişete şi se modernizează. "Revenirea vechilor teme ce păreau să se fi înrudit (*parenti*) între ele nu este o exhumare şi nici o repetiţie", afirmă Bobbio, care formulează, la acest capitol, un principiu important: "Problemele apar atunci cînd anumite condiţii istorice le fac să apară, şi de fiecare dată ele îşi asumă aspecte diferite, adaptate la

circumstanţele date". Astăzi, în epoca societăţii de masă, problema rezistenţei vizează colectivitatea, şi nu individul. Pe cînd în trecut "cazul extrem şi cel mai problematic era asasinarea tiranului", în prezent "nici măcar anarhiştii nu atentează la conducătorii de stat". Dacă această constatare poate fi discutată, următoarea pare a fi mai pertinentă. În zilele noastre, afirmă Bobbio, "circumstanţele care dau naştere dreptului la rezistenţă nu sînt diferite de cele pe care le-au avut în vedere autorii secolelor XVI şi XVII, respectiv *cucerirea, uzurparea, exercitarea abuzivă a puterii* (în cadrul rezistenţei armate italiene din anii 1943-1945, se regăsesc tustrele, prima împotriva Germaniei, cea de a doua şi a treia contra fasciştilor şi a Republicii lui Salò)", în timp ce există "o mare diferenţă cu privire la tipul de *opresiune* căreia dorim să-i rezistăm: religioasă la primii monarcomaci; politică la Locke; naţională, de clasă sau economică astăzi, în luptele de eliberare a popoarelor Lumii a treia şi în cazul diverselor mişcări revoluţionare de inspiraţie comunistă, castristă etc.". Remarca este cu atît mai adevărată, cu cît nu trebuie să uităm că, în zilele noastre, "ceea ce se vrea răsturnat nu este o formă determinată de guvernare (formele degenerate ale statului, urmînd clasificarea tradiţională a lui Aristotel), ci o formă determinantă de societate, ale cărei instituţii politice nu constituie decît un aspect. Nimeni nu se gîndeşte astăzi că am putea reînnoi lumea dînd jos un tiran" (p. 25). Aceste observaţii sînt exacte, chiar dacă ultima ar trebui nuanţată, în sensul că în zilele noastre nu este un caz rar ca un singur om, chiar dacă este înconjurat ca altădată de sateliţii săi, să fie principalul responsabil de regimul tiranic al unui stat.

Pentru autor — dar şi pentru noi — diferenţa cea mai importantă dintre antici şi moderni ţine de însăşi esenţa dreptului la rezistenţă.

> Vechii teoreticieni discutau asupra caracterului licit sau ilicit al rezistenţei sub diversele sale forme, altfel spus, ei puneau problema în termeni juridici, pe cînd cel care discută astăzi despre rezistenţă sau despre revoluţie vorbeşte în termeni esenţialmente politici, adică se întreabă dacă această rezistenţă este oportună şi eficientă; el nu se întreabă dacă este justă şi constituie un drept, ci dacă ea este în conformitate cu scopul urmărit. (p. 26)

A te întreba dacă o acţiune este dreaptă altădată însemna: este ea oare în conformitate cu dreptul natural? În zilele noastre, concepţia de drept care a ieşit învingătoare este concepţia pozitivistă. Cum dreptul se identifică cu dreptul pozitiv, nu mai există motiv de a ne pune întrebarea în aceşti termeni, deoarece ştim că nu există lege în vigoare care ar autoriza rezistenţa. Bobbio formulează schimbarea în aceşti termeni precişi:

> Nu este vorba de a avea dreptul de a scutura jugul colonial sau cel al unei clase, este vorba de a avea forţa s-o faci. Discuţia nu ţine de drepturi şi de îndatoriri, ci de tehnicile cele mai adecvate care trebuie folosite în ocurenţă; tehnicile de gherilă contra tehnicilor de nonviolenţă. Astfel, alături de criza vechilor teorii ale războiului drept, asistăm la criza teoriilor revoluţiei juste încă dominante în epoca Luminilor. (*ibid.*)

Această remarcă este de cel mai mare interes, deoarece presupunînd că aspectul juridic este depăşit, ea ne face să ne gîndim la aspectul etic al rezistenţei şi la mijloacele politice alese întru realizarea acesteia. Astfel ajungem să ne punem problema recursului la violenţă.

Leninismul şi gandhismul

Fiind vorba de tehnicile cele mai adaptate scopului final, recursul la violenţă constituie astăzi un criteriu pentru a distinge cele două metode principale de rezistenţă folosite în lumea întreagă: cea a partidelor revoluţionare şi cea a neascultării civile. Bobbio le numeşte, de drag de sinteză, leninism (prima) şi gandhism (a doua). Prima îşi are originea în doctrina realistă, de tip machiavelic, a lui Marx, dar mai ales a lui Lenin, conform căreia scopul scuză mijloacele. Şi în acest caz Bobbio face diferenţa între vechea practică a recurgerii la violenţă, care era limitată şi prescrisă în cazurile extreme de tiranie (cucerire, uzurpare, abuz de putere), şi teoriile actuale, care pornesc de la Lenin la Mao, pentru care lupta contra statului este violentă, fie că este vorba de concepţia anarhistă a statului ca atare, sau marxistă a statului burghez. Cea de a doua, care preconizează nonviolenţa, este mai interesantă: plecînd de la o motivaţie de natură religioasă,

pe urmele lui Henry David Thoreau (1817-1862; *Neascultarea civilă*, 1849) şi Lev Tolstoi, ea sfîrşeşte printr-o conştientizare esenţialmente politică în opera lui Mahatma Gandhi (1869-1948)[1]. Apostol al nonviolenţei, acesta introduce o distincţie între nonviolenţa negativă şi nonviolenţa pozitivă. În tot cazul, justificarea acestei metode este mai puţin religioasă sau etică decît politică, motiv pentru care ne gîndim, în opinia lui Bobbio, la "o nouă incarnare a doctrinelor tradiţionale ale rezistenţei pasive".

La capătul raţionamentului său, autorul deduce că nu ar exista decît două ieşiri. Pe de o parte, trebuie să ne dăm seama că folosirea mijloacelor violente aduce prejudicii scopului pe care vrem să-l atingem. De-acum înainte, a întrebuinţa mijloacele nonviolente devine din *punct de vedere politic* mai fructuos, deoarece doar o societate care se naşte din nonviolenţă va fi la rîndu-i nonviolentă, în timp ce o societate născută de violenţă nu se va putea lipsi de violenţă pentru a se menţine. În ultimă instanţă, "mai bine decît violenţa, nonviolenţa serveşte la atingerea scopului ultim — la care aspiră şi revoluţionarul care face uz de violenţă —, o societate mai liberă şi mai dreaptă, fără oprimaţi şi opresori". Pe de altă parte, "faţă cu dimensiunea tot mai excesivă a violenţei instituţionalizate şi organizate şi faţă cu enorma sa capacitate distructivă, practica nonviolenţei este probabil unica formă de presiune ce permite a modifica raporturile puterii. Nonviolenţa constituie singura alternativă politică (am zis, politică) posibilă faţă cu violenţa sistemului" (p. 29).

Această concluzie ne face să ne gîndim la întrebarea pe care oamenii şi-o pun de cele mai multe ori în cazurile de derapaj de la sistemul constituţional: prin ce mijloace nonviolente şi legale ne putem proteja de violenţa unei guvernări nelegitime, sau devenite nelegitimă? Un regim constituţional poate fi oare controlat, respectiv cenzurat, în activitatea sa legislativă? Aceste întrebări stau la baza problemei controlului constituţionalităţii legilor.

1. Cf. R. Schneider, *Das Widerstandsrecht in Staatsrecht und Staatstheorie der Gegenwart*, Winterthur, 1964, pp. 130-135.

Rezistenţa şi istoria dreptului la rezistenţă

Se poate spune că mişcările ce se înscriu în cadrul Rezistenţei europene (1939-1945) contra ocupaţiei germane şi a regimurilor nazist şi fascist — şi rus, în cazul Poloniei — au acţionat contra tiranului *ex defectu tituli*, atunci cînd a fost vorba de a refula ocupaţia, şi contra tiranului *ex parte exercitii*, atunci cînd s-a pus problema de a combate un regim devenit tiranic. Dar, în starea actuală a cercetărilor, această viziune istoriografică nu a fost abordată; ea rămîne o ipoteză de lucru. De fapt, Rezistenţa europeană a fost o mişcare spontană de luptă, care nu are a face cu o teorie a dreptului la rezistenţă, nici cu precedentele sale istorice. Faţă cu invadatorul ocupant şi cu degenerescenţa guvernărilor, rezistenţa s-a manifestat cu curaj, generozitate şi abnegaţie ca o formă primitivă de supravieţuire şi ca o acţiune organizată, opusă represiunii violente.

În opinia lui François Bédarida[1], cuvîntul "rezistenţă" a fost pronunţat pentru prima dată de Charles de Gaulle pe data de 18 iunie 1940; termenul este bine ales din punct de vedere istoric şi a intrat imediat în limbile franceză, italiană şi engleză. Cuvîntul nu are nici o miză deosebită în Polonia între 1939 şi 1945, pe cînd în Germania termenul *Widerstand* îşi găseşte un concurent în *Resistenz*. În Rusia, termenul *Soprotivlenie* a fost întrebuinţat de la bun început. O dată cu cuvîntul se răspîndeşte şi ideea, pe care istoricii o definesc în mai multe feluri. Pentru Henri Michel, "Rezistenţa este în primul rînd o luptă patriotică pentru eliberarea patriei... Ea este de asemenea o luptă pentru libertatea şi demnitatea omului contra totalitarismului". Lelio Basso vede "elementul caracteristic al rezistenţei în asumarea responsabilităţii maselor populare". Henri Bernard pune în evidenţă "lupta *contra* totalitarismelor fasciste sau naziste şi *pentru* respectul demnităţi umane", în timp ce Harry Paape vrea să lărgească această categorie, pentru a îngloba şi mişcările asiatice: "Orice act ce se străduieşte să împiedice sau să

1. Bédarida, "Résistance au fascisme, au nazisme et au militarisme japonais jusqu'a 1945", în *Rapports I, Comité international des sciences historiques, XVIe Congrès*, Stuttgart, 1985, pp. 107-127.

zăgăzuiască realizarea obiectivelor puterii naţional-socialiste (sau fasciste, sau militare)"[1]. În ceea ce-l priveşte, Bédarida propune o definiţie mai completă: "Rezistenţa este acţiunea clandestină dusă, în numele libertăţii naţiunii şi a demnităţii persoanei umane, de către voluntarii ce se organizează pentru a lupta contra dominaţiei (iar de cele mai multe ori, contra ocupaţiei) ţării lor de către un regim nazist sau fascist, sau satelit, sau aliat"[2].

Pentru a-şi duce la bun sfîrşit misiunea, rezistenţii nu s-au referit la istoria dreptului la rezistenţă, nici la tiranie, al cărei concept este subiacent. Cu toate acestea, nu putem exclude faptul că sentimentul de a se înscrie într-o lungă tradiţie a rezistenţei faţă cu tirania i-a ajutat, la ora luării unor decizii, pe anumiţi cetăţeni, respectiv pe anumiţi rezistenţi, plonjaţi în plină dramă şi căzuţi pradă îndoielii, rupţi între fidelitatea faţă de stat şi indignarea contra injustiţiilor comise de către acesta. Altfel spus, cunoaşterea istoriei tiraniei ar putea îmbogăţi bagajul cultural şi civil al cetăţeanului şi i-ar aduce anumite servicii în momentele de cumpănă ale existenţei sale.

În anii postbelici

Nu este de mirare că, în perioada postbelică, dreptul la rezistenţă face obiectul unor dezbateri aprinse în ţările unde rănile recentelor experienţe totalitare s-au cicatrizat mai încet, în special în Germania şi în Italia. De partea sa, Biserica Romană nu a rămas indiferentă la dramele popoarelor pradă opresiunii; în perspectiva proprie învăţăturii sale, ea furnizează cîteva linii directorii în materie de neascultare civilă şi chiar de rezistenţă armată activă. Acestea nu sînt neglijabile, cu atît mai mult cu cît învăţătura Bisericii Catolice se întemeiază, în principiu, pe lunga tradiţie a autorilor ecleziastici antici, medievali şi clasici — cărora li se vor alătura autorii protestanţi — care rămîn a fi principalii teoreticieni ai tiraniei şi ai tiranicidului.

---

1. Citate şi surse, *ibid.*, pp. 110-111.

2. *Ibid.*; de acelaşi autor, a se vedea sinteza, "Résistants", în Jean-Pierre Azéma, F. Bédarida, *1938-1948. Les années de tourmente, de Munich à Prague. Dictionnaire critique*, Paris, 1995, pp. 701-710 (bibl.); cf. Henri Nogueres, *Histoire de la Résistance*, 5 vol., Paris, 1967-1981.

1986: Biserica catolică romană – teologia revoluționară și etica violenței

În materie de obedienţă civilă, doctrina catolică şi-a menţinut în mod tradiţional principiile pauliene (*Romani*, 13:1-6) de supunere faţă de autoritatea constituită, exceptînd cazurile în care poruncile puterii politice sînt contrare principiilor religioase. Validitatea preceptului Sfîntului Petru (*Faptele*, 5:29) rămîne mereu aceeaşi de la epoca apostolică încoace. Încă în 1881, papa Leon XIII, altminteri celebru pentru prudenţa sa în materie de politică socială, afirma: "Nu există decît un singur motiv valabil de a refuza obedienţa; este cazul unui precept în mod evident contrar dreptului natural sau divin, în cazul în care ar fi vorba de a încălca fie legea naturală, fie voinţa lui Dumnezeu, în acest caz porunca şi executarea acesteia ar fi la fel de criminale... trebuie să urmăm preceptul lui Iisus Christos, care vrea să-i dăm Cezarului ce-i a Cezarului şi lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu; şi, după exemplul Apostolilor, ar trebui să răspundem: «Trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai mult decît de oameni»"[1].

Rezistenţa pasivă, activă, legală

Rezistenţa pasivă este mereu permisă faţă de o lege injustă, dar ea devine *mereu obligatorie* în cazul în care legea autorităţii civile ordonează o acţiune sau o omisiune intrinsec rea: nu este niciodată licit de a asculta de un ordin contrar legii naturale sau legii pozitive a lui Dumnezeu[2]. În materie de rezistenţă activă, problema rezistenţei *legale* este dublată de cea a rezistenţei *armate*. À propos de prima, autoritatea Bisericii recomandă datoria de rezistenţă în cazurile grave în care morala şi credinţa sînt în pericol. În enciclica sa *"Sapentiae christianae"*, acelaşi

1. Enciclica *"Diuturnum illud"*, 1881, în *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, 7 vol., Paris, 1893-1904, 1.149.

2. Oddone, "La resistenza alle leggi ingiuste secondo la dottrina cattolica", *Civiltà cattolica*, 95, 1944, pp. 329-336; *ibid.*, 96, 1945, pp. 81-89, aici p. 334; cf. *Ibid.*, *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con la Stato*, Milano, 1932.

Leon XIII deplînge atitudinea celor care refuză să reziste pentru a nu-şi irita adversarii: "Cei care iubesc *prudentiam carnis*, falsa prudenţă a lumii, care... pretind să obţină recompense datorate învingătorilor fără să se lupte, departe de a împiedica relele, nu fac decît să le netezească drumul acestora". În consecinţă, nimeni nu va putea acuza de rebeliune şi nici blama cetăţenii care se unesc pentru a exercita dreptul lor de opoziţie şi pentru a combate o legislaţie injustă prin mijloace legale şi cinstite[1]. În revanşă, rezistenţa activă armată este rezervată cazurilor extreme, atunci cînd "se perpetuează o opresiune cu adevărat tiranică", scrie Părintele iezuit Andrea Oddone, în 1945.

Trecînd în revistă autorităţile care se pronunţă contra recursului la rezistenţa armată, Oddone ajunge la "mărturiile luminoase (*splendide*)" ale teologilor favorabili tezei opuse. Theodor Meyer argumentează pe baza dreptului natural în termenii următori: "De fiecare dată cînd un abuz tiranic al puterii, nu tranzitoriu, ci urmărit în mod constant şi sistematic, va împinge un popor la ultimele consecinţe astfel încît se va pune în mod deschis problema izbăvirii sale... atunci, din partea dreptului natural, este permis a opune o rezistenţă activă unei atare agresiuni, cu atît mai mult cu cît o reclamă cauza şi circumstanţele. Scriptura ne prezintă un exemplu ilustru al acestui soi de apărare în istoria Macabeilor"[2]. "Este permis să rezişti activ, în însuşi actul agresiunii, unui tiran, care caută pe căi necinstite să facă cele mai mari rele cetăţenilor", afirmă Viktor Cathrein, specificînd că "este vorba de rezistenţa activă prin forţă sau cu arma în mînă"[3]. În ceea ce-l priveşte, cardinalul Thomas-Marie Zigliara estimează că "nu rezistăm autorităţii, ci violenţei; nu dreptului, ci abuzului de drept; nu principiului, ci opresorului injust al dreptului veritabil şi însuşi actului agresiunii"[4]. Pius XI

1. Oddone, 1944, p. 336, care citează enciclica.

2. Meyer, *Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Pars II, Jus naturae speciale, Friburg i. Br., 1900, sect. III, cartea I, cap. I, nr. 531-532; Oddone, 1945. p. 86.

3. Cathrein, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, Friburg i. Br., 1911, trad. italiană Enrico Tommasi, Firenze, 1920, p. 744; Oddone, 1945, p. 86.

4. Zigliara, *Summa philosophica in usum scholarum*, t. III, Roma, 1890, cartea I, cap. III, art. 7, nr. 55, citat de Oddone, p. 87.

va merge şi mai departe atunci cînd, în 1937, îi aminteşte episcopului mexican, supus persecuţiei din partea guvernului, că dacă puterea constituită "atacă deschis justiţia şi adevărul, astfel încît clatină înseşi temeliile autorităţii, nu există nici un motiv de a-i blama pe cetăţenii care se grupează pentru a se apăra şi a salvgarda naţiunea"[1], altfel spus, el se declară pentru o rebeliune care ar face uz de mijloace licite.

Rezistenţa activă armată

Oddone nu legitimează recursul la rezistenţa armată decît în patru cazuri:

> 1) Tirania puterii trebuie să fie *constantă* şi *obişnuită* şi trebuie să aibă un caracter de o atare gravitate încît să pună în pericol bunurile esenţiale ale unui popor sau ale unei naţiuni, printre care în primul rînd religia...
> 2) Gravitatea situaţiei este *manifestă* şi judecată ca atare nu de persoane private sau de o parte oarecare a poporului, ci de cea mai mare şi mai bună parte a acestuia în ceea ce priveşte cinstea şi înţelepciunea, astfel încît se poate spune că rezistenţa activă porneşte într-adevăr de la o *autoritate publică* şi nu de la o iniţiativă privată.
> 3) În tentativa de a răsturna o putere tiranică trebuie ca, ţinînd cont de părerile persoanelor competente, probabilităţile de succes să fie numeroase...
> 4) Distrugerea guvernării tiranice nu trebuie să sfîrşească cu o situaţie mai tragică şi mai nefastă decît cea pe care am vrut s-o doborîm recurgînd la forţă[2]...

Astfel, concluzia lui P. Oddone se aseamănă foarte mult cu teoriile pe care le-am întîlnit în cercetarea începutului epocii moderne (secolele XVI-XVII), şi chiar cu cea a lui Thomas d'Aquino, a cărui autoritate este invocată în mod constant.

---

1. Enciclica *"Firmissimam constantiam"*, *Acta Apostolicae Sedis*, 39, 1937, p. 196; Oddone, 1945, p. 87.
2. *Ibid.*, p. 88.

Dar această remarcă nu trebuie să ne facă să credem că, în definitiv, doctrina tiraniei şi a rezistenţei nu a făcut nici un fel de progrese timp de secole. Din contra, ea trebuie să ne pună pe gînduri cu privire la starea foarte avansată pe care anumite teorii medievale şi moderne au atins-o deja în epoca lor.

În sfîrşit, este important să semnalăm opinia exprimată de Salvatore Tongiorgi în 1882, pe care Oddone o citează ca fiind "oportună pînă-n zilele noastre" (1945). Tongiorgi vede una din sursele esenţiale ale tiraniei în corupţie, în "pervertirea morală a societăţii".

> Dacă toţi cetăţenii ar fi fost cinstiţi astfel încît să refuze curajos a asculta de legile evident nedrepte, tirania nu şi-ar fi găsit nici un sprijin şi, în consecinţă, fie că nu ar mai fi existat niciodată tirani, fie că cel care ar fi început să guverneze într-o manieră tiranică ar fi fost obligat imediat să se retragă. De unde şi concluzia că pentru a conjura excesele tiraniei, cinstea cetăţenilor, precum şi libertatea conştiinţei (*animo*) în ceea ce priveşte îndeplinirea datoriei, sînt mult mai utile decît obstacolele artificiale ale constituţiilor politice[1].

Această concluzie cu caracter etic rămîne mereu valabilă; în definitiv, ea rezumă ceea ce Platon formula pe timpul său. Aceleaşi preocupări etice le întîlnim la Oddone. Doar că acesta din urmă reacţionează diferit la circumstanţele sociale şi politice ale anilor '940. Luînd atitudine în ceea ce priveşte chestiunea tiraniei, Oddone devine apărătorul legitimităţii rezistenţei armate active.

Violenţa şi revoluţia

Problema violenţei nu a încetat să preocupe clerul catolic, care se întreabă asupra legitimităţii acesteia. Cu ocazia Conciliului de la Vatican II, precum şi în enciclica sa *"Pacem in terris"* din 1963, Ioan XXIII se arată net opus oricărui recurs la violenţă, totodată recunoscînd că o revoluţie a structurilor sociale şi politice se impune uneori, dar pe calea

1. Tongiorgi, *Institutiones philosophiae moralis in compendium redactae*, Roma, 1882, nr. 471; Oddone, p. 89.

reformelor. În revanşă, Paul VI pare să admită un atare recurs în enciclica sa *"Populorum progressio"* din 1967, în special în articolele 30 şi 31, în care, indignat de anumite realităţi sociale (ale Americii Latine), papa recunoaşte că se admite "a respinge prin violenţă asemenea ofense aduse demnităţii umane".

> Cu toate acestea, adaugă el, noi ştim că insurecţia revoluţionară — cu excepţia cazului unei tiranii manifeste şi prelungite care aduce atingere drepturilor fundamentale şi dăunează într-o manieră periculoasă binelui comun al ţării — constituie o sursă de noi injustiţii şi de noi dezechilibruri, provocînd noi ruine. Nu se poate combate un rău real cu preţul unui rău şi mai mare[1].

Acest fragment, în care lumea a văzut aproape o legitimare a insurecţiei revoluţionare, se regăseşte în Declaraţia Episcopatului Latino-American reunit la Medellin (Columbia) în 1968, în care violenţa este desemnată explicit sub numele de "revoluţie armată"[2]. În acelaşi an, Paul VI revine asupra temei revoluţiei cu ocazia Adunării Episcopilor Lumii a Treia. O dată în plus, critica sa a metodei revoluţionare nu pare să fie fără drept de apel, astfel încît ne întrebăm dacă o dezaprobă sau nu: "Toate revoluţiile nu sînt neapărat bune... Dar istoria demonstrează că anumite revoluţii au fost necesare, şi că ele şi-au abandonat aspectul lor vremelnic antireligios dînd fructe bune. Nimeni nu mai contestă Revoluţia franceză care a permis afirmarea drepturilor omului. Numeroase naţiuni au trebuit şi trebuie să opereze asemenea răsturnări profunde (*rivoluzionamenti*)"[3]. Dreptul la rezistenţă este prezent, dar ia aspectul unei probleme morale creştine.

---

1. *Acta Apostolicae Sedis*, 49, 1967, pp. 272-273.

2. A se vedea Breifne Walker, "Official Roman Catholic Teaching on Revolutionary Armed Force: Pope Leo XIII to Vatican Instruction on Liberation Theology (1986)", *Irish Theological Quarterly*, 57, 1991/1, pp. 52-54; cf. Hans-Peter Schneider, "Das «ius resistendi» als rechtstheologisches Problem im Geschichte und im Gegenwart", *Zeitschrift für Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 90, 1973, pp. 383-416.

3. După *Il Regno*, 151, 1969, p. 19, citat după Tullo Goffi, art. "Rivoluzione e violenza", *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma, 1981, p. 911.

Teologia revoluţiei

O dată cu sfîrşitul anilor '960, "teologia revoluţiei" se impune în centrul dezbaterilor teologilor din Africa, America de Nord, America Latină şi face obiectul unei puneri la punct, în special la teologii protestanţi. În 1984, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, condusă de cardinalul Joseph Ratzinger, ia atitudine prin *Instrucţiuni cu privire la cîteva aspecte ale "teologiei eliberării"*, iar în 1986, prin *Instrucţiuni cu privire la libertatea creştină şi eliberare*. Congregaţia concepe tema rezistenţei faţă de opresiune într-o perspectivă foarte largă, formulînd probleme care vizează societatea, economia, cultura, filozofia, politica etc. Ea nu ezită să invoce tirania, dar o face într-un context impregnat de prudenţă, în acelaşi timp dînd dovadă de un curaj măsurat, dar ferm.

> 78. Situaţii de grave injustiţii cer curajul de a înfăptui nişte reforme în profunzime şi de a suprima privilegiile de nejustificat. Dar cei care discreditează calea reformei în folosul mitului revoluţiei (*mythum revolutionis*) nu doar hrănesc iluzia că abolirea unei situaţii nedrepte ar fi suficientă în sine pentru a crea o societate mai umană, dar favorizează venirea la putere a regimurilor totalitare (*regiminum totalitarium*). Lupta contra injustiţiei nu are sens decît dacă este condusă în vederea instaurării unei noi ordini sociale şi politice conforme exigenţelor justiţiei. Acestea trebuie deja să marcheze primele etape ale respectivei instaurări. Există o moralitate a mijloacelor.
>
> 79. Aceste principii trebuie aplicate în mod special în cazul extrem de recurs la lupta armată, indicat de magisteriu ca ultim remediu pentru a pune capăt unei "tiranii evidente şi prelungite (*tyrannidi apertae et diuturnae*) care ar aduce grave atingeri drepturilor fundamentale ale persoanei şi ar dăuna periculos binelui comun al unei ţări". În tot cazul, aplicarea concretă a acestui mijloc nu poate fi luată în calcul decît după o analiză foarte riguroasă a situaţiei. Într-adevăr, din cauza dezvoltării continue a tehnicilor întrebuinţate şi a

creşterii gravităţii pericolelor implicate în recursul la violenţă, ceea ce numim astăzi "rezistenţa pasivă" deschide o cale mai potrivită principiilor morale şi nu mai puţin promiţătoare de succes[1].

Cititorul va recunoaşte în fragmentul referitor la tiranie citatul din Paul VI. Totuşi, formularea are ceva nou care-i conferă acestui mesaj un mare răsunet social, teologic şi politic[2]. În nici un text — din nici o epocă — nu vom găsi o afirmaţie atît de limpede şi precisă a legitimării luptei armate contra unei tiranii manifeste. Recomandările cu privire la o analiză prealabilă a situaţiei şi precauţiile care urmează a fi luate înainte de a recurge la acest "ultim remediu" sînt de asemenea profund meditate. Reflecţia cu privire la "moralitatea mijloacelor" este necesară pentru a distinge violenţa bună, în cazul "recursului extrem" la rezistenţa armată, de violenţa rea. Aceasta din urmă trebuie respinsă în mod absolut, de oriunde s-ar prezenta, "din partea puterii constituite", ca şi "din partea grupurilor insurgente". Ceea ce este absolut interzis, este "recursul la mijloace criminale, cum ar fi represaliile exercitate asupra populaţiei, tortura, metodele teroriste (*methodi "terrorismi"*) şi provocarea calculată pentru a antrena moarte de om în cursul manifestărilor populare; odioasele campanii de calomniere capabile să distrugă pe cineva psihic şi moral sînt de asemenea inadmisibile".

Ponderat şi curajos, acest document de cea mai mare valoare istorică reprezintă, probabil, punctul final al unei dezbateri seculare asupra antagonismului dintre tiranie şi drepturile omului. Se poate aşadar vedea în doctrina expusă în aceste *Instrucţiuni...* asupra "libertăţii creştine şi eliberării" o adevărată îmbogăţire a patrimoniului comun al gîndirii universale, şi în particular creştine, de-a lungul epocii moderne.

---

1. *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*, în *Liberté chrétienne et libération. Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, 6 août 1984 - 22 mars 1985*, introd. de Marie-Dominique Chenu, Paris, 1986, pp. 85-86; textul latin, *"Libertate Christiana et Liberatione"*, în *Acta Apostolicae Sedis*, 79, 1987, pp. 589-590.

2. Walker, pp. 64-71.

DIFICULTĂŢI DE CODIFICARE A DREPTULUI LA REZISTENŢĂ

1947: ITALIA ŞI RESPINGEREA DREPTULUI CONSTITUŢIONAL LA REZISTENŢĂ

Dreptul la rezistenţă nu este înscris în Constituţia Republicii Italiene din 1948. Cu toate acestea, dreptul respectiv este anunţat în articolul 3 al proiectului de Constituţie pe care Giuseppe Dossetti (1913-1996) îl prezintă pe data de 3 decembrie 1946 primei subcomisii însărcinate cu elaborarea textului referitor la "Drepturile şi datoriile cetăţenilor"[1]: "Rezistenţa individuală şi colectivă faţă de actele puterii publice care violează libertăţile fundamentale şi drepturile garantate de Constituţie este un drept şi o datorie a oricărui cetăţean". Această propunere este dezvoltată de Concetto Marchesi (1878-1956) care, apropiind-o de formula analogică a vechii Constituţii franceze, pune în evidenţă dreptul la rezistenţă ca fiind "cel mai sfînt dintre drepturi şi cea mai imperioasă dintre datorii".

1. *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, 8 vol., Roma, Camera dei Deputati, 1970-1971, reluată în 1976, t. 6, p. 750. A se vedea Giovanni Cassandro, art. "Resistenza, diritto di", Novissimo Digesto Italiano (Torino, 1957-1987), 15.590 ş.u. (1968); Luigi Ventura, *Le sanzioni costituzionali*, Milano, 1981, cap. 8-10; Giovanni Cosi, *Saggio sulla disubbidienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, Milano, 1984; E. Moroni, *Diritto di resistenza*, Urbino, 1988; cf. Augusto Cerri, art. "Resistenza, diritto di", *Enciclopedica giuridica* (33 vol., Roma, 1988-1997), 26.1-10 (1991); Ernesto Bettinelli, "Diritto di rezistenza nella Costituzione", *Critica liberale*, 22-23, 1983, p. 14 ş.u.; Bettinelli, art. "Resistenza, diritto di", *Digesto delle discipline pubblicistiche* (Torino, 1987 ş. u.), 13.183-199 (1997); Francesco M. De Sanctis, art. "Resistenza, diritto di", *Enciclopedia del diritto* (Milano, 1958 ş. u.), 39.994-1003 (1988); studiul specific al lui Umberto Mazzone, "Il diritto/dovere di resistenza nella proposta di Giuseppe Dossetti alla Costituente", în *Resistenza e diritto di resistenza*, ed. A. De Benedictis e V. Marchetti, Bologna, 2000, pp. 45-76.

Redacţia care a fost preferată sună în felul următor:

> Atunci cînd puterile publice violează libertăţile fundamentale şi drepturile garantate de Constituţie, rezistenţa la opresiune este un drept şi o datorie a cetăţeanului[1].

Inserată în alineatul 2 al articolului 50 cu privire la datoria de fidelitate, propunerea este discutată de Adunarea Constituantă în mai şi în decembrie 1947, suscitînd o dezbatere deosebit de vie de natură nu doar juridică, ci şi etică, filozofică şi politică. Pe data de 21 mai 1947, Orazio Condorelli (1897-1969) declară că socoate drept "o eroare tehnică", "periculoasă din punct de vedere politic","mai ales contradictorie şi chiar anarhică", inserţia acestui articol care ar putea induce indivizii — izolaţi sau asociaţi în afara organelor prevăzute pentru a aplica în viaţă voinţa populară — "să anuleze forţa coercitivă a legii". În calitate de filozof al dreptului, el se pronunţă asupra relaţiei dintre problema dreptului ridicată de această normă şi faptul ca atare, din care a şi ieşit, făcînd o observaţie ce merită a fi relevată.

> Trebuie să recunoaştem că acest drept la rezistenţă, care se manifestă prin intermediul insurecţiilor, loviturilor de stat, revoluţiilor, nu este un drept, ci însăşi realitatea istorică, singura care are puterea de a institui şi de a destitui. Faptele sînt cele care dau naştere dreptului (*jurigenti*) şi deci sînt anterioare dreptului. Deoarece o lovitură de stat sau o insurecţie care se afirmă, o revoluţie ce şi-a îndeplinit cu adevărat misiunea (*"revolva"*), creează o nouă ordine juridică. Este istoria care trece, în faţa căreia legislatorul se dovedeşte a fi neputincios. Acesta din urmă, dacă doreşte s-o reglementeze (*regolare*), nu poate decît să comită acte de naivitate şi erori[2].

1. "Progetto di Costituzione presentato alla Presidenza dell'Assemblea Costituente il 3 genario 1947", în *La Costituzione*, 1976, t. 1, p. LXII.

2. *Ibid.*, t. 3, p. 1943: "(Aplauze la dreapta. Felicitări.)"

Acţiunea de rezistenţă legitimă care-şi atinge scopul va genera, la rîndu-i, noi stări juridice, dacă nu legale; ea se va impune ca un fapt care dă naştere unui drept[1]. Dar ar fi iluzoriu să încercăm a o reglementa printr-o normă de drept pozitiv. Umberto Merlin replică (pe 21 mai) la acest argument, recurgînd la mărturia lui Toma d'Aquino, care afirmă că zdruncinarea unui sistem tiranic nu constituie o răzvrătire: "Iată gîndirea de care este impregnat articolul în cauză". Merlin aminteşte că nici un moralist catolic nu s-a opus mişcării de rezistenţă, care se erijase contra "unui regim tiranic". Propunînd un atare articol, "am făcut o ipoteză analoagă celei din 1943, atunci cînd tiranul depăşea orice limită şi demonstra că vrea să-i lipsească pe cetăţeni de libertate". Pe de altă parte, Merlin subliniază că acest articol nu este nou, deoarece se găseşte, în linii mari, în articolul 199 al Codului Zanardelli[2], care reproduce principiul lui *vim vi repellere licet*. În concluzie, articolul 50, departe de a favoriza revoluţiile, este ca "un avertisment (*monito*) puterilor publice"[3].

Argumentul tiraniei revine în discuţiile din 5 decembrie 1947. Lui Pietro Mastino, favorabil inserţiei articolului într-o formulare nouă, Paolo Rossi îi obiectează că această măsură legislativă reprezintă o naivitate care ameninţă seriozitatea întregii Carte constituţionale. Această inserţie ar fi "o antinomie intolerabilă", deoarece ea pretinde a regla din punct de vedere juridic o criză antijuridică provocată de un stat care se opune nu dreptului natural, ci legii pozitive.

> În filozofia dreptului, în filozofia morală şi chiar în teologie — cred că-mi amintesc de o frază a sfîntului Toma — s-a justificat tiranicidul. La rîndul meu, aş vrea să aduc o crenguţă de mirt marii coroane pe care poetul grec o oferea tiranicizilor Harmodios şi Aristogiton... Dar, domnilor, nimeni nu s-a gîndit vreodată că trebuie să înscrie tiranicidul printre legile pozitive[4].

1. Cf. O. Condorelli, *"Ex facto oritur jus"*, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 11, 1931, pp. 585-603.
2. *Il (nuovo) codice penale*, Firenze, 1889, p. 69.
3. *La Costituzione*, 1976, t. 3, p. 1852.
4. *La Costituzione*, 1976, t. 5, p. 4404.

Dar un alt deputat, Nobili Tito Oro, găseşte inexplicabil faptul că un asemenea articol poate înfricoşa, invocînd răsunetul tot mai universal al acestuia, după cum o atestă nenumărate surse: tratatul lui Romagnosi, "Ştiinţa Constituţiilor", "Programul" lui Carrare şi, cu mult înainte, dreptul la rezistenţă consacrat prin dreptul public în Anglia lui Milton şi Locke, în Franţa anului 1826 şi în Belgia, la 1830. Acest articol "nu este decît corolarul, logic şi juridic, al tuturor drepturilor de libertate şi al tuturor drepturilor politice garantate de Constituţie".

> Rezistenţa nu este o agresiune şi cu atît mai mult o revoluţie; ea este o apărare. De ce trebuie să ne abţinem să-i inoculăm poporului că această apărare, în situaţii excepţionale, ar fi nu doar legitimă, ci şi dreaptă (*doveroşa*)? Sînt convins că dacă poporul ar fi fost instruit la timp, el ar fi înţeles şi asimilat aceste învăţăminte, ar fi ştiut să împiedice primele succese ale fascismului, fără a recurge la revoluţie[1].

Adversarii noştri, continuă oratorul, nu înţeleg că acest principiu ar conferi o mare valoare Constituţiei, servind de învăţătură poporului şi guvernanţilor, şi că ar contribui la apărarea conştiinţei drepturilor şi datoriilor tuturor cetăţenilor. El va sfîrşi prin a exercita o acţiune de prevenire eficientă contra exceselor şi abuzurilor dintr-o parte şi din alta. În ceea ce-l priveşte, Fausto Gullo este convins că trebuie, prin intermediul Constituţiei, "să afirmăm că cetăţenii au dreptul de a se răscula contra arbitrarului şi a tiraniei". Bineînţeles, nici o constituţie "nu a împiedicat vreodată poporul să-şi cucerească drepturile, şi nici tiranul să calce în picioare aceleaşi drepturi". Dar a afirma că acest articol nu serveşte la nimic echivalează cu a zice că toate articolele consacrate drepturilor omului şi ale cetăţeanului sînt la fel de inutile[2]. Costantino Mortati, pentru care acest articol nu are nici o raţiune de a fi, împărtăşeşte o altă părere. El nu pune la îndoială temeinicia unui atare principiu pe care "noi, catolicii", îl acceptăm.

1. *Ibid.*, p. 4405.
2. *Ibid.*, p. 4407: "(Aplauze la stînga.)"

> În gîndirea catolică, există o tradiţie întreagă care întemeiază rebeliunea contra tiranului pe dreptul natural. Unii autori catolici recunosc chiar legitimitatea destituirii tiranului. Aşadar, nu ne opunem principiului ca atare, ci inserţiei sale în Constituţie. Motivul din care o facem rezidă în faptul că, în opinia noastră, însuşi principiul acesta îmbracă un caracter metajuridic; şi că în mecanismul (*congegno*) constituţional nu există nici mijloace, nici posibilităţi de verificare cînd anume cetăţeanul exercită o rebeliune legitimă contra dreptului şi cînd, din contra, aceasta din urmă trebuie să fie considerată nelegitimă[1].

În cele din urmă, Adunarea votează, imediat după această intervenţie, suprimarea alineatului 2 din articolul 50. După spusele celor care s-au opus inserţiei, respingerea acestei propuneri nu înseamnă că am refuza valorile a căror purtătoare este aceasta din urmă, în special datoria ce ţine de etică şi de dreptul natural de a ne opune faţă de orice atingere la drepturile inviolabile ale indivizilor şi libertăţile fundamentale ale democraţiei.

În ciuda deciziei de a nu introduce dreptul la rezistenţă în Constituţie, la sfîrşitul anilor '940, opiniile cu privire la această problemă sînt împărţite. În 1949, constituţionalistul din Roma Giuseppe Meloni distinge, în articolul său asupra "dreptului la rezistenţă colectivă în noua ordonanţare (*ordinamento*) constituţională" italiană, rezistenţa colectivă legală de rezistenţa colectivă revoluţionară, care nu-şi poate găsi justificarea într-o normă pozitivă. În orice ordonanţă, trebuie să facem diferenţa dintre formă şi conţinut. Acesta din urmă se bazează pe elemente diverse, psihologice, istorice, teleologice, care constituie fundamentul organizării politice a unui popor; într-un cuvînt, dreptul comun de dreptul constituţional. Forma este configuraţia politică în care această ordonanţă se concretizează în calitate de lege constituţională. Dat fiind că societatea se schimbă mereu, conţinutul trebuie

1. *Ibid.*, p. 4408: "(Aplauze la centru şi la dreapta.)" Cu privire la această dezbatere şi la atitudinea lui Mortati, a se vedea D. Quaglioni, "Le débat sur l'inscription du droit de résistance dans les Constitutions européenes après la Seconde Guerre mondiale", în *Le droit de résistance*, 1999, pp. 323-325.

să se adapteze la formă, şi reciproc. Meloni subliniază că orice schimbare este în funcţie de necesitate, adică de ceea ce nu poate fi evitat (*inevitabilità*). Acelaşi lucru şi pentru revoluţie: chiar dacă nu ar fi legală, ba chiar contrară dreptului în vigoare, ea poate fi calificată drept legitimă în cazul în care considerăm că suveranitatea aparţine poporului. Or, necesitatea, chiar dacă se opune dreptului pozitiv, "se poate numi deplin juridică, deoarece este conformă unei surse de drept superior legii, care este însăşi necesitatea. Se spune pe bună dreptate că necesitatea nu cunoaşte lege, deoarece este însăşi legea". În consecinţă, o acţiune revoluţionară, chiar dacă ilegală, ar putea fi apoi sancţionată ca legitimă prin reuşita sa victorioasă[1]. În ciuda unei metodologii prea puţin riguroase, Meloni face să se înţeleagă esenţialul: faptul de a recunoaşte poporului dreptul de a se revolta, chiar dacă acesta nu este înscris în constituţie, nu are decît adversari.

Respingerea propunerii ce viza dreptul la rezistenţă în Constituţie nu a pus punct dezbaterii. Un număr anumit de autori au relevat, pe de o parte, confuzia între rezistenţă şi revoluţie, care nu a fost evocată în discuţiile Constituantei, pe de altă parte, prezenţa dreptului la rezistenţă în anumite articole ale aceleiaşi Constituţii à propos, de exemplu, de dreptul la greva politică[2]. În ceea ce-l priveşte, Augusto Cerri crede că în ciuda tăcerii Constituţiei, aceasta din urmă postulează "un drept la rezistenţă contra subversiunii libertăţii şi a democraţiei". Totodată el conchide că "dreptul la rezistenţă este atît de coerent cu cele mai fundamentale (*fondamentalissimi*) valori ale sistemului nostru constituţional, încît nu poate fi eliminat fără a le elimina pe acestea din urmă (cărora le supravieţuieşte, într-un fel sau altul). Aşadar, acest drept constituie, la rîndul său, un principiu suprem"[3].

---

1. Meloni, "Il diritto di resistenza collectiva nel nuovo ordinamento costituzionale", *Il nouvo diritto*, 26, 1949, pp. 377-380; aici p. 378.

2. A se vedea Ventura, 1981, cap. 10; *ibid.*, cap. 9, o analiză a discuţiilor Adunării Constituante cu privire la dreptul la rezistenţă. Cît despre diferenţa dintre rezistenţă şi revoluţie, autorul scoate în evidenţă contribuţia lui Paolo Barile, *Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, Padova, 1953, pp. 247-251; cf. *Id.*, *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna, 1984; a se vedea în particular Gaetano Morelli, *Il diritto naturale nelle Costituzioni moderne*, Milano, 1974, pp. 340-373.

3. Cerri, art. "Resistenza, diritto di", *op. cit.*, pp. 7-8.

1968: Cele două Germanii şi înscrierea dreptului la rezistenţă

În Germania, ca şi aiurea, dar probabil într-o manieră mai pronunţată, Rezistenţa faţă de regimul nazist a pus probleme de conştiinţă cetăţenilor, sfîşiaţi între datoria de obedienţă civilă faţă de stat şi datoria de a se opune violărilor dreptului şi ale moralei pe care acelaşi stat le perpetua. Foarte dezbătut, dreptul la rezistenţă intră rapid în Constituţia unor *Länder* ale Republicii Federale. Constituţia landului Hessen din 1 decembrie 1946 declară, în articolul 147: "Rezistenţa contra exerciţiului puterii publice contrare Constituţiei este un drept şi o datorie a fiecăruia (*jedermanns Recht und Pflicht*). Cel care ştie despre o violare a Constituţiei sau de o tentativă de violare a Constituţiei are datoria de a urmări penal vinovatul în faţa *Statsgerichtshof*-ului". La fel, Constituţia Bremenului din 21 octombrie 1947 prescrie în articolul 19 că "dacă drepturile omului stabilite în Constituţie sînt violate de puterea publică printr-o infracţiune la adresa Constituţiei, rezistenţa fiecăruia este un drept şi o datorie (*jedermanns Recht und Pflicht*). La rîndul său, articolul 6 al Constituţiei Branderburgului sau a Berlinului, din 31 ianuarie 1947, prevede: "contra legilor opuse moralei şi umanităţii subzistă un drept la rezistenţă"[1].

Concepţia acestui drept astfel constituţionalizat ţine de dreptul natural, care cunoaşte o revenire în forţă în perioada postbelică[2]. Conform opiniei legislatorului, dreptul natural funcţionează ca un zid de apărare şi ca o garanţie a drepturilor inalienabile. Dreptul la rezistenţă se înscrie în dreptul public în scopul de a împiedica actele statului care sînt contrare dreptului. Numeroşi sînt comentatorii care au încercat să definească în ce condiţii cetăţenii pot face uz de acest drept şi care ar fi modalităţile de aplicare ale acestuia. Unul dintre ei,

1. În *Die Verfassungen der modernen Staaten*, Hg. Bodo Dennervitz, Hamburg, 1948, II şi III. Cf. Leonhard E. Backmann, "Bibliographie zum Widerstandsrecht", în *Widerstandsrecht*, 1972, pp. 561-617.

2. Cf. Heinrich Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, 1945, trad. *Le droit naturel: histoire, doctrine*, ed. Émile Marmy, Paris, 1945; Strauss, 1953; Morelli, 1974; M. B. Growe, *The Changing Profile of The Natural Law*, The Hague, 1977.

Carl Heyland, plecînd de la Constituţia *Land*-ului Hessen, relevă două tipuri de violare a Constituţiei: una simplă, care se produce atunci cînd un singur act legislativ sau administrativ este în contradicţie cu textul constituţional; alta gravă, care se produce în cinci cazuri: 1) violarea libertăţii de vot sau a caracterului său secret; 2) majoritatea Parlamentului *Land*-ului îi interzice minorităţii să ia parte la lucrările parlamentare; 3) o persoană sau un grup de persoane pune stăpînire pe o parte a teritoriului *Land*-ului Hessen, sau 4) o detaşează de la Hessen pentru a o alipi la alt *Land*; 5) o persoană sau un grup de persoane pune mîna pe putere şi o exercită într-o manieră arbitrară şi violentă, privînd Parlamentul şi Tribunalul de autoritate[1]. Pentru toate ipotezele acest regulament oferă un răspuns, exceptînd ultima, în care se regăsesc două circumstanţe prevăzute de teoria tradiţională a tiraniei: tirania *ex defectu tituli* şi tirania *ex parte exercitii*. În acest ultim caz, măsurile legislative care ar trebui să dreagă această eventualitate se dovedesc a fi insuficiente. Sîntem nevoiţi să recunoaştem împreună cu un număr mare de jurişti că dreptul public poate prevedea dreptul extrem, pe care nu-l poate reglementa.

Dreptul la rezistenţă în Republica Democratică Germană

Republica Democratică Germană nu a rămas străină de această dezbatere. Legislatorii au avut grijă de a reţine principiile care inspiră Constituţia din 7 octombrie 1949 în Preambul: "Animaţi de dorinţa de a garanta libertăţile şi drepturile omului, de a edifica activitatea comunităţii şi a economiei într-un spirit de justiţie socială, de a servi cauza progresului societăţii, de a dezvolta prietenia cu toate popoarele şi a garanta pacea, poporul german şi-a acordat următoarea Constituţie". Dreptul la rezistenţă se află formulat în articolul 4 în termenii următori: "1) Toate măsurile aplicate de puterile de stat trebuie să corespundă cu principiile proclamate de Constituţie ca deţinătoarea puterilor din stat. Reprezentarea populară va decide caracterul constituţional al măsurilor potrivit

1. Heyland, *Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verdassungswidrige Ausübung des Staatsgewalt im neuem deutschen Verfassungsrecht*, Tübingen, 1950, pp. 103-106; cf. Hans Dieter Hübner, *Das Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt: Versuch einer Orientierung*, Graz, 1958; René Schneider, *Das Widerstandsrecht in Staatsrecht und Staatstheorie der Gegenwart*, Winterthur, 1964, pp. 101-113.

articolului 66 al acestei Constituţii. Toată lumea are dreptul şi datoria de a rezista unor măsuri contrare deciziilor reprezentării populare. 2) Fiecare cetăţean este chemat să acţioneze în spiritul Constituţiei şi are datoria de a o apăra contra adversarilor săi"[1].

Diferenţa dintre această constituţie şi cea a Germaniei Federale sare în ochi, deoarece dreptul la rezistenţă poate fi exercitat contra adversarilor guvernării, altfel spus, contra adversarilor reprezentanţilor poporului. Dar în acest caz nu mai e vorba de dreptul la rezistenţă, aşa cum l-am analizat pînă acum; este vorba de un drept oarecare de a te opune celor care nu ar fi de acord cu deciziile guvernamentale. Ceea ce înseamnă că ne aflăm în faţa unei parodii a "dreptului la rezistenţă" aşa cum îl defineşte istoria juridico-politică. Cît despre rezistenţa faţă de măsurile neconstituţionale ale guvernării — articolul respectiv putînd sancţiona acest drept —, este greu de imaginat că poporul, sau o parte a poporului, ar putea rezista unei puteri care este chemată să reprezinte voinţa aceluiaşi popor. Oricum ar fi, caracterul nedeterminat al noţiunilor de "adversari ai Constituţiei" şi "reprezentare populară" lasă în planul secund dreptul cetăţeanului sau al cetăţenilor, care nu ştiu foarte bine dacă e cazul şi cui anume trebuie să-i reziste[2].

Dreptul la rezistenţă în Republica Federală Germania

În 1968, legislatorul merge şi mai departe atunci cînd introduce dreptul la rezistenţă în Constituţia Republicii Federale Germania. În cadrul legislaţiei de urgenţă, s-a inserat în articolul 20 al "Legii fundamentale" (GG: *Bonner Grungesetz*) un al patrulea alineat: "Toţi germanii au dreptul să reziste oricui va întreprinde o tentativă de a răsturna această ordine constituţională, atunci cînd nu există alte remedii posibile"[3].

---

1. B. Mirkine-Guetzévitch, *Les Constitutions européennes*, t. 1, Paris, 1951, pp. 198-199.

2. Cf. M. Fulbrook, *Anatomy of a Dictatorship. Inside GDR 1949-1989*, Oxford, 1995; *Die Doppelte deutsche Diktaturerfahrung. Drittes Reich und DDR, ein historisch-politikwissenschafter Vergleich*, Hg. L. Kühnhardt *et al.*, Frankfurt pe Main, 1996; *Einsichent. Diktatur und Widerstand in der DDR*, Leipzig, 2001.

3. În *Textes constitutionnels français et étrangers*, ed. D. Colas, 1994, p. 246; cf. Klaus-Peter Fuglsang-Petersen, *Das Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Auslegung des Artikels 20 Abs. 4 des Grundgesetzes*, f. l. [Kiel], 1969.

Heinrich Scholler consideră această măsură incompatibilă cu concepţia statului ca stat de drept[1]. El reia, în această privinţă, opinia lui Kurt Wolzendorff, afirmînd că pentru statul modern a recunoaşte dreptul popular la rezistenţă ar echivala cu a renunţa juridic la salvgardarea puterii sale suverane, adică la "autoalienarea (*Selbstentäußerung*) propriei sale existenţe"[2]. Scholler se întreabă "dacă, codificînd dreptul la rezistenţă, nu a fost îndepărtat un drept inalienabil al statului, sau dacă statul modern lasă loc unei codificări a dreptului la rezistenţă" (p. 20). Dreptul constituţional, afirmă autorul, s-a dezvoltat pe urmele *jus resistendi*, pentru a-l putea asimila pe acesta din urmă şi a-l include în propriul său cadru. Referindu-se la trei dintre cei mai buni autori — Locke, Montesquieu şi Rousseau —, autorul remarcă faptul că Montesquieu nu deduce divizarea puterilor din dreptul natural, cum o făcuse Locke, şi nici din voinţa generală, cum o va face Rousseau. Montesquieu este singurul care nu face aluzie la rezistenţă. Nici nu are nevoie, deoarece în doctrina sa a separării puterilor, abuzul de puterea de stat este dejucat prin controlul pe care fiecare putere o exercită asupra alteia: "Puterea opreşte puterea" (*Spiritul legilor*, XI, 4). Siguranţa cetăţenilor este aşadar garantată de normele obiective. Iată de ce, zice Scholler, "dreptul obiectiv la rezistenţă, sau mecanismul de rezistenţă ca rezultat al funcţiilor de stat obiective, este exclus din cadrul drepturilor subiective ale cetăţeanului, dar garantat de acestea din urmă cu mai multă eficacitate" (p. 21). Admiţînd că dreptul la rezistenţă rezultă din dreptul natural, Scholler crede că înscrierea acestui drept în constituţie implică faptul că drepturile fundamentale trebuie controlate de către instituţii, şi nu de indivizi. În consecinţă, cetăţeanul îşi pierde controlul asupra violării constituţiei, totodată sînt create instituţii speciale menite să controleze constituţionalitatea legilor (p. 25).

1. Scholler, "Widerstand und Verfassung", *Der Staat*, 8, 1969, pp. 19-39; rezumat în *Studi Sassaresi III, Autonomia e diritto di resistenza*, pp. 351-364; cf. Alexander Arnot, *Widerstansrecht. Bemerkungen zu den gegenwärtigen Auffassungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Hamburg, 1966; în cazul dezbaterii de după 1968, cf. Karl Friedrich Bertram, *Das Widerstandsrecht des Grundgesetzes*, Berlin, 1970; Siegfried Grundmann, art. "Widerstandsrecht und Widerstandspflicht", *Evangelischen Staatslexikon*, Stuttgart, 1975, col. 2891-2904; Christian Starck, art. "Widerstandsrecht", *Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft* (5 Bde., Freiburg, 1985-1989), 5.989-993; Gerhard Dilcher, art. "Widerstandsrecht", *Handwörterbuch des deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin, 1995, 5.1351-1364.

2. Wolzendorff, 1916, pp. 461-462, citat de Scholler, p. 20.

1976: PORTUGALIA – DREPTUL LA REZISTENŢĂ ÎN CONSTITUŢIA REPUBLICII

După vicisitudinile sociale şi politice ale postsalazarismului (1968-1974), în Portugalia, primele alegeri libere ale ţării au loc în aprilie 1975 şi conduc la formarea unei Adunări Constituante. Reunită în plen pe data de 2 aprilie 1976, aceasta aprobă Constituţia Republicii Portugheze, al cărei Preambul aminteşte originea politică şi istorică: "Pe data de 25 aprilie 1974, Mişcarea Forţelor Armate încoronînd îndelungata rezistenţă a poporului portughez şi interpretînd sentimentele sale profunde, doboară regimul fascist. Eliberarea Portugaliei de dictatură, de opresiune şi de colonialism a marcat o transformare revoluţionară şi începutul unei turnante istorice a societăţii portugheze"[1]. În prima parte, consacrată "Drepturilor şi datoriilor fundamentale", legislatorii precizează modalităţile de proclamare a stării de asediu şi a stării de urgenţă (art. 19) şi formulează astfel Apărarea drepturilor (art. 20): "1) Fiecare poate apela la tribunaluri pentru apărarea drepturilor sale, justiţia neputînd să-i fie refuzată din lipsa de mijloace financiare. 2) Fiecare are dreptul să reziste oricărui ordin care aduce atingere drepturilor, libertăţilor şi garanţiilor sale şi să respingă prin forţă orice agresiune atunci cînd este în imposibilitatea de a recurge la o autoritate publică" (pp. 23-24). O dată cu revizuirea sa în 1982, Constituţia şi-a pierdut caracterul programatic de stînga foarte pronunţat. Dreptul la rezistenţă capătă o nouă formulare în articolul 21: "Orice cetăţean are dreptul să reziste oricărui ordin care aduce atingere drepturilor sale, libertăţilor şi garanţiilor şi să respingă prin forţă orice agresiune atunci cînd este în imposibilitate de a recurge la o autoritate publică"[2].

---

1. *Constitution de la République portugaise*, Secrétariat d'État à la communication sociale, f.l., f. d., p. 15.

2. *Constitution de la République portugaise, Première révision*, Direction générale de la diffusion, f. l., 1982, p. 27. Cf. *Constituiçao de República Portuguesa, Primeira revisão*, 1982, 1982, Coimbra, 1986, p. 14; Assunção Esteves, *A constitucionalzação do direito de resistência*, Lisabona, 1989.

1999: Franţa – dreptul şi datoria de rezistenţă în dreptul intern după Desmons

Înscris în Proiectul constituţional francez din 19 aprilie 1946, articolul 21 vizînd dreptul la rezistenţă este respins prin referendumul din 6 mai 1946. Se poate citi un "reziduu" semnificativ în Preambulul Constituţiei din 27 octombrie 1946: "Imediat după victoria obţinută de popoarele libere asupra regimurilor care au încercat să aservească şi să degradeze persoana umană, poporul francez proclamă din nou că orice fiinţă umană, fără deosebire de rasă, religie sau credinţă, posedă anumite drepturi inalienabile şi sfinte. El reafirmă în mod solemn drepturile şi libertăţile omului şi ale cetăţeanului consacrate de Declaraţia drepturilor din 1789 şi principiile fundamentale recunoscute de legile Republicii"[1]. Opinia care sfîrşeşte prin a se impune este că rezistenţa faţă cu opresiunea tiranică este legitimă pe plan moral şi politic, dar ea nu poate subzista în calitate de drept înscris în Constituţie. Este şi concluzia la care ajunge analiza detaliată a lui Éric Desmons, care se întreabă asupra posibilităţii unei recunoaşteri juridice a rezistenţei.

În teza sa asupra *Dreptului şi datoriei de rezistenţă în dreptul intern; contribuţii la o teorie a dreptului pozitiv* (Paris, 1999), Desmons are grijă să rezume istoria rezistenţei faţă de tiran în epocile antică, medievală, modernă şi contemporană, pentru a conchide că recunoaşterea dreptului la rezistenţă în Declaraţia drepturilor din 1789 constituie "caracteristica unui moment din istorie în care omul putea pretinde a ţine un discurs adevărat asupra lucrurilor, a avea o cunoaştere limpede a dreptului natural". Dar în "gîndirea numită postmodernă... dreptul pozitiv va încerca să reducă aproape la neant orice tradiţie juridică a neascultării" (p. 85). Luînd act de interdicţia principiului dreptului la rezistenţă pentru cetăţeni, autorul îşi fixează atenţia asupra datoriei de neascultare a funcţionarului şi a agentului public, aşa cum o prevăd principiile stabilite de Consiliul de Stat în 1944, 1964 şi 1983. Importanţa

1. *Textes constitutionnels*, ed. Colas, p. 776; redus în Preambulul Constituţiei din 4 octombrie 1958, *ibid.*, p. 797.

acestui studiu ţine de aplicarea principiului responsabilităţii funcţionarului care, dînd dovadă de neascultare, trebuie întotdeauna să considere interesul general ca fiind prioritar. Analiza comparată cu normele similare ale altor ţări europene vizînd responsabilităţile funcţionarilor publici, civili sau militari, ia de asemenea în calcul controlul sistematic — contestat, de altfel — al legalităţii ordinelor de către subordonat şi datoria de neascultare faţă de un ordin ilegal. Dar, pentru a evita să punem în pericol continuitatea statului, agentul public trebuie să ştie să asculte de un ordin ilegal. Comparînd jurisprudenţa Consiliului de Stat cu cea a Curţii de Casaţie, Desmons observă că atît una, cît şi cealaltă "apără aşadar o teză absolutistă a respectului autorităţii la adresa cetăţenilor şi, respectiv, o concepţie consecvenţialistă a exerciţiului său vizînd funcţionarii". Limitarea strictă pe care dreptul pozitiv o impune neascultării legitime îşi găseşte justificarea în voinţa legislatorului "de a nu autoriza fără reţinere lectura şi interpretarea legii de către toţi, care sînt formele prealabile ale oricărei forme a dreptului la rezistenţă" (p. 203).

Sîntem nevoiţi să recunoaştem că, în opinia lui Desmons, tema rezistenţei legitime faţă de autoritate nu ţine decît de domeniul filozofiei morale şi politice şi de doctrinele politice. Din punctul de vedere al jurisprudenţei, afirmarea dreptului şi datoriei de rezistenţă nu-şi găseşte aplicaţii semnificative nici pentru colectivitate, nici pentru indivizi. În ultimă instanţă, Desmons vede în el "o valoare programatică în calitate de procedeu de convingere destinat a rectifica interpretarea făcută de autoritatea publică a unei norme juridice". Admiţînd funcţia descurajantă a dreptului la rezistenţă contra tentaţiilor despotice, cum ar fi dorit-o Locke, sau validitatea "sensului justiţiei majorităţii comunităţii", cum ar fi dorit-o Rawls (*Teoria justiţiei*), Desmons îşi apropriază maxima lui Alain: "A asculta rezistînd, iată tot secretul"[1]. "Iată de ce — iar jurisprudenţa Consiliului de Stat cu privire la datoria de neascultare a funcţionarului o demonstrează cu brio — jurisdicţia rezistenţei nu este

1. Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris, 1985, pp. 159-160; citat de Desmons, p. 205. John Rawls, *A Theory of Justice*, trad. franceză de Catherine Audard, Paris, 1997; cf. David Lewis Schaefer, *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's "A Theory of Justice"*, Port Washington, London, 1979.

acceptabilă decît dacă aceasta contribuie la întărirea obedienţei celor care pot, teoretic, să se lipsească de ea." (p. 206)

Lucrarea lui Desmons scoate la iveală întreaga importanţă pe care o au în zilele noastre reflecţiile asupra dreptului la rezistenţă în sistemul pozitiv, care implică totodată drepturile individuale întru apărarea valorilor civile pe care acelaşi sistem le incarnează. Astfel, în anumite cazuri, a nu asculta de autoritatea superioară pentru a salvgarda mai bine interesul general se dovedeşte a fi la fel de vital ca şi a rezista faţă de diversele puteri exercitate de stat, în scopul de a proteja şi a conserva constituţia.

Actualitatea paradigmei «Tiranie-tiran-tiranicid»

În 1965, în cadrul discuţiilor privind dreptul la rezistenţă, reflecţiile lui Wilhelm Wertenbruch asupra definiţiilor rezistenţei, tiraniei şi tiranicidului arată că aceste noţiuni rămîn indispensabile pentru oricine meditează asupra justiţiei şi asupra politicii în relaţiile puterilor publice cu indivizii. "Iată de ce interesul manifestat pentru dreptul la rezistenţă este pentru noi o chestiune existenţială (*Existenzfrage*) care vizează politica şi dreptul de stat."[1] În acest domeniu, noţiunea de rezistenţă vizează "rezistenţa contra puterii de stat" care acţionează contra dreptului. Ea desemnează o protecţie excepţională a sistemului juridic şi, în particular, a drepturilor omului.

A rezista pentru a păstra statul

În toate teoriile rezistenţei, problema de fond ţine de acţiunea ilegală a celui care guvernează, descris ca agresor, altfel spus ca *"tyrannus usurpationis"*. "Doctrina medievală a rezistenţei îl ia în calcul atît pe *tyrannus regiminis*, cît şi pe *tyrannus usurpationis*. O protecţie instituţională eficientă ne permite să menţinem această clasificare pînă-n zilele

1. Wertenbruch, "Zur Rechtfertigung des Widerstandsrecht", în *Staat-Recht-Kultur. Festgabe für Ernst von Hippel zu seinem 70. Geburtstag*, Bonn, 1965, pp. 318-341; în *Studi Sassaresi III, Autonomia e diritto di resistenza*, pp. 313-354; şi în *Widerstandsrecht*, 1972, pp. 450-481, aici p. 454.

noastre." (p. 458) Dacă puterile statului tocmai au fost sustrase de la deţinătorii legitimi, ne aflăm în prezenţa unei uzurpări, contra căreia "un stat de drept democratic" ar putea "da dovadă de eficacitate constituţională" în conformitate cu Legea fundamentală (art. 20 şi 28 ale *Grundgesetz*). La fel, cetăţenii responsabili, confruntaţi cu o situaţie excepţională provocată de o guvernare devenită ilegală, adică faţă cu un *tyrannus regiminis*, pot rezista în conformitate cu articolele prevăzute *ad hoc* în constituţiile unor *Länder* ca Hessen, Bremen şi Berlin (pp. 458-459). Veghind să nu confunde dreptul la rezistenţă cu dreptul la legitimă apărare, Wertenbruch precizează că "doar violarea gravă a constituţiei (printr-o lovitură de stat sau o revoluţie)" care aduce atingere uneia din componentele fundamentale ale statului de drept "creează condiţii de rezistenţă". De unde şi întrebarea: ce fel de rezistenţă şi rezistenţă contra cui? Dat fiind că orice acţiune civilă, inclusiv rezistenţa, trebuie să vizeze mereu şi doar conservarea statului, "orice efort care, inclusiv în timpul acţiunii de rezistenţă, va tinde la răsturnarea ordinii constituţionale originare echivalează cu subestimarea ideii de stat de drept, cu o atingere adusă binelui comun, în mod special la adresa certitudinii de drept, cu subestimarea organelor reprezentative şi supraestimarea «tiranului» de moment, care a abuzat pur şi simplu de funcţia sa" (p. 465). Autorul se arată a fi peremptoriu cu privire la finalitatea rezistenţei, care nu poate şi nici nu trebuie să aibă ca obiectiv răsturnarea regimului, ci "exclusiv restabilirea (*Wiederherstellung*) sistemului constituţional preexistent abuzului de putere". "Pînă şi unui popor suveran nu i se poate recunoaşte dreptul la o lovitură de stat (*ein Recht zum Staatsstreich*)." (p. 466) Totodată, problema "dreptei măsuri" joacă un rol important, cu atît mai mult cu cît indignarea contra unei "violări a constituţiei" poate declanşa o reacţie incontrolabilă, care la rîndu-i constituie o sursă de abuzuri.

Tiranicidul şi limitele sale

"Cuvîntul fascinant (*faszinierende*) «tiranicid» revine pentru a obseda (*geistert*) fiece etapă a dezvoltării istorice a rezistenţei" (p. 468), de la Platon la monarcomaci, scrie Wertenbruch, care gîndeşte în calitate de jurist conceptul de tiranicid. În materie de drept public, ideea de omor nu armonizează cu cea a dreptului la rezistenţă, care este legitimă atît

timp cît reprezintă un exerciţiu subsidiar al puterii. Or, rezistenţa încetează din clipa în care exerciţiul ilegal al puterii este suprimat, adică "o dată cu destituirea tiranului şi instalarea unor organe noi de putere respectuoase la adresa statului de drept". În consecinţă, ea exclude acţiunile de răzbunare, retorsiune, pedepsire. "Asasinarea" tiranului ar fi altminteri "de rău augur pentru statul de drept în curs de apariţie", în sensul că "pedepsirea tiranului presupune mai mult ca niciodată o autoritate publică (*publica auctoritas*)": în alţi termeni, ea cere prezenţa unei autorităţi care ar poseda o putere judiciară, precum şi existenţa unui procedeu în conformitate cu principiile statului de drept. Situaţia nu impune substituirea puterii juridice existente, chiar dacă vrem să considerăm poporul drept un judecător subsidiar. Autorul merge mai departe, excluzînd că poporul ar fi capabil de a exercita o oarecare funcţie de judecător pe durata acţiunii de rezistenţă. Făcînd abstracţie de imposibilitatea efectivă de a conduce bine un proces ca urmare a unei destituiri, "emoţia de moment nu permite o derulare în regulă a procedurii". De-acum înainte, trebuie exclus recursul la tribunalele de excepţie, pe care le interzice în mod explicit Constituţia germană (art. 101 GG) (p. 469, n. 72).

Wertenbruch îşi urmăreşte raţionamentul pentru a arăta că în perspectiva dreptului public, căruia îi aparţine prin esenţa sa dreptul la rezistenţă, tiranicidul trebuie apreciat dintr-un unghi juridic, deoarece pedepsirea tiranului este de competenţa unui tribunal în toată regula care acţionează în spiritul de respect al ordinii juridice restabilite. Admiţînd că legea penală pozitivă prevede pedeapsa cu moartea pentru conduita delictuoasă a tiranului, nu există nici o îndoială că — inclusiv în conformitate cu dreptul natural — această pedeapsă trebuie să fie administrată ca oricărui alt vinovat pasibil de aceasta vină. Dar, "ar fi greşit din punct de vedere juridic să considerăm această măsură ca un «tiranicid»" (p. 469). O remarcă deosebit de pertinentă, deoarece ea subînţelege că tiranicidul se produce atunci cînd statul de drept este restabilit. Or, dezbaterea cu privire la tiranicid, de la Aristotel la Locke, nu se înscrie în această situaţie.

Din această reflecţie am putea trage două deducţii susceptibile de a face să progreseze actuala dezbatere asupra tiranicidului. A) Prima contribuie la explicarea motivului din care, începînd cu secolul al XIX-lea,

problematica tiranicidului a fost abandonată: ea nu mai avea loc în practica judiciară a majorităţii ţărilor occidentale care erau pe cale să adopte o constituţie. Cuvînt aveau revoluţia, lupta de clasă, dictatura proletariatului; nu mai era loc pentru a se vorbi de tiranicid, deoarece persoana tiranului devenise un sistem de guvernare, statul, pe care îşi propuneau să-l schimbe sau să-l doboare. La acest capitol, am putea vorbi, în cazul dat, într-o manieră subiacentă, de persistenţa conceptului de tiranicid, dacă asimilăm ideea de "moarte" a statului ideii de "dispariţie a statului" pe care Marx, urmat de Lenin şi alţii, au cultivat-o cu atîta pasiune; altfel spus, a suprima statul burghez sau, mai precis, a extermina clasa burgheziei ar echivala cu uciderea tiranului.

B) Cea de a doua deducţie ne propune să revizuim însuşi conceptul de tiranicid din epoca "constituţională". Se poate reutiliza noţiunea de tiranicid în discursul politic în măsura în care este întrebuinţată ca o metaforă. Apreciată în acest fel, ideea de omor conţinută în cuvînt nu este decît o metaforă care desemnează nu atît suprimarea fizică, cît neutralizarea tiranului sau a grupului conducător responsabil, prin destituire, expulzare sau condamnare legală, în funcţie de circumstanţe.

Dreptul la rezistenţă şi drepturile omului

În concluzie, Wertenbruch defineşte cine este titularul dreptului la rezistenţă. Contrar celor ce se crede de obicei, dreptul la rezistenţă nu este un drept individual, ci un drept excepţional care nu se acordă decît colectivităţii. În domeniul dreptului public, exercitarea dreptului la rezistenţă este chiar chemată să protejeze toate celelalte drepturi individuale, printre care drepturile omului; anume astfel trebuie înţeles în Actele constituţionale ale *Länder*-urilor Berlin şi Bremen. În *Länder*-ul Hessen, acest drept este înscris sub titlul de "Tutelă a Constituţiei", pe care Wertenbruch îl consideră mai exact, deoarece desemnează funcţia acestuia. Or, dacă luăm expresia "dreptul omului", în sensul său îngust, ca "un drept absolut pe care-l posedă fiecare om prin natură şi care trebuie respectat în orice comunitate", ne dăm seama că el nu se înrudeşte cu dreptul la rezistenţă, care nu vizează decît o colectivitate determinată, şi care are ca scop de a prezerva conservarea organizării globale a statului de drept. Dreptul la rezistenţă nu este aşadar un "drept

al omului" care vizează toate persoanele, ci un "drept al cetăţeanului", independent de forma de guvernare. Carl Heyland are, aşadar, dreptate atunci cînd restrînge articolul 147 al Constituţiei *land*-ului Hessen la cetăţenii care trăiesc sub jurisdicţia acestei regiuni[1]. În consecinţă, viziunea tradiţională se dovedeşte a fi corectă; ea atribuie dreptul la rezistenţă în primul rînd poporului ca şi colectivitate, apoi eventual anumitor părţi ale poporului, anumitor grupuri particulare, instituţiilor şi abia în ultimă instanţă cetăţeanului particular.

Nu-i mai puţin adevărat că dreptul la rezistenţă şi drepturile oamenilor, în ciuda diferenţei lor, au în comun originea lor, deoarece ambele ţin de dreptul natural.

Dificultăţile de codificare a dreptului la rezistenţă

Prezenţa dreptului la rezistenţă în Actele constituţionale ale celor trei *Länder* constituie o dovadă a responsabilităţii membrilor constituanţi, care au marcat prin acest act că cetăţenii au datoria şi dreptul de a salvgarda comunitatea democratică. În tot cazul, în 1965, Wertenbruch se arată perplex faţă cu ideea de a codifica o atare datorie juridică "necesară din partea dreptului natural şi justificabilă de dreptul public". El este de părerea că, în acest domeniu, normele pozitive prea largi (*offene*) s-ar putea dovedi dăunătoare, deoarece ele se pretează unor neînţelegeri sau unor abuzuri din partea indivizilor extremişti care rîvnesc puterea politică (p. 472). Este greu de conceput o apropiere a dreptului la rezistenţă de dreptul constituţional, în ciuda avantajelor pe care le-ar prezenta acest lucru. De exemplu, nu este uşor de codificat la modul abstract ceea ce nu ţine "decît de o decizie individuală a conştiinţei", chiar dacă vom considera că legea este dictată de "o situaţie de excepţie, o situaţie-limită". Totodată, trebuie să ţinem cont de conflictele dintre voinţele individuale, precum şi de contrastele dintre autoritatea morală, pe de o parte, şi puterea legală, pe de alta. Se-nţelege de la sine, în cazul unei situaţii-limită, că atît tiranul, cît şi cel care îi rezistă (*Tyran und*

1. *Ibid.*, pp. 470-471; cf. Heyland, p. 87 ş. u., ce se referă la toţi germanii aparţinînd statului, care îşi au domiciliul în Hessen.

Widerstandler), se justifică reclamîndu-se de la drept ca de la o ordine a valorilor superioare (p. 473).

Autorul nu doreşte ca dreptul la rezistenţă să fie exprimat de formulările dreptului pozitiv. Wertenbruch crede că dreptul la rezistenţă

> este atît de strîns legat de esenţa (*essentia*) statului şi a dreptului, de principiul fundamental al dreptului natural (*bonum faciendum, malum evitandum*), pur şi simplu de obligaţiile morale ale "animalului social" şi de esenţa societăţii civile, încît ar trebui lăsat în domeniul dreptului natural fără a-i da o formă definitivă. Cel care astăzi mai este sensibil la dreptul natural sau cel puţin gîndeşte în aceşti termeni, nu are nevoie de a codifica dreptul la rezistenţă. Dar cel care nu manifestă nici o predilecţie pentru acesta din urmă va rămîne în ignoranţa motivelor ultime ale dreptului la rezistenţă; în caz de conflict, el nu se va simţi legat de nici un principiu al dreptului pozitiv. (p. 473-474)

Existenţa unei norme de drept pozitiv vizînd dreptul la rezistenţă se va dovedi un factor nondeterminant în momentele de criză, deoarece, faţă cu tiranul care va găsi mijloacele necesare de a-l exploata în folosul său printr-o "interpretare ideologică", cel care rezistă nu va avea posibilitatea de a se reclama de la o normă scrisă, dar va putea recurge în exclusivitate la propria sa conştiinţă; dar "pînă şi acest recurs îi va fi în tot cazul interzis de tiranul învingător" (p. 475). Aceste consideraţii, alături de altele, arată că legislatorul nu poate codifica decît ceea ce este "normal şi indispensabil" (*normale und unerläßliche*) în funcţionarea statului, dar că în cazul în care merge dincolo de aceasta, el se expune riscului de a fi interpretat greşit, dacă nu chiar izgonit de cei care vor abuza de normă în scopuri anticonstituţionale. Legea fundamentală a Germaniei (art. 1 şi 2, în alineatul 1) arată dificultatea şi pericolul care există în formularea unor norme pozitive ale principiilor juridice aparţinînd dreptului natural. În realitate,

> rezistenţa este o instituţie (*Institut*) de drept public care, din dragoste pentru statul de drept, necesită un tratament con-

ceptual, dar care îşi are adevăratul său loc în dreptul natural şi se acomodează cu greu unei formulări (*Ausprägung*) a dreptului pozitiv. (*ibid.*)

Să nu uităm că aceste argumente sînt propuse în 1965, într-o epocă în care dezbaterea asupra subiectului în cauză este deosebit de animată în Republica Federală, care va sfîrşi prin a insera, în 1968, dreptul la rezistenţă în Constituţia sa sau Legea fundamentală ca normă de drept pozitiv. Cu toate acestea, perplexităţile autorului nu sînt depăşite, deoarece ele fac obiectul unor obiecţii şi inconveniente care rămîn mereu valabile. Se ştie că opinia lui Wertenbruch nu a prevalat în Germania. Dar problemele puse o dată cu introducerea acestui drept în Constituţie, dar mai ales de modalităţile de aplicare a acestei norme, subzistă mereu. Reflecţia autorului nu a pierdut nimic din actualitatea sa. Pe de altă parte, argumentele sale ne fac să înţelegem mai bine de ce în alte ţări, cum ar fi Italia, dreptul la rezistenţă nu a fost înscris în Constituţie.

În ceea ce-l priveşte, juristul Giovanni Cassandro, de-a lungul unor reflecţii pe cît de ponderate, pe atît de lipsite de iluzii cu privire la acelaşi subiect, se alătură poziţiei lui Wertenbruch asupra posibilităţii, de nedorit, unei codificări a dreptului la rezistenţă ca antidot al tiraniei. La curent cu dezbaterea care are loc în Germania pe la mijlocul anilor '960, nu şi cu "noutatea" constituţională din 1968, Cassandro explică faptul că, pe măsură ce extindem mijloacele de garanţie constituţională a drepturilor fundamentale, "aşa-zisul drept la rezistenţă vede cum se restrînge cîmpul său de acţiune şi sfîrşeşte prin a fi aruncat în afara reglementării juridice". A vorbi de acest drept în vederea codificării sale ar echivala cu a-l priva de caracterul său de extremă necesitate şi de caracterul său imprevizibil, propriu rezistenţei. Autorul nu-şi face iluzii cu privire la rezistenţa care poate fi opusă unei guvernări arbitrare şi tiranice. Aceasta poate fi eficientă cel puţin atît cît o atare guvernare se află la începuturi; dar o dată ce ea pune mîna pe putere în stat dînd peste cap sistemul juridic, "nu va mai exista loc pentru rezistenţă: cuvîntul de ordine îi aparţine revoluţiei"[1].

1. Cassandro, art. "Resistenza, diritto di", *Novissimo Digesto Italiano*, 15.612 (1968); cf. D. Maffei, "Giovanni Cassandro storico del diritto", în *Studi in memoria di G. Cassandro*, t. 1, Roma, 1991, pp. XIII-XXII.

După trei decenii, posibilitatea ca dreptul la rezistenţă să ocupe un loc de onoare în toate constituţiile rămîne mereu problematică. În 1999, Diego Quaglioni se întreabă asupra oportunităţii de a înscrie dreptul la rezistenţă într-o constituţie, deoarece acest drept "se situează în definitiv la nivelul normelor juridice «supraconstituţionale», mai ales în ipoteza extemă a stării de excepţie, a răsturnării ordinii constituţionale ca ordine juridică şi socială, şi deci în ipoteza extremă a războiului civil". El observă că această dezbatere, "în Italia, dar şi în Germania, nu a rezolvat ambiguitatea problemei, care rămîne deschisă, deoarece constituţiile şi gîndirea juridico-politică sînt în continuare incapabile să vadă dreptul şi puterea ca fiind supuse unei *Grundnorm* sau, cum o numesc juriştii germani, unui drept «suprapozitiv»"[1].

Libertatea ca principiu de viaţă, singurul zid de apărare împotriva tiraniei

Cassandro se întreabă dacă dreptul la rezistenţă trebuie codificat, nu fără un anume realism, şi chiar un anume pesimism, deoarece el ştie că experienţele totalitare ale secolului XX au inventat o nouă formă de tiranie.

> Forma contemporană de tiranie este de aşa natură încît, odată instalată, ea lichidează orice protecţie din temelie. Tirania distruge toate idealurile, înlocuindu-le prin altele, false idealuri, şi transformă naţiunea în rasă, făurind mitul clasei aşa-zise mîntuite, care sfîrşeşte prin a le distruge pe toate celelalte... În consecinţă, tiranul nu este cel care uzurpă puterea sau o exercită într-o manieră arbitrară, ca în schemele antice, ci acela care se erijează în singura sursă de drept şi care nu consideră drept decît ceea ce declară el însuşi şi impune ca drept[2].

Această definiţie a tiranului modern este de un mare răsunet, deoarece ea îl descrie într-un cadru juridic, relevînd că dreptul, atunci

1. Quaglioni, 1999, p. 327.
2. Cassandro, p. 610.

cînd este folosit greşit, poate servi şi unei cauze contrare justiţiei. Cassandro crede că dreptul la rezistenţă nu este de codificat. El vrea să ajungă la rădăcina acestui drept: manifestarea dragostei de libertate sub forma sa probabil cea mai exaltată, cea a libertăţii în justiţie. Anume din acest drept

> se inspiră spiritul care alimentează şi înviorează un regim de libertate şi care este înscris în inima fiecărui om, în conştiinţa individuală care animă sistemul. Anume libertatea, luată nu ca — sau nu doar ca — principiu juridic, ci ca un principiu de viaţă; viaţă care circulă pretutindeni în istorie, este cea care face să înainteze istoria după placul inspiraţiei sale. În definitiv, anume libertatea este cea care devine una cu istoria, care este ultima garanţie etico-politică, morală şi religioasă. Dacă acest spirit este sufocat... libertatea nu poate fi salvgardată prin instrumente juridice: rezistenţa îşi dezvăluie natura sa intimă a dreptului forţei armate (*Waffenrecht*): *Cedant togae armis*[1].

Dincolo de această viziune un pic idealizantă, autorul dă dovadă de un realism fără iluzii cu privire la funcţia aleatorie a unui drept la rezistenţă, chiar şi sub forma unui drept pozitiv.

"Forţa învinge dreptul"

Reflecţiile lui Cassandro sînt demne de cea mai înaltă stimă, deoarece ele emană gravitate şi prudenţă. Cu toate acestea, ultima formulă, cu iz ciceronian, lasă cititorul perplex. În realitate, Cicero a scris faimoasa-i "*Cedant arma togae* (armele să cedeze în faţa togii)", pentru a exalta opera sa de consul[2] în calitate de protector al valorilor civile ale statului. În perioada consulatului său, în 63 î. Hr., chiar dacă republica a fost ameninţată ca niciodată, el reuşeşte să menţină justiţia şi libertatea poporului roman contra atacurilor armate ale sceleraţilor,

1. *Ibid.*, p. 613.

2. Cicéron, *"De consulatu suo"*, în *Carmina*, frg. 11. Vom regăsi expresia şi în alte opere ale lui Cicero: *In Pisone*, 72-73; *In Sallustium*, 7-8; *De officiis*, I, 77; *Philippica II*, 20; cf. Quintilien, *Institutio oratoria*, XI, 24.

dejucînd între altele conjuraţia lui Catilina. Inversînd celebra exclamaţie[1], Cassandro îşi va fi uitat oare gravitatea şi prudenţa pentru a lăsa să-i scape un strigăt, cu greu sugrumat, de chemare la rezistenţă? Fără îndoială, autorul a vrut să lanseze un mesaj pentru a-şi reliefa gîndirea, care este cea a unui neobosit apărător al libertăţii: dreptul la rezistenţă, codificat sau nu, devine "un drept al forţei armate" atunci cînd libertatea încetează a fi protejată de instituţiile de stat.

Am întîlnit această reflecţie la numeroşi autori care, asemeni lui Cassandro, şi-au manifestat totuşi o atitudine de prudenţă extremă faţă cu situaţiile cele mai periculoase pentru libertatea publică. "Dreptul să cedeze forţei!", scrisese cîndva Luther. Aceeaşi "strigare la Cer" a lui Locke, strigătul de luptă, nu desemnează probabil decît forţa disperării, înainte ca totul să fie definitiv pierdut pentru societatea civilă. De-a lungul secolelor, numeroase spirite generoase ne-au inoculat aceeaşi idee, chiar dacă au exprimat-o cu cuvintele lor, în cele mai diverse forme: contra tiraniei manifeste, puterea civilă (*toga*) trebuie, în anumite condiţii, să cedeze în faţa forţei.

1. Însuşi Cicero inversase ironic această frază, bătîndu-şi joc de Marcus Antonius care a lăsat "ca toga să cedeze armelor", atunci cînd a fost arbitru al cauzei publice; *Philippica II*, 20. Oricum ar fi, este puţin probabil ca Giovanni Cassandro să fi făcut aluzie la acest fragment.

EPILOG

§ 1. *"Cedant arma togae."* *Judiciarizarea* societăţii. — § 2. Mondializarea şi globalizarea. *Economicizarea* lumii. — § 3. Dreptul la rezistenţă şi Drepturile omului. — § 4. Dreptul de ingerinţă şi "tirania drepturilor omului". — § 5. Tiranicidul este revolut cu condiţia ca justiţia să aibă loc. Impunitatea. — § 6. Utilitatea unei istorii a dezbaterilor asupra tiraniei. — § 7. Libertatea speranţei şi speranţa libertăţii.

§ 1. *"Cedant arma togae."* *Judiciarizarea* societăţii

Am evocat deja formula lui Cicero, inversată (*"cedant togae armis"*), citată de Cassandro. Să revenim la exclamaţia originală — citată şi ea la pagina precedentă — pe care o vom regăsi sub pana lui Jean-Marc Varaut: *"Cedant arma togae"*. Este titlul capitolului în care se trag concluziile eseului *Trebuie să ne fie frică de judecători?*[1] (ar putea fi şi titlul sau epigraful cărţii, precizează autorul). Tonul lucrării este funciarmente optimist, dacă ţinem cont de fenomenul îngrijorător pe care-l descrie: *judiciarizarea* societăţii, care tinde să se generalizeze în lumea occidentală de mai mult timp. În calitate de practician al filozofiei dreptului, Varaut abordează problema rolului judecătorului şi al "funcţiei simbolice şi efective" în societăţile în care dreptul a sfîrşit prin a constitui singurul zid de apărare contra atacurilor multiple lansate de indivizi şi grupuri împotriva societăţii. În ceea ce ne priveşte, putem constata că lenta degradare a preceptelor religioase şi a constrîngerilor

1. Paris, 2000, p. 287; pentru autor, formula lui Cicero e mai degrabă o constatare decît o exhortaţie. Cf. mai sus, p. 730, n. 3.

morale, care contribuiau la limitarea transgresiunilor anumitor interdicţii — degradare uneori imperceptibilă şi pe care fiecare o simte în felul său —, a lărgit locul rezervat prescripţiilor de drept, la care indivizii şi societăţile mai pot face apel pentru a se apăra şi a se asigura. Exagerînd analogia, se poate spune că amploarea în creştere a dimensiunii juridice în societate îi înzestrează pe legislatori şi pe judecători cu o aură altădată conferită preoţilor şi înţelepţilor.

În opinia lui Varaut, "dreptul este de-acum înainte afacerea tuturor", chiar dacă acest "drept, devenit fundamentul ordinii publice, nu înlocuieşte morala în noua obturare al cărei obiect este; el răspunde adeseori unei exigenţe morale" (p. 73). În plus, "atenţia fără precedent acordată de publicul larg justiţiei şi judecătorilor, dincolo de ceea ce justiţia vizează direct sau ameninţă, nu poate fi separată de un ideal incoercibil şi care poartă numele de *justiţie*" (p. 34 ş. u.). Orizontul de aşteptare faţă de justiţie este departe de a fi satisfăcut. Jurisdicţiile civile sînt copleşite de cereri, termenele de instrumentare sînt inacceptabile, calitatea rezultatelor, cînd este vorba de imparţialitatea acestora, este uneori contestabilă. Dar Varaut constată: "Faptul că justiţia pierde din altitudinea sa, că umbra nu mai învăluie misterul, că aura sa păleşte nu afectează cu adevărat sentimentele pe care continuă să le inspire. Dacă justiţia nu-şi poate îndeplini misiunea din lipsă de mijloace de funcţionare convenabile, greşeala nu este a judecătorilor care trebuie, în tot cazul, să garanteze independenţa lor. La acest capitol, vrem sau nu vrem, ar fi periculos să gîndim că «independenţa judecătorilor ar putea fi tirania judecătorilor»" (p. 38).

În viziunea sa constructivă în ciuda oricărei evidenţe a unei societăţi în care se derulează scene demne de milă de "deviaţii, mizerii, marginalizări şi profunde dezordini", autorul întrevede restaurarea puterii judiciare graţie acţiunii binefăcătoare a drepturilor omului care, plecînd de la o declaraţie de încurajare, au sfîrşit prin a se concretiza într-un text pozitiv. Să nu uităm că embrionul acestei declaraţii a fost unul dintre beneficiile Revoluţiei franceze. Aşadar, nu putem decît să ne bucurăm de distanţa ce ne separă de aceasta din urmă, care la rîndu-i "s-a servit în acelaşi timp de aparenţele justiţiei pentru a epura şi a teroriza. «Despoţii neîndemînatici se servesc de baionete, arta tiraniei constă în a face acelaşi lucru cu ajutorul judecătorilor»" (p. 42). În

situaţia actuală, Varaut enumeră diferiţi factori care au permis *"revenirea dreptului* cu scopul instaurării absolutismului legii, prin introducerea controlului constituţional al legilor şi învestirea instituţiilor şi practicilor cu conceptul operatoriu de *stat de drept"* (p. 39). Pentru a asigura autonomia şi independenţa puterii judiciare faţă de alte puteri, autorul propune cîteva măsuri susceptibile a contribui la reforma globală a organizării judiciare şi a acţiunii binefăcătoare a unei adevărate Justiţii.

Studiile[1] de acelaşi gen ca şi cartea lui Varaut ar trebui să ne facă atenţi la decalajul care mai există — dintotdeauna, sau cel puţin de la inventarea "legii" — între tot felul de codificări legislative, cu procedurile lor judiciare, şi realizarea principiilor justiţiei ca atare.

Judiciarizarea societăţii, ce se prezintă ca o problemă relativ nouă, nu este în mod cert singura care apare în faţa indivizilor şi a comunităţilor, confruntate cu puteri pe cît de incontrolabile, pe atît de redutabile.

§ 2. Mondializarea şi globalizarea. *Economicizarea* lumii

Noi forme ale puterii, care îngrijorează din ce în ce mai mult opinia internaţională, apar la suprafaţă o dată cu globalizarea sau mondializarea economică, industrială şi financiară. Crescută sub stindardul raţionalizării sistemelor economice şi ale binefacerilor liberului schimb,

1. Referitor la critica funcţionării justiţiei, luată în consideraţie într-o perspectivă istorică, cf. Lucien Karpik, *Les avocats. Entre l'État, le public et le marché, XIIIe - XXe siècle*, Paris, 1995; Jean-Pierre Royer, *Histoire de la justice en France de la monarchie absolue à la République*, Paris, 1995 (*Id., La société judiciaire depuis le XVIIIe siècle*, Paris, 1979); Denis Robert, *La justice ou le chaos*, Paris, 1996; *Le pénal dans tous ses États. Justice, États et Sociétés en Europe (XIIe - XXe siècle)*, dir. Xavier Rousseaux et René Levy, Bruxelles, 1997; *Le sanglot judiciaire. La désacralisation de la justice (VIIIe - XXe siècle)*, dir. Frédéric Chauvaud, Grâne, ed. Créaphis, 1999. — Pentru epoca recentă, cf. Alastair MacIntyre, *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Paris, 1933; Ronald Dworkin, *L'empire du droit*, trad. Élisabeth Soubrenie, Paris, 1994; Agnès Lejbowicz, *Philosophie du droit international. L'impossible capture de l'humanité*, Paris, 1999; Francis Haman, Céline Wiener, *La loi sous surveillance*, Paris, 1999; merită salutate activitatea şi lucrările unor intelectuali ca Alain Finkielkraut: *L'avenir d'une négation: reflexion sur la question du génocide*, Paris, 1982; *Id., La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, Paris, 1989; *Id., L'humanité perdue, essai sur le XXe siècle*, Paris, 1996; *Id., Une voix vient de l'autre rive*, Paris, 2000.

globalizarea vizează dezvoltarea mondială accelerată şi ralierea tuturor ţărilor la modelul economic occidental. Protejate printr-un soi de anonimat, care nu se dezvăluie decît pentru moment, diverse organizaţii participă la această reţea, numeroase şi puţin cunoscute, singura enumerare a cărora ar putea deconcerta: Organizaţia Mondială a Comerţului (OMC), Banca Mondială, Fondul Monetar Internaţional (FMI), Organizaţia de Cooperare şi de Dezvoltare Economică (OCDE), G7 (Grupul celor 7 mari puteri, ajuns la 8 sau mai multe), Clubul de la Paris, Camera de Comerţ Internaţional, Forumul de la Davos, Biroul Internaţional al Muncii, Foond and Agriculture Organisation (FAO), Organizaţia Mondială a Sănătăţii (OMS), International Organisation of Security Commission (IOSCO), International Securities Market Association (ISMA), Industrial Standard Organisation (ISO) şi atîtea altele. Chiar dacă unele sînt atrase de profituri economice enorme, în general partenerii lor internaţionali îşi propun, în primul rînd, să ofere anumite avantaje unui evantai cît mai larg al umanităţii, în special pentru a învinge penuria alimentară a ţărilor sărace.

Cert e că interesele puse în joc sînt imense şi atrag criticile apărătorilor valorilor democratice, ale drepturilor omului, mediului, imigraţilor, popoarelor indigene; s-a ajuns să se vorbească despre tirania globalizării. "Tendinţa de a crea o piaţă mondială este inclusă în conceptul de capital"[1], scrisese deja Marx, după cum o aminteşte un economist care se ocupă de "tirania pieţelor financiare". Acest autor denunţă "*economicizarea* lumii, adică transformarea tuturor aspectelor vieţii în probleme economice, dacă nu chiar în mărfuri"[2]. Nu are dreptate, dar oare este vorba de un fenomen nou? Acei *laudatores temporis acti* cred într-adevăr că altădată lucrurile se făceau doar pentru glorie şi de amorul artei? Totul devine marfă, medicina, turismul, mass-media, învăţămîntul, justiţia..., deoarece politicul riscă să fie "absorbit" de economic, la fel şi mediul. Absenţa scrupulelor este generală, trişarea devine regulă, cultura este redusă la folclor etc. Scurt pe doi, fiecare-şi cunoaşte lugubrele sale refrene care, oricît le-ai repeta, nu rămîn mai puţin alarmante.

1. Marx, *Œuvres*, *op. cit.*, 2.158.

2. Serge Latouche, "La mondialisation démystifiée", în *Le procès de la mondialisation*, dir. Edward Goldsmith şi Jerry Mander, trad. din engleză de Thierry Piélat, Paris, 2001, p. 16.

Sensibil faţă de această problemă, un politolog subliniază că principiile ideologice subiacente mondiailizării "nu au nimic nou în ele". Printre aceste principii vechi, cum ar fi primatul creşterii, necesitatea liberului schimb şi o economie de piaţă fără restricţii, autorul pune-n relief "un consumerism vorace asociat cu apărarea îndîrjită a unui model de dezvoltare aplicat într-o manieră uniformă pretutindeni în lume şi care reflectă în mod fidel viziunea asupra lumii a firmelor occidentale şi a intereselor lor". Impactul acestei mişcări asupra culturii diverselor ţări este devastator. "Uniformizarea culturilor, a modurilor de viaţă şi a tehnologiilor, avînd drept corolar dezmembrarea tradiţiilor şi economiilor locale, este consecinţa acesteia. Toate colţurile planetei vor sfîrşi prin a semăna între ele: vom găsi aceleaşi restaurante şi hoteluri, aceleaşi haine, aceleaşi galerii şi mari suprafeţe, aceleaşi străzi supraîncărcate cu maşini."[1] Acest soi de uniformizare a cadrelor conceptuale este unul dintre aspectele cele mai angoasante ale proiectului ocult al mondializării.

Acest gen de reflecţii dă o anumită idee a ceea ce preocupă o parte considerabilă din responsabilii de situaţia umanităţii de astăzi şi dintr-un viitor apropiat. Ne vom putea gîndi, de-acum înainte, la mondializare ca la o formă de tiranie? Este ceea ce gîndeşte celebrul semiotician Noam Chomsky, a propos de companiile multinaţionale (pe care le numeşte "un senat virtual") care, pentru a-şi atinge obiectivul de îmbogăţire, se amestecă în politica economică a statelor ce le "împrumută" o ureche complezentă: "Statele Unite şi toate guvernele cele mai puternice sînt nişte fantoşe manipulate de «senatorii săi deghizaţi». Altădată, existau dictatori, astăzi avem tirani privaţi. Ei fac aceleaşi pagube, dar nu au responsabilităţi publice"[2]. Apreciind noţiunea ingenioasă de "tirani privaţi", nu vom îndrăzni să afirmăm, vorbind din punct de vedere istoric, că globalizarea se poate defini ca o tiranie. În mod sigur, în lipsa unor probe certe, posedăm totuşi indici importanţi şi de aşa natură încît

1. Jerry Mander, "Face à la marée montante", în *Le procès de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 31.

2. Interviu publicat de Anais Sinori în *La Republica* din 2 iulie 2001, p. 15. Amintim că Chomsky, "profesor de rebeliune", este autor a numeroase eseuri la acest subiect, printre care: *La sociedad global: educación, mercado, democracia*, Madrid, 1997 (originalul spaniol tradus în germană, *Globalisierung im Cyberspace*, Bad Honnef, 1999, şi în italiană, *La società globale*, Celleno, 1997); *Profit over People: Neoliberalism und Global Order*, New York, 1999.

o vigilenţă sporită se impune la toate nivelurile posibile de control. Dar se poate oare controla puterea economică mondială, mai anonimă şi mai imprevizibilă decît oricare altă putere politică?

Problema merită o clipă de atenţie. Nu trebuie să uităm că economia de piaţă (sau, dacă vreţi, ideologia liberului schimb) este dependentă de întregul sistem guvernamental dat fiind că ea vizează maximul creşterii şi al acumulării de profit, totodată fiind indiferentă — din punct de vedere etic — faţă de distribuirea bogăţiei. A opune acestui principiu de economie un principiu de morală care tinde să reglementeze creşterea pentru a ameliora sau a echilibra distribuţia nu este un lucru imposibil, dar, în bună parte, inutil, dacă nu chiar de-a dreptul riscant. În alţi termeni, a vrea să exerciţi un control permanent asupra pieţei mondiale a finanţelor şi a producţiei ar echivala, pe de o parte, cu a limita sau a ghida creşterea şi, pe de alta, a pretinde o optimizare a distribuţiei bogăţiei. Şi una şi alta riscă să dea naştere unor efecte perverse în mecanismele economice internaţionale în dauna ţărilor celor mai sărace şi mai slabe, care nu ar fi în stare cel puţin să susţină consecinţele politice şi sociale ale crizelor economice[1]. Este adevărat că, în momentele de criză, anumite state dintre cele mai puternice au luat măsuri de control pe care le-au abandonat de îndată ce criza a fost depăşită. Ceea ce ne face să ne gîndim că ar fi posibil să exerciţi, fie şi vremelnic, un anumit control. Dar întrebarea fundamentală este alta: statele-naţiuni sînt oare disponibile şi pînă la ce punct să se sustragă de la influenţa companiilor multinaţionale (atunci cînd acestea se dovedesc a fi nefaste pentru comunitate)[2], şi să-şi exercite puterea politică care este adevăratul suport al autorităţii organizaţiilor internaţionale?

---

1. Cf. Samir Amin, *Les défis de la mondialisation*, Paris, 1996; *Misère de la mondialisation*, ed. Jacques Luzi, Marseille, 1996; Hans-Peter Martin et Harald Schumann, *Le piège de la mondialisation: l'agression contre la démocratie et la prospérité*, Arles, 1997; Maurice Allais, *La mondialisation: la destruction des emplois et de la croissance, l'évidence empirique*, Paris, 1999; *La mondialisation du droit*, dir. Eric Loquin, Paris, 2000; *Connaissance et mondialisation*, coord. de Michel Delapierre, Paris, 2000; *Les droits de l'homme et de l'enfant face à la mondialisation*, Colocviu, Paris, 2000; Gérard Leclerc, *La mondialisation culturelle: les civilisations à l'épreuve*, Paris, 2000.

2. Cf. *La corruption, l'envers des droit de l'homme*, ed. Marco Borghi et Patrice Meyer-Bisch, Lucrările colocviului, Fribourg, 1995.

Această putere economică mondializantă este cît se poate de redutabilă deoarece, spre deosebire de puterea politică, este anonimă şi fără faţă. Puterea economică globalizantă scapă unui control adevărat şi stabil şi reprezintă un pericol fără precedent pentru umanitate atunci cînd operează ascultînd doar de logica interesului.

Este aşadar lesne de constatat că *judiciarizarea* societăţii nu oferă garanţii de apărare a persoanelor şi a popoarelor proporţional cu ameninţările pe care le comportă *economicizarea* lumii, şi aceasta pe motivul decalajului, deja evocat, între impunătoarele aparate judiciare care există şi justiţia care se face efectiv. Putem măsura acest decalaj apreciind situaţia juridică de astăzi în raport cu nenumărate remedii pe care omul le-a pus în aplicare contra diverselor sisteme opresive ale statului, contra provocărilor tiraniei. Să ne limităm la analiza dreptului la rezistenţă.

§ 3. Dreptul la rezistenţă şi Drepturile omului

S-ar putea crede că-n zilele noastre dreptul la rezistenţă nu mai are nevoie de a fi reafirmat, deoarece trăim într-o lume aproape în întregime occidentalizată, sau pe cale de a se occidentaliza, în care regimurile constituţionale ale statelor suverane garantează respectarea dreptului umanitar. În plus, proliferarea convenţiilor internaţionale (de la Geneva, 1949, 1977; de la Haga, 1899, 1907 etc.) vizînd protecţia minorităţilor oprimate, civililor pradă de război, refugiaţilor, prizonierilor de război etc. pare a conjura din ce în ce mai mult pericolele crimelor de război, genocidelor şi crimelor contra umanităţii. Instituirea Curţii Europene pentru Drepturile Omului, a Curţii şi Comisiei Interamericane a Drepturilor Omului, a Curţii Internaţionale de Justiţie, precum şi proiectul unei curţi penale internaţionale, al cărei statut a fost semnat în 1998 şi care este pe cale de constituire[1], toate acestea ne fac să sperăm la o

1. Cf. Condorelli, "La Cour pénale internationale: un pas de géan (pourvu qu'il soit accompli...)", *Revue générale du droit internationale public*, 1999, pp. 7-21; Olivier de Froiville, "La Cour pénale internationale: une humanité souveraine?", *Les Temps modernes*, 55, 2000, nr. 610 (La souveraineté: horizons et figures de la politique), pp. 257-288. A se vedea şi *Dictionnaire pratique du droit humanitaire* al lui Françoise Bouchet-Saulnier, Paris, 2000.

normalizare a urmăririi criminalilor, procedurilor penale şi a sancţiunilor contra indivizilor şi statelor vinovate. Dar şi în acest caz se pune o mare întrebare: statele suverane trebuie oare să acorde consimţământul lor pentru a face efectivă funcţionarea acestor organe internaţionale? Or, se ştie în ce măsură suveranitatea şi drepturile sale[1], cucerite prin nenumărate suferinţe, pot cauza conflicte de competenţă între anumite state şi curţile internaţionale, constituind în mod paradoxal un obstacol în exerciţiul acestora din urmă.

De fapt, statele suverane, care acţionează ca nişte legislatori prin intermediul tratatelor, în exterior, şi al obiceiurilor, în interior, sînt adevăraţii agenţi ai ordinii juridice internaţionale[2]. Această ordine se bazează, între altele, pe respectul suveranităţii, sau al "egalităţii suverane", după cum o spune Carta Naţiunilor Unite (art. 2, § 1)[3]. În spiritul respectării acestui principiu, suveranitatea teritorială şi integritatea politică a fiecărui stat sînt obiectul unei protecţii speciale deoarece, potrivit Rezoluţiei nr. 2625, "orice stat are dreptul inalienabil de a-şi alege sistemul politic, economic, social şi cultural fără nici o formă de ingerinţă din partea oricărui alt stat"[4]. În aceste condiţii, sîntem nevoiţi să constatăm, alături de Luigi Condorelli, "că nici unul dintre nenumăratele instrumente internaţionale în materie de drepturi ale

1. Referitor la noţiunea de suveranitate, analizată din punct de vedere juridic, şi a celei de putere politică, apreciată sub aspectul conceptual şi istoric, a se vedea Antonio Truyol Serra, "Souveraineté", *Archives de philosophie du droit*, 35, 1990, pp. 313-326; Jacqueline Russ, *Les théories du pouvoir*, Paris, 1994; G. Duso, *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, 1999; A. De Benedictis, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, 2001.

2. Antonio Cassese, *Le droit international dans un monde divisé*, Paris, 1986, p. 162 ş. u. (ed. franceză rezumînd originalul englez, *International Law and Politics in a Divided World*, Oxford, 1986).

3. Carta, textul fundamental al ONU, a fost semnată la San Francisco în 1945. Cf. *La charte des Nations Unies: commentaire article par article*, dir. Jean-Pierre Cot et Alain Pellet, Paris, 1985 (1991), pp. 79-96; *Les Nations Unies et le droit international humanitaire*, Lucrările Colocviului Internaţional cu ocazia celei de-a 50-a aniversare a ONU, ed. L. Condorelli, Anne-Marie La Rosa, Sylvie Scherrer, Paris, 1996.

4. Rezoluţia 2625 adoptată de Adunarea Generală a Naţiunilor Unite pe data de 24 octombrie 1970 cu privire la relaţiile amicale şi cooperarea internă între state; poate fi citită, între altele, în *Droit et relations internationales. Traités, Résolutions, Jurisprudence*, ed. Hubert Thierry, Paris, 1984, p. 545 ş.u.

omului nu consacră un drept la rezistenţă în caz de violări, oricît de masive şi sistematice ar fi acestea. Anumite mecanisme (foarte slabe, în majoritatea timpului) de control şi de sancţiune există, dar niciodată nu au fost concepute ca legitimînd dreptul la rebeliune, respectiv dreptul de a pune mîna pe arme contra unui stat foarte slab".

Această remarcă, am putea adăuga, se aplică în egală măsură şi "insurgenţilor", care constituie subiecţi "secundari" ai comunităţii internaţionale, alături de subiecţii "primari", cum ar fi statele suverane. Se vorbeşte de insurgenţi ca de nişte subiecţi de drept internaţional posibili atunci cînd, în interiorul unui stat suveran, "rebelii ajung să controleze o parte a teritoriului, constituind aici o structură operaţională capabilă să exercite o autoritate efectivă asupra indivizilor care trăiesc pe acest teritoriu"[1]. Chiar dacă dreptul internaţional nu a definit statutul de insurgenţi, neprecizînd condiţiile care dau unui grup de rebeli prerogativa de a se bucura de drepturile şi de obligaţiile internaţionale, statele pot, în anumite circumstanţe, şi din considerente de afinităţi ideologice, să acorde părţii insurecţionale calitatea de subiect juridic independent, cum se întîmplă uneori à propos de mişcările de eliberare naţională. Dar, în general, statele se arată funciarmente reticente în a considera rebelii ca subiecţi de drept internaţional; şi se arată cvasiostili atunci cînd acestea se aliniază poziţiilor statelor în interiorul cărora face ravagii războiul civil. "În concluzie, insurgenţii sînt subiecţi apropiaţi de state, deoarece prezintă caracteristici majore. Dar ei sînt efemeri şi se bucură de o capacitate internaţională limitată de două considerente: în primul rînd, ei nu au decît cîteva drepturi şi obligaţii internaţionale; în al doilea rînd, ei sînt doar «asociaţi» unui număr limitat de state preexistente."[2] Astfel că nu se pune problema dreptului la rezistenţă.

---

1. Cassese, *Le droit international*, *op. cit.*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 82. Nu trebuie să uităm dispoziţiile referitoare la statutul de combatant, aşa cum sînt specificate în Primul protocol adiţional la Convenţia de la Geneva (GPI, 1977, art. 43-44); a se vedea Cassese, "Resistance Movements", în *Encyclopedia of Public International Law*, dir. Rudolf Bernhardt, Amsterdam, 1982 (1992), 4.188-190; Michel Veuthey, *Guérilla et droit humanitaire*, Geneva, 1983; Ameur Zemmali, *Combattants et prisonniers de guerre en droit islamique et en droit international humanitaire*, Paris, 1997; *Dictionnaire pratique de droit humanitaire*, p. 307.

La fel şi în ceea ce priveşte drepturile minorităţilor, deoarece nici un instrument în vigoare de protecţie a acestora nu prevede dreptul la rezistenţă sau la revoltă în caz de violări. Cu toate acestea, precizează Condorelli, există un singur domeniu — dreptul la autodeterminare — în care "se poate vorbi de formarea progresivă a unui principiu juridic internaţional recunoscînd dreptul la rezistenţă (armată)". La acest capitol, Rezoluţia 2625 stabileşte:

> Orice stat are dreptul de a se abţine să recurgă la vreo măsură coercitivă care ar priva popoarele... în formularea principiului prezent de dreptul lor de a dispune de ele însele, de libertatea şi de independenţa lor. Atunci cînd ele reacţionează şi rezistă unei atare măsuri de coerciţie în exercitarea dreptului lor de a dispune de ele însele, aceste popoare sînt în drept să caute sprijin, potrivit scopurilor şi principiilor cartei Naţiunilor Unite[1].

Este evident că acest drept de a reacţiona şi de a rezista nu este un drept individual *stricto sensu*. El nu implică decît un drept colectiv care poate fi exercitat de poporul în cauză; ceea ce presupune o organizare minimă a acestui popor, cum ar fi "o mişcare de eliberare naţională". În acest caz, crede Condorelli, "principala problemă care se pune este de a identifica «popoarele» care ar putea invoca dreptul la autodeterminare, şi deci dreptul de a «lupta» pentru aceasta în cazul în care li se interzice un asemenea drept. Pînă la sfîrşitul anilor '980, concepţia de departe dominantă era că ar fi vorba în exclusivitate de situaţii coloniale clasice, sau asimilate (teritoriile ocupate de Israel...). După căderea Zidului berlinez, asistăm, în revanşă, la o evoluţie indiscutabilă, care tinde să considere autodeterminarea ca fiind un drept permanent, care

1. Iată concluzia: "Nimic din paragraful precedent nu va fi interpretat ca autorizînd sau încurajînd o atare acţiune, oricare ar fi aceasta, care ar dezmembra sau ar ameninţa, total sau parţial, integritatea teritorială sau unitatea politică a oricărui stat suveran şi independent, ghidat de acest principiu al egalităţii de drept şi de dreptul popoarelor de a dispune de ele însele, enunţat mai sus, şi dotat astfel de o guvernare reprezentînd ansamblul poporului ce aparţine unui teritoriu, fără deosebire de rasă, credinţă sau culoare".

nu vizează doar situaţiile coloniale de tip clasic (să ne gîndim la ex-Iugoslavia şi la ex-URSS) şi care nu se sting, în tot cazul, o dată cu achiziţia independenţei. În plus, s-a convenit din ce în ce mai mult că acest drept acoperă şi versantul aşa-zis intern (organizarea internă a statului). Totuşi, această evoluţie indiscutabilă nu a condus pînă în ziua de azi la afirmarea limpede a dreptului la rezistenţă în acest context".

În revanşă, atunci cînd este vorba de o violare masivă a drepturilor omului, aşa cum poate fi calificată "ameninţarea păcii", Consiliul de Securitate al ONU poate fi abilitat să adopte măsuri de constrîngere, presupunînd întrebuinţarea forţei de alte ţări autorizate. "Dar acest gen de dezvoltare a situaţiei (Haiti, Sierra Leone), conchide Condorelli, merge în altă direcţie decît recunoaşterea internaţională a dreptului la rebeliune al indivizilor vizaţi."[1]

§ 4. Dreptul de ingerinţă şi "tirania drepturilor omului"

Problema ingerinţei este mai delicată, deoarece ea ţine de violarea suveranităţii statelor. În scopul asigurării suveranităţii statelor mai slabe şi pentru a le pune la adăpost faţă cu intervenţiile statelor mai puternice, Carta Naţiunilor Unite interzice amestecul în afacerile interne ale unui stat, exceptînd, după cum vom vedea, cazul în care sîntem în faţa unei situaţii ce comportă o ameninţare la adresa păcii şi a securităţii internaţionale (cap. VII, art. 39 ş. u.) . Această rezervă depinzînd de aprecierea circumstanţelor, Consiliul de Securitate a considerat uneori legitim să ia măsuri (diplomatice, economice sau de altă natură) pentru a sancţiona comportamentul blamabil al responsabililor unor guvernări, şi chiar să intervină militar într-un stat pentru a restabili pacea şi securitatea internaţională. Cu totul diferit este cazul unor activităţi de apărare ale organizaţiilor nonguvernamentale (ONG) care vizează protejarea populaţiilor civile, ameninţate în interiorul frontierelor lor sau victime ale catastrofelor naturale. Dreptul internaţional umanitar precizează

1. În cazul acestui paragraf (§ 3), îi sînt recunoscător lui Luigi Condorelli, profesor de drept internaţional la Universitatea din Geneva, pentru preţioasele lămuriri pe care mi le-a dat, lămuriri pentru care îi rămîn îndatorat.

că intervenţiile umanitare nu trebuie considerate propriu-zis nişte ingerinţe, deoarece ele sînt programate şi executate cu imparţialitate şi fără a ţine cont de interesele politice ale beligeranţilor[1].

S-a convenit să se numească — printr-un oximoron revelator — "drept de ingerinţă" această prerogativă de acţiune în scopuri umanitare, care riscă să încalce suveranitatea statelor: în circumstanţe particulare, date sau provocate, cum să rezişti oare tentaţiei de a nu te amesteca politic şi militar în afacerile unui stat prin intermediul unei acţiuni pretins umanitare? Anume aici rezidă autonomia intervenţiei sau ingerinţei umanitare de care vorbeşte Mario Bettati: acţiunea umanitară se află "în miezul unei contradicţii: cea care opune respectul pentru suveranitatea unui stat necesităţii de a proteja dreptul la viaţă şi sănătate al fiinţelor umane aflate în pericol, inclusiv din exterior"[2].

Alţi autori sînt şi mai radicali, privind această problemă dintr-un punct de vedere diferit. În articolul său *The Sovereignty of Tyranny*, apărut în 1999, romancierul mexican Carlos Fuentes se întreabă asupra temeiniciei dreptului de intervenţie à propos de problemele de mare actualitate la acel moment. "Dacă un mic tiran (*petty tyrant*) cum ar fi Slobodan Milosevic violează propriile legi interne, refuză a respecta identitatea albanezilor din Kosovo şi pune în practică o politică de genocid în numele suveranităţii statului sîrb, comunitatea internaţională poate oare şi trebuie să intervină, sau nu are decît să aştepte cu mîinile încrucişate?... Răspunsul în acest caz nu este dificil. Carta Naţiunilor Unite autorizează folosirea forţei de îndată ce negocierile de pace au eşuat, în cazul în care pacea este ameninţată şi cînd au loc acte de agre-

1. "Primul protocol adiţional la Convenţiile de la Geneva referitor la protecţia victimelor conflictelor armate internaţionale", 8 iunie 1977, art. 64 şi 70; cf. Patricia Buirette, *Le droit international humanitaire*, Paris, 1996; Michel Deyra, *Droit international humanitaire*, Paris, 1998; Michel-Cyr Djiena Wembou, *Droit international humanitaire: théorie générale et réalites africaines*, Paris, 2000; *Dictionnaire de droit humanitaire*, p. 270.

2. "Dreptul internaţional umanitar actual se străduieşte să depăşească această contradicţie şi să concilieze cele două exigenţe ale sale, adeseori opuse", M. Bettati, "Les États et l'ingérence humanitaire", *Les Temps modernes*, 55, 2000, nr. 610, p. 243; cf. *Id.*, *Le droit d'ingérence. Mutation de l'ordre international*, Paris, 1996; *Droit humanitaire: textes*, ed. M. Bettati, Paris, 2000.

siune, dar şi în cazul de legitimă autoapărare — dacă autorizaţia vine de la Consiliul de Securitate. Cu această ocazie toţi americanii şi aliaţii lor din NATO au scurtcircuitat Consiliul, iniţiind o acţiune contra unui stat-membru şi, ceea ce e mai rău, o acţiune care violează suveranitatea unui stat. Chiar dacă este justificată în calitate de act umanitar, acest precedent este într-adevăr periculos." Autorul trebuie totuşi să admită aspectele pozitive ale intervenţiei în ex-Iugoslavia, dar concluzia sa nu este mai puţin negativă. "În ciuda argumentelor sale, principiul de nonintervenţie rămîne esenţial pentru securitatea naţiunilor." Ajuns la noţiunea de suveranitate, Carlos Fuentes conchide:

> după teribilele experienţe ale acestui secol pe sfîrşite, nu există nici o îndoială că suveranitatea este inseparabilă de democraţie. Suveranitatea tiraniei a devenit o contradicţie (*The soveregnty of tyranny has become a contradiction*). Lucrul acesta se produce deoarece, în faţa ameninţării unei lumi dominate de o piaţă globală a speculaţiei, singurul răspuns care serveşte apărării suveranităţii interne este de a spori numărul de state democratice şi a democratiza sistemul internaţional în totalitatea sa[1].

Nefiind în stare să explice mai bine această "contradicţie", avem impresia că autorul are atîta încredere în democraţie încît, în opinia sa, aceasta ar fi capabilă să facă faţă oricărei tiranii. Auzi-l-ar cerul!

Fără a intra într-o dezbatere care a divizat opina mondială, să ne limităm a sublinia că aplicarea dreptului la intervenţie umanitară este departe de a întruni unanimitatea[2].

---

1. C. Fuentes, "The Sovereignty of Tyranny", *New Perspectives Quarterly*, 16, 1999, partea 4, pp. 9-11. — Cf. Max Liniger-Goumaz, *ONU et dictatures. De la démocratie et des droits de l'homme*, Paris, 1984; *Id.*, *La démocrature: dictature camouflée, démocratie truquée*, Paris, 1992; *Id.*, *Who's who de la dictature de Guinée-Équatoriale: les Nguemistes, 1979-1993*, Geneva, 1993.

2. Cf. Eugène Cyrille Houndekon, *Le principe d'ingérence humanitaire en droit international*, Roma, 1994; *How can international humanitarian law be made effective in armed conflicts? De l'efficacité du droit international humanitaire dans les conflicts armés*, Official Publ. of the Europ. Communities, Luxembourg, 1995; Abdolhakim Zamuna, *Ingérence humanitaire et droit international*, Nice, 1998; Sylvain Vité, *Les procédures internationales*

O vom constata într-o manieră şi mai incisivă în articolul dnei Kirsten Sellars, *The Tyranny of Human Rights*, apărut de asemenea în 1999. Autoarea se înscrie printre adversarii tezelor intervenţioniste şi optimiste ale lui Geoffrey Robertson[1], "avocat pasionat al drepturilor omului". Dna Sellars, istoric al drepturilor omului, apreciază fără iluzii aplicaţiile dreptului umanitar pe punctul de a se dezvolta. "Istoria, scrie ea, ne furnizează două lecţii importante. Prima este că idealul drepturilor omului a fost el însuşi dictat de avantajul politic, ca un ecran de fum în spatele căruia marile puteri şi-au putut urma propriile interese, uitînd de nevoile asupra cărora ar fi trebuit să vegheze. Cea de a doua este că intervenţia, oricare ar fi drapelul sub care are loc, este o sfidare directă la adresa autodeterminării naţionale. În alţi termeni, ea zdruncină dreptul unui popor la autoguvernare. Acest afront la adresa suveranităţii este în mod constant întărit de instituţii cum ar fi Naţiunile Unite, NATO şi Banca Mondială." Numeroase exemple extrase din trecut şi din actualitate o conving pe autoare de justeţea ideii sale: "Istoria drepturilor omului ca politică externă este o istorie a *Realpolitik*-ului şi oportunismului"[2].

De oricare parte ne-am situa în aceste dezbateri pasionante, care sînt printre cele mai importante şi vitale pentru popoarele planetei, ne vedem nevoiţi să recunoaştem că sîntem departe de a rezolva nenumăratele cereri de justiţie provenind din cele patru părţi ale lumii. În ciuda proliferării lor, convenţiile, statutele, legislaţiile nu sînt suficiente pentru a asigura respectarea drepturilor oamenilor, în pofida imenselor progrese făcute şi care continuă să se realizeze în acest domeniu.

---

d'établissement des faits dans la mise en œuvre du droit international humanitaire, Bruxelles, 1999; Milan Sahozi'c, "L'application du droit international, notamment humanitaire, dans les conflicts armés auxquels prennent part des entités non étatiques", *Annuaire*, 68, 1999, 1, pp. 251-370; François Bugnion, "Le droit international humanitaire à l'épreuve des conflits de notre temps", *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 81, 1999, 835, pp. 487-498; Anne Ryniker, "Respect du droit international humanitaire par les forces des Nations Unies", *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 81, 1999, 836, pp. 795-805.

1. G. Robertson, *Crimes against Humanity. The Struggle for Global Justice*, London, 1999.

2. K. Sellars, "The Tyranny of the Human Rights", *The Spectator*, 28 August 1999, p. 11 ş.u.

§ 5. Tiranicidul este revolut cu condiţia ca justiţia să aibă loc. Impunitatea

În prealabil, trebuie să amintim că în tradiţia clasică tiranicidul (*tyrannicidium*), în sensul aneantizării tiraniei, desemnează nu doar omorîrea tiranului, dar şi, într-un sens metaforic, expulzarea tiranului. Drept dovadă ne servesc cele două cazuri emblematice, prezente în spiritul teoreticienilor tiranicidului: pe de o parte, cel al lui Lucius Iunius Brutus, care îl expulzează din Roma pe Tarquinius Superbus, pe de alta, cel al lui Marcus Iunius Brutus, care îl înjunghie pe Cezar. Cea mai bună definiţie pe care o putem da astfel tiranicidului "clasic" este neutralizarea tiranului, implicînd eliminarea tiraniei, fie că se face printr-un omor sau o expulzare. Această definiţie s-ar putea aplica, după cum o vom vedea, şi tiranicidului "modern".

Reflectînd la lucrul acesta şi la ideile pe care le evocă, să începem prin a observa că teoriile a căror obiect este tiranicidul par a fi depăşite în zilele noastre cel puţin din trei motive. În primul rînd, omorîrea tiranului era o idee încă valabilă sub vechiul regim, cînd monarhii care conduceau regatele erau aproape că incarnarea acestora. Începînd cu secolul al XIX-lea, statul înlocuieşte monarhul, devenind persoana morală care reprezintă naţiunea. Dacă altădată era atacat monarhul devenit tiran, mai tîrziu este atacat statul atunci cînd devine nedrept, opresor despotic, respectiv tiranic. Cu toate acestea, ideea de tiranicid nu a dispărut: ea este deghizată, probabil chiar fără ştirea teoreticienilor care, aidoma anarhiştilor, au vorbit despre "uciderea statului", sau care, aidoma comuniştilor, s-au gîndit la "dispariţia statului burghez", sau încă, aidoma teroriştilor, proiectează "distrugerea" statului care reprimă şi aserveşte. Chiar şi analizată sub cel de al doilea aspect, ideea de "ucidere a tiranului" nu este moartă. În perioada păcii sociale, se crede că aceasta ar fi definitiv îngropată, dar ea nu este decît în stare de hibernare. Terorismul, la urma urmelor, este una din problemele care se pun în faţa responsabililor oricărei guvernări civile. Atentatele din ultima treime a secolului XX, pe toate meridianele, demonstrează că diversele terorisme sub formă de luptă armată mergînd pînă la capăt în lupta lor contra statului sau a unei părţi a statului nu au pierdut nimic din vitalitatea lor; chiar şi în ţările în care nu sînt vizibile, acestea sînt mereu gata să se trezească la viaţă.

Astfel că înţelegem cum anume lupta contra tiraniei (de stat) poate, la rîndu-i, să se transforme într-o altă tiranie, ceea ce relevă atentatele

repetate de teroriști care masacrează ca niște lași oameni inocenți[1]. Doar acest element, de o gravitate extremă, este suficient pentru a exclude orice asimilare simplistă a terorismului cu tiranicidul: în strategia teroristă, de orice natură, lipsește grija pentru legitimitate care a însoțit mereu reflecțiile asupra tiranicidului.

În al doilea rînd, teoria tiranicidului este astăzi depășită deoarece nu se mai găsesc tirani. Mai exact, nu este calificat drept "tiran" conducătorul de stat sau grupurile responsabile de treburile publice care au uzurpat puterea sau/și conduc societatea într-o manieră nedreaptă și opresivă. În termenii drepturilor omului, pot fi definiți drept tirani criminalii care încalcă deschis ("manifest") dreptul umanitar, dar lumea preferă să se abțină. Să fie vorba doar despre o simplă problemă de exprimare? Ar lua prea mult timp și ar fi deplasat să încercăm a explica de ce anumite noțiuni cad în desuetudine, iar altele se impun independent, adeseori în ciuda evidențelor. Termenul "dictator" cunoaște în zilele noastre un succes asigurat (cu greu concurat de cel de "autocrat") pentru a desemna personaje istorice care, în secolul XX, s-au distins ca tirani și care îndeplinesc toate condițiile pentru a fi definite ca atare. Se poate înțelege că lumea preferă să vorbească de dictatori mai degrabă decît de tirani, deoarece această ultimă noțiune — presupunînd că este luată în serios — poartă pecetea unei acuzații definitive și chiar a unei insulte, ca și cum o sentință ar fi fost pronunțată *avant la lettre* (într-o discuție liberă, a vorbi despre un tiran implică o judecată de condamnare fără drept de apel, în timp ce a trata despre un dictator lasă dezbaterea deschisă pentru o posibilă reabilitare; la fel în diplomație, a primi un dictator sau a-i face o vizită este un lucru admisibil, în timp ce ar fi incorect de a întreține relații diplomatice cu un tiran). Fiind vorba de cuvinte și de întrebuințarea lor curentă, ar fi trebuit probabil să ne ferim de ceea ce un autor inteligent a numit "conjurația dicționarelor" à propos de "adevărul cuvintelor" și "adevărurile politicii".[2]

---

1. Cf. Hans-Peter Gasser, *Interdiction des actes de terrorisme dans le droit international humanitaire* [Geneva], 1986.

2. În cartea sa intitulată *La conjuration des dictionnaires. Vérité des mots et vérités de la politique dans la France moderne* (Strasbourg, 2000), Jean-Claude Waquet povestește aventura celor patru cuvinte — conjurație, conspirație, cabală și complot — ținînd cont de mizele semantice și distorsiunile sensului cuvintelor supuse unor interese politice și unor mode culturale.

În al treilea rînd, tiranicidul este revolut şi din cauza locului important pe care-l ocupă justiţia ce se defineşte "de drept". Posibilităţile pe care le au un individ sau un grup de indivizi aflaţi la putere de a deveni tiranici sînt invers proporţionale cu eficacitatea controlului organelor constituţionale şi judiciare ale statului: cu cît avem mai puţină justiţie, cu atît creşte ameninţarea tiraniei. În faţa ineficacităţii justiţiei, trebuie oare să considerăm tiranicidul ca aparţinînd unei alte epoci? Nu, dacă vorbim despre tiranicidul "modern", care este înţeles în cazul dat în sensul foarte larg de antidot al tiraniei moderne şi care poate lua, aidoma acesteia, diverse forme: a face să se aplice drepturile omului acolo unde acestea sînt călcate în picioare; a exercita dreptul la rezistenţă faţă de opresiune, respectiv dreptul la revoluţie contra unui sistem de stat nedrept şi intolerabil; a trimite un conducător acuzat de "crimă de tiranie" în faţa unui tribunal penal internaţional, pentru a face faţă cazurilor celor mai flagrante. Merită oare să numărăm, printre aceste "cazuri flagrante", intervenţiile armate autorizate de ONU sau decise de NATO? Trebuie să se ia în calcul dreptul la ingerinţă ridicat în slăvi de unii? În plus, nu putem exclude formele deja cunoscute de tiranicid pe care le-am calificat drept "clasice": eliminarea tiraniei prin asasinarea sau expulzarea tiranului. În sfîrşit, remediul întrebuinţat contra tiraniei (atacuri militare, embargo, sancţiuni economice etc.) se poate transforma el însuşi într-o tiranie. Este un pericol contra căruia autorii noştri şi-au preîntîmpinat contemporanii încă din Antichitate. Este uşor de observat că definirea tiranicidului modern, care se alătură în cazul dat tiranicidului clasic, nu doar că nu poate fi univocă, ci este de-a dreptul problematică.

În realitate, considerabila producţie legislativă şi perfecţionarea procedurilor civile şi penale nu sînt în stare să ne facă să uităm că regulile de drept, abilitatea şi elocinţa maeştrilor din barouri sînt la dispoziţia tuturor, acuzatori şi apărători. Se ştie foarte bine că la finele unui proces nu întotdeauna cel vinovat este condamnat; nu întotdeauna este achitat inocentul. Astăzi se întîmplă exact ca în trecut, de cînd există tribunalele. Deoarece ştim acest lucru, merită oare să acceptăm la modul flozofic ca cei care se fac vinovaţi de crime contra umanităţii să continue a beneficia de impunitate? În mod cert, nu!, chiar dacă posibilităţile

de impunitate[1] ale acestor crime creşte proporţional cu numărul dosarelor luate spre examinare, cărora nu li se dă curs din cauza viciului de procedură sau din alt motiv şi a numărului de procese care, din motive de diversă natură, rămîn în suspans, şi care cel mai probabil nu vor fi niciodată onorate printr-o sentinţă: specialiştii estimează la peste două sute de mii de dosare de acest gen pe linia de aşteptare[2]. Există organizaţii nonguvernamentale, cum ar fi Human Rights Watch, care încearcă să-i urmărească pe dictatori, oriunde s-ar afla aceştia, pentru ca dînşii să nu conteze pe impunitatea lor. În opinia responsabilului acestei organizaţii, trebuie pus la bătaie totul "pentru a-i traduce în justiţie pe marii criminali, deoarece lupta contra impunităţii este primordială ca să ne putem bucura de drepturile omului. Impunitatea unora reprezintă devalorizarea altora"[3]. Să ne amintim de asemenea că numărul inculpaţilor pentru crime contra umanităţii care fac obiectul unei investigaţii judiciare este extraordinar de mic în raport cu numărul de vinovaţi de care justiţia nici nu se ocupă: nu există în prezent decît două curţi internaţionale de justiţie penală. Recunoscînd că munca acestor tribunaluri comportă dificultăţi uneori insurmontabile, anumiţi cenzori nu pregetă să le critice. Astfel, într-un raport publicat pe data de 8 iunie 2001, o altă organizaţie nonguvernamentală, International Crisis Group, critică funcţionarea Tribunalului Penal Internaţional pentru Rwanda, bazat la Arusha, în Tanzania, deoarece este incapabil "să facă lumină asupra planului, mecanismului, cronologiei, organizării şi finanţării genocidului" unui jumătate de milion de tutsi, perpetuat în 1994 de hutu. Organizaţia deplînge, în particular, faptul că programul iniţial al Tribunalului vizînd "punerea sub acuzaţie a circa treizeci de persoane pe an" s-a redus apoi la

1. Pentru un examen ştiinţific al unuia dinte cazurile care au atras atenţia opiniei internaţionale, a se vedea culegerea de texte şi comentarii, *The Pinochet Case. A Legal and Constitutional Analysis*, ed. Diana Woodhouse, Oxford, Portland (Oregon), 2000.

2. Cf. dezbaterea care are loc pe data de 17 martie 2001 la Ferney-Voltaire la tema "Justiţia faţă cu Politica", între Georges Abi-Saab (vechi judecător al tribunalului internaţional), Bernard Bertossa (Procuror general al Genevei), Reed Brody (Advocacy director, Human Rights Watch), James Stewart (Tribunalul Penal Internaţional) şi L. Condorelli.

3. Declaraţie a lui Reed Brody relatată de Luca Sabbatini în *Tribune de Geneve*, 7 iunie 2001, p. 55, à propos de Hissène Habré, "tiranul din Ciad".

"îndepărtarea orizontului ultimelor sentinţe de judecăţi către 2017, la o distanţă de douăzeci şi trei de ani după consumarea faptelor"[1].

Revenim la punctul fundamental: decalajul enorm dintre un impunător aparat al societăţilor şi curţilor internaţionale chemate să controleze aplicarea drepturilor omului şi producerea efectivă a justiţiei. În zilele noastre, nu ar mai fi nevoie să se recurgă la tiranicid — în sensul modern al cuvîntului, explicat mai sus — date fiind progresele considerabile ale sistemelor judiciare într-o mare parte a planetei, dar lucrul acesta nu este valabil decît în măsura în care sistemele sînt eficiente. Or, impunitatea rămîne atît de răspîndită, încît opinia publică crede cu greu că diversele organe de control internaţionale ar fi operante; ne este permis aşadar să amintim că tiranicidul "modern" poate, în anumite cazuri, zdruncina sistemele tiranice care încalcă libertăţile fundamentale.

§ 6. Utilitatea unei istorii a dezbaterilor asupra tiraniei

Am putea oare afirma, cu mîna pe inimă, că tirania nu mai există în zilele noastre? Cu siguranţă nu, oricare ar fi definiţia pe care vrem să i-o aplicăm, fie extrăgînd-o din vastul nostru repertoriu, fie făurind-o în conformitate cu noile forme pe care aceasta le-a luat şi continuă să le ia în zilele noastre. Realitatea este prezentă, dar cuvîntul pentru a o desemna nu mai este de actualitate şi astfel folosim alte noţiuni. E nevoie să introducem termenul-concept de "tiranie" în dezbaterea actuală? Credem că, pusă în aceşti termeni, problema este inutilă. A pleda pentru folosirea unui cuvînt care nu mai are, decît sporadic, favoarea celor ce vorbesc despre politică este în afara oricărei discuţii. Există, bineînţeles anumite raţiuni pentru aceasta, istorice, psihologice, sociologice şi de altă natură; iar faptul că, în general, cunoaştem rău fenomenul tiranic pe termen lung, şi că rămînem prudenţi, nu este ultimul în ordinea importanţei. Să nu uităm lecţia lui Locke, potrivit căruia terminologia cea mai adecvată este cea comprehensibilă fără echivocuri.

1. După articolul lui Jean-Philippe Rémy publicat în *Le Monde* din 8 iunie 2001, p. 3.

Pe de altă parte, de ce nu am lua în consideraţie posibilitatea de a reintroduce termenul "tiranie" în discursul de astăzi, după cum o doresc numeroşi istorici şi filozofi ai gîndirii politice? Autori cum ar fi Chirot şi Bœsche, analizaţi mai sus, în capitolul "Reviviscenţa cuvîntului «tiranie»", au tendinţa să creadă că dacă evităm întrebuinţarea cuvîntului, o facem deoarece cunoaştem rău istoria fenomenului în cauză. Îl credem limitat la Grecia antică sau la Evul Mediu al lui John de Salisbury şi Toma d'Aquino, sau încă la Renaştere şi la Vechiul Regim. Cu toate acestea, nu este puţin să recunoaştem că termenul se referă la peste 2 000 de ani de istorie! Iar în cazul secolelor mai apropiate, de ce l-am exclude? Ni se răspunde că modernitatea cea mai modernă, respectiv postmodernă, nu vrea acest lucru, deoarece totul s-a schimbat după Revoluţie. Nu contestăm acest lucru; ar fi în van să perseverăm. Dar sînt o mulţime de alte lucruri care merită spuse.

Credem că reintroducerea cuvîntului "tiranie" în terminologia politică a secolului al XXI-lea ar avea avantajul esenţial de a recunoaşte continuitatea istoriei parcelate prin periodizări prea rigide care formează istoria Occidentului. "Ruptura" dintre secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea este comodă din mai multe puncte de vedere: ea serveşte la stabilirea unei periodizări confortabile cu care ne-am obişnuit, la fixarea unor repere politice care orientează opinia alegătorilor spre "stînga" şi spre "dreapta", la împărtirea învăţămîntului şi a catedrelor universitare în tranşe cronologice stricte, la furnizarea unor titluri comprehensibile editorilor de manuale etc. Dar această "ruptură" este funciarmente ideologică[1]. Ea privilegiază unilateral diferenţele, noutăţile, acolo unde există interes pentru a aprecia într-o manieră echilibrată ceea ce ţine de trecut şi ceea ce prezintă o noutate. Oricare ar fi şcoala istorică sau politică faţă de care ţinem să ne arătăm fidelitatea, vom recunoaşte cu inimă uşoară că ştiinţa istorică este o cunoaştere relaţională prin excelenţă. Ea este interdisciplinară prin definiţie, astfel încît nici o altă disciplină nu poate rămîne indiferentă istoricului. Cu toate acestea, noi trăim mai mult ca oricînd într-o perioadă de specializare, de comparti-

1. Cf. teza pe care o susţine A. de Tocqueville în *Vechiul Regim şi Revoluţia* (1856): în istoria instituţiilor şi a centralizării Franţei, trebuie subliniată continuitatea dintre Vechiul Regim şi secolul al XIX-lea.

mentare a cunoştinţelor, de separare a metodologiilor. Fracţionarea multiplelor discipline — ştiinţe, economie, tehnică, ştiinţe sociale, literatură, artă etc. — este dăunătoare cunoaşterii istorice şi filozofice, care are nevoie de relaţii atît pe orizontală, cu alte cîmpuri de cunoaştere şi cu alte civilizaţii, cît şi pe verticală, în sensul extinderii şi aprofundării istorice în secolele precedente, fără a ne limita la ultimele două-trei. Nu-i mai puţin adevărat că juriştii specialişti în dreptul internaţional nu neglijează referinţele la modelele din trecut: este o chestiune curentă de a te raporta la "modelul westfalian"[1] (la Tratatele de Pace din Westphalia, de la 1648), adica la valorile umanitare generale şi la convenţiile diplomatice puse în practică pe la mijlocul secolului al XVII-lea. Dar lucrul acesta constituie aproape că limita extremă spre trecut la care legislatorii, diplomaţii şi oamenii politici sînt dispuşi să se refere. Să fie din cauza că nu cunosc la fel de bine alte secole?

În tot cazul, ar fi o eroare de metodă să limităm comprehensiunea problemelor lumii actuale la raporturile de analogie cu trecutul recent, cu epoca pe care o numim "contemporană", a secolelor XIX şi XX. Am mai repetat-o: trecutul (*res gestae*), istoria (*historia rerum gestarum*) nu sînt fragmentate prin ele însele. O viziune a istoriei fracţionate este rezultatul unei concepţii istorice care, atentă la diferenţe, vrea să pună în evidenţă factorii ce ţin de noutate, delăsîndu-i pe cei ce ţin de tradiţie sau de permanenţă, pentru a sublinia caracterul inedit, indiscutabil modern, al unor fenomene. Am mai remarcat-o, între altele, atunci cînd analizasem totalitarismul. Teoreticienii care, de la 1950 încoace, au cercetat acest fenomen au vrut să sublinieze caracterul de neasemănare, de noutate absolută în raport cu formele istorice de despotism şi de tiranie. Acest procedeu s-a dovedit a fi util pentru a pune în evidenţă aspectele noi ale fenomenului, dar a împiedicat sesizarea originilor, analizarea rădăcinilor care se adîncesc într-o istorie mult mai îndepărtată decît cea a nazismului, a fascismului sau a leninism-stalinismului. În mod paradoxal, anumiţi autori (Friedrich şi Brzezinski) au ales ca termen de referinţă istorică *autocraţia* care, în comparaţie cu *tirania* sau cu *despotismul*, acoperă noţiunea al cărei conţinut istoric şi

1. A se vedea remarcele lui Cassese, *op. cit.*, p. 37 ş. u.

conceptual este mai sărac — probabil, l-au ales din cauza acestei sărăcii care, în ochii lor, echivala cu un fel de puritate (a conceptului).

Dacă ar fi să convenim că dezbaterea politică actuală ar trebui să se articuleze pe baza relaţiilor cu trecutul, apropiat sau îndepărtat, ne-am putea gîndi la reintroducerea noţiunii de "tiranie" în terminologia curentă, cu condiţia să-i cunoaştem istoria şi dezvoltarea şi să ştim a adapta rezultatele acestei istorii la problemele prezentului. De salutat iniţiativa unui ex-militant al rezistenţei italiene, scriitorul Antonio Ghirelli, care ne invită la o călătorie spre rădăcinile răului prin intermediul portretelor dictatorilor secolului XX, intitulîndu-şi cartea "Tiranii: de la Hitler la Pol Pot. Oamenii care au însîngerat secolul XX"[1].

Propunerea noastră nu pretinde să impună întrebuinţarea termenului dacă cineva nu vrea să-l utilizeze şi, mai ales, dacă folosirea acestuia ar putea da naştere unei neînţelegeri, de orice natură. Dar trebuie să relevăm, ca urmare a călătoriei noastre intelectuale în lumea istorică a tiraniei (aparent omniprezentă la stirpea umană organizată în societate), că orice tiran a vegheat mereu, prin natura ce-i este proprie, să-şi ascundă viciile şi să-şi disimuleze intenţiile: este, probabil, ultimul rafinament al Tiraniei faptul de a reuşi să facă să dispară numele său din terminologia politică curentă.

§ 7. Libertatea speranţei şi speranţa libertăţii

Problemele pe care tocmai le-am evocat vizează lumea întreagă, dar ele nu sînt discutate decît de către o fracţiune a umanităţii, cea care beneficiază de un nivel de instruire în stare să-i permită a-şi da seama de pericolele unei aserviri a omului de către om sub toate formele istorice şi imaginabile; cea care cunoaşte pericolele tiraniei multiforme. Ea posedă, dacă nu libertatea completă, cel puţin datele fundamentale ale libertăţii — în termenii drepturilor omului, de exemplu — care îi permite să spere mai multă libertate sau cel puţin s-o păstreze pe cea cucerită cu preţul a numeroase lupte şi sacrificii seculare.

1. A. Ghirelli, *Tiranni: da Hitler a Pol Pot. Gli uomini che hanno insanguinato il Novecento*, Milano, 2001. A se vedea şi captivantul eseu filozofic al lui Christian Delacampagne, *Le philosophe et le tyran*, Paris, 2000.

În schimb, o altă parte a umanității se află încă mult sub nivelul de instruire care i-ar permite să conștientizeze că este exploatată, aservită intereselor altora, și că nu doar natura este cea care îi cauzează boli și foamete. Ne referim la masele dezmoștenite, la anumite populații care locuiesc în Africa, Asia și, probabil, în America Centrală și Meridională, fără a exclude anumite populații din Europa, decimate de exploatare sau de represiunea pe care o exercită guvernările constituite ori de genocidurile perpetuate în deplină impunitate. Sînt populații care adeseori nu au nici o speranță de libertate, lipsindu-le însăși noțiunea în cauză: deoarece ele nu au idee de tirania pe care o suportă în tăcere timp de secole sau din vremuri imemorabile.

Revenind la începutul acestei cărți, am încercat, printr-un efort de imaginație, să regîndim situația umană și culturală a populațiilor Greciei antice. Acum douăzeci și cinci de secole, ele luau cunoștință de faptul că o putere pînă atunci nedefinită îi supunea unei servituți degradante. O numesc "tiranie" și, obișnuite cu speranța de a rezista nedreptăților semenilor lor, își făuresc ziduri de apărare contra servituții, descoperind libertatea de a asculta de legi.

Și astăzi, numeroase popoare nu au atins stadiul de civilizație al grecilor antici. Occidentul căruia nu-i lipsește nimic, bogat în cunoștințe științifice, grizat de mondializare, dar mai ales conștient și puternic grație istoriei sale, trebuie să-și asume toate responsabilitățile. Îi revine nu doar să furnizeze mijloacele materiale țărilor dezmoștenite, dar și să trezească speranța libertății la populațiile private de propria lor istorie, să le inoculeze noțiunile de drepturi ale omului, să le asigure o instruire care i-ar încuraja să aprecieze propriile lor tradiții, să le apere împotriva oricărei aserviri, fie că vine din interior sau din exterior, din Orient sau din Occident: într-un cuvînt, să le garanteze cunoștințe fundamentale care le-ar permite să discearnă tirania.

INDICE

(de nume proprii)

A

Aaron 215, 453
Abadie *sau* Abbadie Jacques 702
Abélard 289
Abimelec, rege al Sichem 208, 508
Abi-Saab, Georges 1067
Abner 209
Abrams, Philip 659
Absalom 209
Accame, Silvio 197
Accetto, Torquato 531
Accietto-Gualtieri, Jeanne-Marie 21
Acocella, Giuseppe 766
Actius, Thomas 595
Adam 655, 721
Adam, Traute 180
Adams, John 755
Adolphe de Nassau, rege al romanilor 342
Adorno, Francesco 374
Adrian II, papă 264
Ægidius Romanus 296, 297, 300, 312
Aélion, Rachel 61
Æmilius, Marcus 152
Æschylus 58
Æthra 62
Agag, regele Amalekului 207
Agamemnon, rege al Micenei 34, 59
Agatocle II 49
Agatocle III 49
Agatocle, tiran al Siracuzei 48, 49, 50
Agrippa, Postumus 187
Agrippina 178
Aguilar, Víquez Fidencio 659
Ahab, rege al Israelului 209, 210, 436, 607
Ahala, Caius Servilius 139
Ahazia, rege al Iudeii 209
Ahrweiler, Hélène 190
Aigrain, René 243
Ainsworth, Robert 722
Aistulf, rege al Lombardiei 218
Akkerman, Fokke 575
Alain, Emile-Auguste Charder, *zis* 1039
Alamar 679, 687
Albert, Henri 800
Alberti, Leon Battista 374, 376
Alcuin de York (Albinus Flaccus *sau* Ealwhire), 256.
Alembert, Jean Le Rond d' 685, 699
Alexandros, tiran al Tesaliei 45
Alexandru cel Mare, rege al Macedoniei 47, 200, 780
Alexandru I Karageorgevici, rege al Iugoslaviei 896
Alexandru II, țar 809, 813, 842, 856
Alexandru III, papă 310
Alexandru VI, papă 376
Alexis 679
Alexis I Comnene, împărat bizantin 699
Al-Farabi 287
Alfieri, Vittorio 725-730
Alice, Dermience 153
Alighieri, *vezi* Dante
Alland, Denis 195
Allen, Carl-Ferdinand 341
Allen, John Wiliams 23, 423, 434, 435, 438, 441, 559, 561
Allen, Philip Schuyler 369
Allen, William 644
Alluntis, Felix 291
Almain, Jacques 431
Almond, Brenda 851
Alphonso de Castro 522, 597
Althusius, Johannes 588, 590, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615
Alvio de Castro 520
Amasa 209

Amaţia, rege al Iudeei 207
Ambrozie (Aurelius Ambrosius), sfîntul 231, 234, 235, 241, 260, 265, 482
Amedeo VIII 315
Amelot de La Houssaye Avraam-Nicolas 534
Amendola, Giovanni 927
Amin Dada (Idi) 986
Amiot, François 223
Ammirato, Scipione 524, 533, 535, 536, 541, 542
Amsler, Jean 877
Anaximandru 52
André, Michel 593
Andrewes, Anthony 39, 42
Angelicus 295
Anna de Austria, regină a Franţei 915
Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinte 683, 684, 685
Ansart, Pierre 803
Antigonos Monophthalmos ("cel Chior") 47
Anton, Hans Hubert 260
Antoni, Carlo 870
Antonius Marcus 137, 161, 725, 829, 867, 903, 907, 1057, 1071
Aod, *vezi* Ehud
Apian 172, 173, 174
Apolo 35, 622, 637, 641, 982
Appfel, Helmut 64
Aquaviva, Claudio 589
Arbor, Ann 68
Archagatos 49
Arcq 346
Arendt, Hannah 930, 937, 938, 939, 940, 941, 954, 957, 990, 996
Arhiloh 33
Ariminensis 364
Aristogiton 489, 1029
Aristogiton 47, 54, 64, 70, 89, 98, 99, 107, 119, 120, 121, 124, 140, 141, 334, 489, 493, 505, 538, 1029
Aristotel 287, 301, 385, 442, 645, 655, 675, 712, 714, 722, 780, 879, 880, 897, 924, 934, 980, 989, 996, 1002, 1015, 1042
Arkoun, Mohammed 287
Arlettaz, Silvia 21
Arlette 472
Armelani, Francesco 869, 870
Arminius (Harmensen), Jacobus 616
Armitage, David 640
Arms 665
Armstrong, Arthur 665
Arnaldez, Roger 204
Arnaldi, André-Jean 187
Arnaldi, Francesco 187
Arnold, Julie Bellows 676
Arnot, Alexander 1036
Aron, Raymond 686, 687, 853, 926, 950, 951
Aron, Robert 907
Arons 686, 687
Arpin-Gonnet Gaëlle 529
Arquilliere, Henri-Xavier 235, 241, 261, 262, 263, 265
Artous, Antoine 787
Ascensius Jodocus (Josse) Badius 431
Ascoli, Georges 565
Ashcraft, Richard 659
Astarte 209
Astreea 53
Astuti, Guido 955
Atalia, regină a Ierusalimului 607, 623, 645
Athamare 687
Aubenque, Pierre 100
Aubert de La Chesnaye Des Bois François Alexandre 699
Aubrion, Etienne 187
Audisio, Guglielmo 865
Auer, Andreas 1008
Auguis, Piene René 721
August (Octavianus), împărat roman 176, 177, 178, 186, 187, 188, 191, 237, 251, 327
Augustin (Aurelius Augustinus) 196, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 247, 248, 282, 283, 406, 480, 527, 536
Aurelianensis Jonas, *vezi* Jonas de Orléans
Auroux, Sylvain 26
Austin, John Langshaw 946

Austin, Michel M. 42
Automedon, tiran al Eritreei 111, 142
Avack 636
Averroes (Ibn Rushd) 287, 303
Avicenna (Ibn Sina) 202, 287
Avraam 200, 202, 206
Azeglio 865
Azéma, Jean-Pierre 1019
Azor, Jean 588, 595, 597

B

Baal 645, 646
Babbitt, Susan M. 329
Baberowski, Jörg 804
Babeuf, Frainçois Noël, *zis* Giacchus 783, 831, 924
Baccelli, Monique 726
Backhaus, Giorgio 806, 807
Backmann, Leonhard E. 27
Backus, Irena 21
Bacon, Francis 635, 705
Badawi, Abdul Rahman 287
Badia, Gabert 797
Badinter, Elisabeth 758
Badinter, Robert 758
Baget, Bozzo Gianni 397
Baglioni la Peruza 388
Baillon, Jean-Fiançois 659
Bailyn, Bernard 754
Bainton, Roland Herbert 282
Bainville, Jacques 20, 906
Bakunin, Mihail Alexandrovici 795, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 840, 844, 870
Balat, Jean-Christophe 1010
Balázs, Eva H. 342
Balcer, Jack Martin 128
Baldi, Marialuisa 396
Baldi, Rita 909
Baldini, Enzo Artemio 21, 525, 529, 530, 659
Baldwin, Barry 180
Balibar, Etienne 817
Balke, Willem 447
Ballard, J.-B. Christophe 601
Balmès, Anne-Dominique 739
Balogh, Elemer 342
Balogh, József 247, 278
Bambrough, Renford 100
Bandel, Fritz 197
Báñez, Domingo 520, 521, 601
Bannour, Wanda 804
Barbarossa, *vezi* Frederic I, împărat german.
Barbera, Sandro 800
Barbeyrac, Jean de 630, 631, 705
Barbier, Maurice 402, 403, 787
Barceló, Pedro A. 37
Barclay, John 559
Barclay, William 454, 511, 559, 560, 561, 562, 563, 591, 592, 613, 618, 620, 621, 666
Bardach, Juliusz 696
Barile, Paolo 1032
Barmann, Claude 485
Barnes, Joseph 559
Barny, Roger 758
Baron, Hans 316, 373, 445
Barrère, Unzueta Maria Angeles 1012
Barrow, Henry 635
Barrué, Jean 840, 841
Barth, Karl 223
Barthélemy, Joseph 898, 899, 900, 919
Barthélemy de Chasseneuz 483
Bartholoni, Fernand 765
Bartolo da Sassoferrato 26, 297, 302, 314, 318, 319, 324, 373, 377, 388, 473, 597, 633, 705, 714, 854
Baslez, Marie-Françoise 39
Basso, Lelio 58, 929, 1018
Bastit, Michel 594
Bathory, Peter Dennis 235
Battles, Ford Lawis 412, 445
Baud, Olivier 876, 886
Baudeau, Nicolas 716, 723
Baudoin, Jean 533
Bauer, Bruno 787
Baum, Gulielmus 436
Baumann, Uwe 444
Bäumer, Remigius 356
Baumgarten, Hermann 877
Baumgartner, Frederic J. 503
Bayle, Pierre 385, 574, 670, 699
Bayly, Howell Thomas 638
Baynac, Jacques 817

Baynes, Nonnan Hepburn 235
Beatrice, Pier Franco 223
Beaufort (Leo Josephus Comelis), Didymus 403
Beaumanoir, Philippe de Remi, sir de 338
Beauté, Jean 636
Bebel, August 806
Bec, René 907
Bécan (Becanus) Martin 521, 522, 588
Beccaria, Cesare 721, 725
Becker, Erich 878, 913
Becket, Thomas 270, 275
Bédarida, François 1018, 1019
Bedeschi, Giuseppe 738
Behme, Thomas 624
Behnen, Michael 525, 542
Behotte, Adrien 588
Bekker, Immanuel 100
Belin, Marie-Helene 605
Bellarmin, Robert 565, 586, 587, 590, 591, 592, 648
Belleforest, François de 484
Bel-Marduk 213
Beltrán de Heredia 404
Bémont, Charies 277
Benaia, şeful gărzilor de corp 209
Benda, Kálmán 342
Bender, Frederic 793
Bendersky, Joseph W. 886
Benert, Richard R. 412
Benjamin, Walter 19
Benoist, Alain de 893
Benson, Robert L. 268, 298
Benrekassa, Georges 766
Bensussan, Gerard 796
Bentham, Jeremy 946
Bentivoglio la Bologna 388
Béranger, Jean 153, 197
Berges, Wilhelm 260
Berkowitz, Steven 444
Berljak, Matija 616
Berlung, Sten 895
Bernard, Henri 1018
Bernard, Jean-Frederic 691
Bernhardt, Rudolf 1058
Bernier, François 684
Berns, Thomas 492
Bernstein 823
Bernstein, Eduard 806, 823
Berthelot, René 925
Berthier, René 805
Berti, Giampietro 803
Berton, Charles 593
Bertossa, Bernard 1067
Bertram, Karl Friedrich 1036
Bertram, Michael 616
Berve, Helmut 20, 39, 125
Besançon, Alain 758
Besenyei, Lajos 342
Besterman, Theodor 676, 687, 688
Bettati, Mario 1061
Beuchot, Adrien-Jean-Quintin 676
Beyme, Klaus von 969
Bèze, Théodore de 373, 588, 590, 606, 632, 633, 691
Bianchi, Luca 532
Biancotto, Bernard 909
Bichon, Guillaume 509
Biclar 245
Bidelli, Giovanni Batrista 531
Bien, Günther 100
Bienenstock, Myriam 773
Bilson, Thomas 558
Binoche, Bertrand 668
Biscardi, Arnaldo 168
Biscaretti di Ruffia, Paolo 913, 914, 915, 916, 918, 971
Bismarck, Otto von 870, 890
Black, Antony 344
Blackstone, William 866
Blackwell, Georges 23, 565
Blanc, Louis 786, 802, 870
Blandini, Giacomo 23, 395
Blanqui, Louis-Auguste 790, 792, 793, 794, 802, 804, 842, 844, 924
Blaurer, Ambrosius 415
Blet, Pierre 569
Bliard, Pierre 737
Bloch, Marc 261
Bluche, François 667
Bluntschli, Johann-Kaspar 866
Bobbio, Norberto 24, 195, 889, 890, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017

Boccaccio, Giovanni 316, 317, 318, 323
Boccalini, Traiano 530
Bock, Gisela 547
Bocognano, Arisride 244
Bodin, Jean 282, 330, 484, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 507, 511, 518, 590, 612, 649, 670, 675, 722, 879, 887
Bœsche, Roger 20, 100, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1069
Boétie 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491
Bohatec, Josef 445
Bokassa, Jean-Bedel 986
Boleyn, Anne, regină a Angliei 425
Bomare, Valmont de 699
Bonald, François 588
Bonante, Luigi 847
Bonaventura, Federico 531, 537, 538, 542
Bonelli, Giovanni Maria 615
Bonifaciu, Sfîntul 266
Bonifaciu VIII, papă 300, 311, 312, 313, 355, 358, 572, 592
Bonner, Robert J. 100, 1035
Bontemps, Guillaume 584
Boockmann, Hartmut 348
Booz, Ernst 260
Bordes, Jacqueline 125
Bordier, Henri 338
Borghi, Marco 1055
Borgia, Cesare, duce de Valentinois 315, 379
Borino, Giovanni Batrista 241
Born, Lester K. 260, 368
Bornitz, Jacob 542
Borrelli, Gianfranco 525
Borschberg, Peter 616
Boschetto, Luca 374
Bossuet, Jacques-Benigne 571, 572, 905
Botero, Giovanni 529, 530, 531, 532, 538
Botté, Luce 201
Botticelli 208
Boucher, Jean 454, 461, 501, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 513, 559
Bouchet-Saulnier, Françoise 1056
Boulad, Ayoub Josiane 689
Boulainvilliers, Henri de 684
Boulanger, Nicolas-Antoine 681, 682, 683, 684, 685
Boulet-Sautel, Marguerite 973
Bourbon, cardinal de (Charles de B.) 448
Bourgeois, Bernard 773, 1011
Bourgeois, Jacques 446
Bourget, Jean-Loup 937
Bourricaud, François 973
Bousquet, Marc-Michel 601
Bouvignies, Isabelle 21, 503
Bove, Laurent 579
Bozza, Tommaso 524, 530, 531, 534, 613
Braccesi, Lorenzo 125
Bracco, Fabrizio 782
Bracher, Karl Dietrich 886, 969, 1000
Bracton, Henry de 256, 276, 277, 278, 279, 296, 636, 638, 640, 642
Bradshaw, John 278, 637, 638
Brandt, Reinhard 738
Braudel, Fernand 16
Braun, Conrad 596
Bravo, Gian Mario 803
Bréhier, Emile 204
Bréhier, Louis 190, 243
Breslauer, Georg W. 854
Bretschneider, Karl Gottlieb 419
Brewer, John S. 276
Bride, André 23
Brignole, Sale Anton Giulio 524
Brini, Giuseppe 865
Britannicus 178, 183
Brody, Reed 1067
Brooker, Paul 992, 993, 994, 995
Bross, Stanislaw 297
Brosse 431
Brougham, Henry 866
Brown M. Anthony 271
Brown, Peter 235
Brown, Scott James 403
Browne, Robert 635
Brück, Gregor 411, 420

Brucker, Charles 271, 275
Brudny, Michelle-Irène 928
Bruneteau, Bernard 928
Bruni, Gerardo 297
Bruni, Leonardo 287, 302, 330
Brunner, Otto 16, 24
Brunnsåker, Sture 125
Bruns, Ivo 64
Brunus 595
Brunus, *vezi* Braun C.
Brutus 301, 588, 590, 606, 610, 618, 623, 676, 686, 687, 691, 701, 726, 730, 731, 733, 734, 1064
Brutus cel Bătrîn 489
Brutus cel Tînăr 495
Brutus Decimus Iunius Albinus, unul dintre asasini lui Cezar 162
Brutus, Lucius Iunius 134, 301, 726, 734, 1064
Brutus *sau* Brutus Marcus Iunius, unul dintre asasinii lui Cezar 134, 153, 163, 185, 302, 324, 328, 373, 393, 460, 477, 478, 480, 482, 483, 484, 486, 487
Brutus Stephanus Iunius 457, 471, 610
Bruyere 700
Brzezinski, Zbigniew K. 930, 937, 941, 976, 990, 1070
Bucer, Martin 417, 451
Buchanan, George 431, 441, 442, 443, 444, 454, 507, 509, 510, 559, 560, 561, 588, 613, 813, 856
Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin 784, 785
Buchheim, Hans 992
Büchner, Karl 153
Buckingham, Edward Stafford, III duce de 369
Budé, Guillaume 187, 484
Bugenhagen (Pomeranus), Johann 421
Bugnion, François 1063
Buharin, Nikolai Ivanovici 832, 836, 843, 844
Buirette, Patricia 1061
Bullinger, Heinrich 436
Bulygin, Eugenio 946
Buonarroti, Filippo 783, 831
Burchard de Worms 282
Burkhard Mojsisch 297
Burlamaqui, Jean-Jacques 630, 631, 632, 633
Burns, James Henderson 25, 432, 435, 436, 442
Burns, Tony 788
Busæus, Theodore 589
Bushnell, Rebecca W. 665
Busiris 326
Busœus, Theodore 589
Bussmann, Walter 871

C

Cacciatore, Diego 546
Cacciavillani, Ivone 552
Cadmos 61
Cadoni, Giorgio 393
Caetani, Benedetto 312
Cagnin, Giampaolo 320
Cahen, Claude 341
Cahier, Gabriella 21
Cahm, Caroline 805
Caillois, Roger 668
Caillois, Roland 575
Cain 212, 236
Cairos, tiran al Samosului 50
Cajetan, Thomas de Vio 397, 398, 400, 401, 402, 480, 595, 602
Calderini, Luca 605
Caligula 178, 275, 394, 561, 607, 638, 729
Caligula, împărat roman 178
Calasso, Francesco 322
Callicles 74, 82, 84, 86
Calvet, Jean 571
Calvin, Jean 409, 430, 435, 436, 438, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 460, 464, 500, 501, 522, 585, 586, 588, 589, 590, 605, 606, 610, 612, 615, 648, 665, 839, 873, 943
Camastra, Francesco 306
Cambacérès, Jean-Jacques Regis de 753
Cambó, Francisco de Asís y Batde 908

Camerino, Giuseppe Antonio 726
Camnis, tiran în Mytilene 45
Campanella, Tommaso 546, 547, 548, 549, 550, 551
Campani, Fabrizio 546
Campioni, Giulio 800
Campos, Boralevi Lea 219
Candaule, rege al Lidiei 34
Canfora, Luciano 125
Cange, Charles Du Fresne, senior Du 699
Cannac, René 841
Canone, Eugenio 547
Canonieri (Canonhiero), Pietro Andrea 534, 542
Cantarella, Glauco Maria 268, 346
Canziani, Guido 396, 594
Capet Louis, *vezi* Louis XVI
Capograssi, Giuseppe 878
Cappa, Legora Antonio 472
Cappelletti, Mauro 1007, 1008, 1009, 1010, 1011
Caquot, André 213
Caramella, Santino 531
Carcopino, Jérôme 150
Cardano, Girolamo 395, 396
Carlyle, Alexander James şi Robert Warrand 23, 605, 923
Carmona, Antonio Oscar de Fragoso 896
Carol al Austriei, principe 365
Carol cel Mare, împărat al Occidentului 219, 263
Carol I 424
Carol I Stuart 556
Carol II, rege al României 896
Carol Quintul, împărat german 365, 372
Carol VIII, rege al Franţei 376
Carr, Edward Hallett 1030
Carrive, Paulette 586, 659
Casiodor (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus) 241
Cassandro, Giovanni 1046, 1047, 1048, 1049, 1050
Cassani-Traverso, Edilia 659
Cassese, Antonio 1057, 1058, 1070
Cassius Caius Longinus 162, 167, 302, 621, 686
Càssola, Filippo 64
Castellion, Sebastien 15
Caster, Marcel 231
Castiglione, Baldassarre 525
Castro, *vezi* Alphonse de C.
Catenacci, Carmine 125
Cathrein 1021
Cathrein, Viktor 1021
Catilina 679, 731, 734, 1049
Catilina Lucius Sergius 679
Cattaneo 946, 947, 948, 949, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957
Cattaneo, Mario A. 946
Cauchon, Pierre 348
Cavaignac, Louis Eugene 792
Cavour, Camillo Benso, conte de 870, 899
Cayret, Etienne 902, 903
Cazes, Louis 520
Ceauşescu, Nicolae 986, 987
Cerri, Augusto 1032
Cespo, Nereo 869
Cezar *sau* Iulius Cezar 302, 596, 598, 676, 686, 714, 731, 733, 734, 780, 781, 857, 890, 899, 907, 1020, 1064
Chalandon, Ferdinand 341
Chamberlain Sir Austen 908
Champeau, Olivier 765, 907
Champeaux, François 907
Chantebout, Bernard 1005
Charles I al Angliei 867
Charmont, Joseph 947
Chase, Myma 923
Chastel, Jehan 587
Chenu, Marie-Dominique 1026
Chesneau, Dumarsai Cesar 689
Chiavacci Leonardi, Anna Maria 300
Childeric III 266
Chirot, Daniel 986, 987, 988, 989, 1069
Chomsky Noam Heinz Dieterich 1054
Christ *sau* Iisus Christos 221, 452, 587, 589, 592, 594, 796, 799, 912, 974, 1010, 1020, 1026, 1036, 1071
Christian, Oliver 1026

Christopher, Paul P. 863
Church, William Farr 492
Cibele 35
Ciccarelli, Antonio 546
Cicero (Marcus Tullius) 167, 596, 605, 623, 655, 679, 1048, 1049, 1050
Cirus II cel Mare, împărat persan 69
Clapmar (Clapmarius) Arnold 891
Claude 20, 24, 25, 39, 127, 132, 172, 190, 253, 317, 341, 368, 374, 481, 484, 485, 511, 551, 587, 588, 624, 639, 784, 957, 1065
Claude de Seyssel 587
Claudiu 167, 168
Clément 566
Clement V, papă 300
Clementiu din Alexandria (Titus Flavius Clemens) 229
Cloché, Paul 121, 124
Coady, Cecil Anthony John 860
Cobban, Alfred 910, 911, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 956
Cocceius, Samuel 752
Cochrane, Charles Norris 229
Cocquielines, Charks 570
Cocula, Anne-Marie 485
Cohen-Jonathan, Gérard 985
Coke, Edward Sir 636, 1006
Cola di Rienzo, Nicola di Lorenzo *zis* 761
Colas, Dominique 761, 1035, 1038
Cole, Peter 647
Coleman, Janet 313
Colet, John 369
Collatin 138
Coligny, Gaspar de 450, 455, 506
Colli, Giorgio 800
Coluccio 328
Condé, Louis I de Bourbon, principe de 587
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz 714, 731, 734, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 888, 889
Condorelli, Luigi 21, 1028, 1029, 1057, 1059, 1060, 1067
Condorelli, Orazio 1067
Connor, W.R. 68
Conor, Martin 286
Conrad II, împărat german 337
Constant, Benjamin de Rebecque 680, 699, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773
Constantin I cel Mare, împărat roman 219, 259, 260, 266, 275, 333, 454, 699
Cook, John 637, 647
Coquin, François-Havier 816
Cordié, Carlo 525
Corippus 245
Cornelius, Friedrich 43
Cornette, Joel 571
Cornicelius, Max 871
Corvini, Alessandro 531
Corvisier, André 973
Corvo, Giuseppe 555
Cosi, Giovanni 1027
Cosmopolite, Eusebe Philadelphe 468
Costello, Frank Bartholomew 521
Coste, Pierre 722
Cot, Jean-Pierre 1057
Coton, Pierre 587, 588
Cotroneo, Girolamo 492
Cotton, John 754
Cottret, Monique 571
Coulon, Georges 907
Coup, Piere de 630
Courtine, Jean-François 594
Courtois, Gerard 615
Courvoisier, Jacques 414
Coville, Alfred 23, 272, 275, 276, 294, 317, 318, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 567
Cowan, Ian B. 436
Cozbi 209
Cozzi, Gaetano 554
Cozzi, Luisa 554
Crampen, Wilhelm 871
Cranmer, Thomas 427
Crick, Bernard 851
Crisp, Roger 851
Crompton, Richard 642
Cranz, Ferdinand Edward 285, 407
Crapotta, James 520
Creon, tiran al Tebei 60

Cresci, Raffaella 125
Cristofolini, Paolo 574
Critias 53
Critios 105
Croce, Benedetto 11
Cromwell, Oliver 635, 637, 638, 644, 645, 646, 731, 734, 736, 905
Cromwell, Thomas 638
Crouzet, François 973
Crowe, Michael Bertram 616
Cruciger, Caspar 421
Cuşan-Rişeataim, rege al Mesopotamiei 208
Cullmann, Oscar 221
Cuming, G. J. 311
Cunæus (van der Cun), Peter 219
Cuoco, Vincenzo 864
Curley, Edwin 574
Curtis, Michael Raymond 992
Cyaneus, Louis 445
Cypselos, tiran al Corinhului 35, 40, 41, 81, 92
Cyrille din Alexandria, sfintul 505

D

D'Addio, Mario 20, 23, 182, 316, 317, 323, 367, 374, 378, 379, 460, 517
D'Agostino, Francesco 23, 125
D'Ailly, Pierre 348
D'Antonio, Ferdinando 291
D'Arms, John H. 68, 1080
Dagron, Gilbert 190
Dahl, Robert A. 981
Dahm, Karl-Wilhelm 605
Daire, Eugene 716, 717
Dallin, Alexander 854
Dalmeyda, Georges 108
Damien, Robert 532
Damilaville, Etienne-Noel 685
Dampierre, Eric de 195, 936
Damville, Henri, 471
Daneau, Lambert 610, 618
Daniel, David 430
Dankbaar, Willem Frederic 271
Danner, Dan G. 441
Dante Alighieri 241, 300, 301, 302, 303, 319, 323, 324, 328
D'Antonio, Ferdinando 291
D'Azeglio 865
Danzi, Massimo 21
D'Aquino, Thomas 7, 9, 237, 281, 282, 286, 287, 291, 296, 322, 336, 364, 377, 398, 461, 464, 472, 548, 549, 595, 601, 602, 665, 714, 1022, 1029, 1069
Darius, rege al Persiei 66
Darlymple, John 442, 683
D'Arms, John H. 68
D'Avack, Lorenzo 563, 636
D'Azeglio, Luigi Taparelli 865
Darwin, Charles 938
Daube, David 177
Dauvé, Gilles 929
Dauzat, Pierre-Emmanuel 24, 980
D'Avack, Lorenzo 563, 636
David, rege al Israelului 209
Davies, Richard G. 343
Davis, Henry William Carless 871
Davy, Marie-Madeleine 58, 246
D'Azeglio, Luigi Taparelli 865
De Benedictis, Angela 21, 190, 215, 339, 1027, 1057
De Felice, Renzo 928
De Francisci, Pietro 23, 132, 140, 151, 177, 192, 197
De Leo, Pietro 266
De Luca, Gian Battista 554, 555, 556
De Mattei, Rodolfo 23, 396, 398, 399, 525, 530, 531, 533, 534, 535, 536, 537, 541, 542, 545, 546, 547, 552, 555, 556, 591, 865
De Matteis, Maria Consiglia 265
De Michelis, Fiorella 616
De Rosa, Daniela 324
De Sanctis, Francesco M. 1027
De Sanctis, Gaetano 197
De Vergottini, Giovanni 341
Debora 208, 611
Decret, François 587
Deforge, Bernard 58
Delacampagne, Christian 1071
Delalain, Alexandre 716
Delapierre, Michel 1055

Delaruelle, Louis 485, 486
Delatte, Louis 190
Delgado, Morales Manuel 520
Della, Casa Giovanni 525
Del Nero, Bernardo 390
Del Vecchio, Giorgio 878
Demaus, Robert 430
Demetrios din Phalere 46, 47
Demetrios Poliocrete 46
Demichel, André 963, 964, 966, 967
Demichel, Francine 963
Democrit 55
Demophantos 107, 108, 109, 110, 112, 123
Demostene 111, 123, 124, 125
Dempf, Alois 299
Dendias, Michel 907
Denham, Henri 452
Dennert, Jurgen 472
Dennervitz, Bodo 1033
Denzer, Horst 492, 624, 626
Derathé, Robert 667, 675, 707, 773
Dermot, Fenlon 369
Deyra, Michel 1061
Des Graves, Louis 589
Descamps, Albert 221
Desmons, Eric 1038, 1039, 1040
Despotopoulos, Constantin 82
Deszo, Markus 341
Detienne, Marcel 38
Deugd, Cornelis de 574
Devisse, Jean 258
D'Hondt, Jacques 796
Di Bello, Alberto 241
Di Rienzo, Eugenio 396, 700, 721, 722, 723
Di Rosa, Luigi 865
D'Ibelin 338
Dick, John A.R. 430, 787
Diderot, Denis 667, 685, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 695, 696, 697, 698, 699, 720, 725
Diels, Hermann 33, 52
Diesner, Hans-Joachim 125
Dietrich, Claude 215, 253, 886
Dike 53, 54, 55, 58, 126
Dilcher, Gerhard 1036
Dini, Vitorio 721
Diocleţian, împărat roman 177, 330, 943
Diodor din Sicilia 43, 44, 47, 85, 128, 172
Dionysios cel Bătrîn din Siracuza 43, 44, 48, 77, 81, 118
Dionysios cel Tînăr din Siracuza 43, 44, 48, 72, 77
Diori, Hamani 986
Disraeli, Benjamin 890
Dittgen, Herbert 767
Dobroliubov, Nikolai Alexandrovici 804
Dodu, Gaston 338
Dolabella, Cornelius 161
Dollfuss, Engelbert 896
Dombart, Bernhard 238
Domiţian 178, 237, 275, 295, 414
Domitia, Lepida 179, 607
Donaldson, Peter Samuel 427
Donat 701
Donatello 208
Donnelly, Dorothy P. 235
Dordett, Alexander 25
Dossetti, Giuseppe 1027
Dotoli, Giovanni 485
Douarche, Aristide 20, 24
Dougals, Menut Albert 329
Dow, Alexander 683
Drabovitch, Wladimir 903
Drach, Frederic 905
Dracon 40, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 112, 123
Dragomanov, Mihail Petrovici 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815
Draper, Hal 793
Dreher, Martin 24
Drews, Robert 37
Dreyden, John 665
Driver, Godfrey Rolles 211
Droz, Jacques 773
Du Chastenet, Bourgeois 532
Du Coignet, Pierre 588
Du Gardianis (Du Gard), William 640
Du Jon (Junius), François 614
Du Moulin, Pierre 588
Du Perron, Jacques Davy 565, 570
Du Pin, Louis Ellies 346, 430

Du Plessis d'Argentré, Charles 567, 592
Du Puys, Jacques 495
Du Rocher, Guerin 684
Du Voyer, Antoine 584
Dubois, Ernest 559
Dubreucq, Alain 259, 261
Duchein, Michel 519
Duchemin, Jacqueline 58
Duchesne, Nicolas 567
Duclerc, Eugene 781
Ducos, Michele 187
Ducrey, Pierre 197
Dudden, Frederick Homes 232, 243
Duesberg, Hilaire 223
Dufour, Alain 5, 21
Dufour, Alfred 21, 615, 624, 625, 630
Dufour, Christiane 5, 21
Dugmore, Clifford William 412
Dumas, Auguste 251
Dumézil, Georges 136
Dumont, Jean-Paul 33
Dunbabin, Jean 286
Dunkle, Roger J. 187
Dunlop, Lindsay Alexander 650
Dunn, John 659
Duplessis-Mornay, Philippe 472
Dupont de Nemours, Pierre-Samuel 715, 716, 717, 723
Dupuis, Mathurin 639
Dupuy, Bernard 974
Dupuy, René-Jean 26
Duquesne, Joseph 25
Durand, Guillaume 355
Duris, tiran din Samos 50
Durkan, John 442
Durkheim, Emile 879
Duso, Giuseppe 379, 605, 1057
Dutton, Paul Edward 276
Duvalier, François 986
Duverger, Maurice 24, 959, 960, 961, 962, 963, 966, 972
Dvornik, Francis 190
Dworkin, Ronald 1052
Dwyer, John 442

E

Eadie, John William 68, 126
Eberhardt, Otto 257
Ebert, Friedrich 884
Ecaterina II cea Mare, împărăteasă a Rusiei 716
Eckenberger, Blasius 341
Eckhardt, Karl August 337, 340
Edip 60
Edmond, Michel-Pierre 86, 100
Eduard II, rege al Angliei 343
Eduard III, rege al Angliei 642, 646
Eduard IV, rege al Angliei 336
Eduard VI, rege al Angliei 424
Edwards, Mark U. Jr. 412
Egger, Emile 24
Egli, Emil 414
Eglon, rege al Moabului 208, 294, 596, 623
Eguillor Muniozguren Jose Ramon 594
Ehrard, Jean 668, 670
Ehud 208, 294, 295, 596, 623, 645
Eike von Repgow *sau* Repkow 339
Eirene 55
Eisenmann, Charles 976
Eisler, Rudolf 739
Electra 59, 301
Elie 207, 209, 210, 436, 923
Elisabeth I, regină al Angliei 424, 563, 634, 642, 648, 698, 736
Elisei 209
Ellero, Pietro 865, 866, 867, 868, 869, 870
Ellul, Jacques 102, 132
Else, Gerhard P. 68
Elshtain, Bethke Jean 863
Elton, Geoffrey Rudolph 425
Elzevier, Daniel 368, 535
Elzevirus, Ludovicus 219
Emeric, rege al Ungariei 311
Emerton, Ephraim 24, 319
Empedocle 52
Endt, Johan 100
Enea 301
Enegrén, André 928
Engammare, Max 447, 448, 449, 451

Engels, Friedrich 787, 789, 790, 791, 793, 794, 795, 796, 797, 803, 805, 806, 807, 816, 820, 823, 824, 839, 842, 843, 891
Ensslin, Wilhelm 240
Epernon, Jean-Louis de Nogaret, marchiz de La Vale 507
Epernon, Jean-Louis de Nogaret, marquis de La Vale 507
Epictet 180
Epicur 145, 182
Erasm din Rotterdam 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 399, 413, 484, 497, 518, 574, 839
Eratostene 121
Ercole, Francesco 316, 324
Ernst, Germana 546, 547, 548, 549
Eros 61
Erspamer, Francesco 395
Érszegi, Géza 342
Esaïe 448
Eschil 34, 41, 56, 58, 59, 61, 839
Eslinger, Lyle M. 214
Esmein, Adhémar 480
Espence, Claude d' 484
Espinosa, Victoria 21
Este, duce de Modena şi Reggio 315
Estienne (Stephanus), Henri 86, 457, 471, 610
Eszlary, Charles d' 342
Eteocle 62
Eucrates 111, 112
Eunomia 55, 58
Euphorion de Chalcis 34
Euphron, tiran în Sicyone 45
Euripide 34, 58, 61, 62, 63
Eusebe, Philadelphe Cosmopolite 468
Eusebiu 247
Eustace, Guillaume 297
Eustache, fiul lui d'Etienne de Blois 275
Euxenippe 110
Evagoras I, rege al Salaminei 116
Evans, Gilliam Rosemary 243, 275
Ève, Nicolas 317, 431
Evrard de Tremaugnon 329
Eymery, Alexis 764
Ezellino 326

F

Faber, Karl-Georg 880
Fabius Maximus Quintus 172
Facciotti, Guglielmo 530
Falaris, tiran d'Agrigente 41, 92, 326, 394, 701
Falchi, Pellegrini Maria Antonietta 324, 407, 418, 420, 422, 424
Falck, Niels Nikolaus 341
Falconet, Etienne Maurice 720
Falkenberg, Johannes 348, 350
Fara, Paulette 944
Farinacci, Prospero 614
Farnese 315
Farneti, Roberto 648
Fassò, Guido 24, 194, 195, 204, 229, 246, 364
Fatio, Olivier 21
Faust 240, 283
Favez, Charles 180, 185
Favoreau, Louis 1009
Favorinus, d'Arles 623
Fazy, James 1008
Febvre, Lucien 16
Fedele, Pio 246
Federn, Karl 913
Fedon, tiran din Argos 92
Feenstra, Robert 309
Fehr, Hans 340
Felice, Orsini 857
Felix II, antipapă 266
Fénélon, François de Salignac de La Motte 571
Fenet, Pierre A. 753
Fenlon, Dermot 369, 370
Ferment, Jean 348
Fernández-Santamaría, Jose A. 403
Ferraresi, Furio 1001
Ferrari, Giorgio 299
Ferrari, Jean 742
Ferrari, Joseph (Giuseppe) 524, 866
Ferrary, Jean-Louis 153
Ferrault, Jean 483, 484
Ferrero, Guglielmo 909
Ferrero, Leonardo 68
Ferro, Antonio 903, 907
Ferro, Marc 938

Ferry, Luc 800
Fesefeldt, Wiebke 277
Fessard, Gaston 937
Feuerbach, Ludwig 751, 787, 790
Fichte, Johan Golieb 751
Figgis, John Nevflle 235, 357, 432, 558
Filangeri, Gaetano 725
Fileni, Maria Grazia 125
Filip al Macedoniei 381
Filip August, rege al Franţei 311
Filip cel Frumos 311, 312, 572
Filip de Souabe 311
Filip II al Macedoniei 45, 46
Filip II, rege al Spaniei 436, 607
Filip III cel Îndrăzneţ 404
Filisto 70
Filmer, Robert 586, 648, 662
Filon Iudeul *sau* Filon din Alexandria 204
Finet, Andre 211
Finkielkraut, Alain 1052
Finley, Moses L. 126
Fiorentino, Remigio 317
Fiorillo, Vanda 624
Firpo, Luigi 27, 376, 418, 529, 530, 546, 547, 549, 551
Fishkin, James S. 126
Flaccus L.Valerius, *vezi* Valerius L.F.
Flandrois, Isabelle 484
Fleischmann, Eugène 773, 800
Fleron, Frederic 991
Fleury, Hugues de 268, 269
Flikschuh, Katrin 738
Flinn, Arrowood Charles 444
Flint, Valerie I.J. 269
Flores, Marcello 938
Flüeler, Christoph 286
Fogliani, Giovanni 552
Fohrer, Georg 216
Foisneau, Luc 380, 651
Folz, Robert 216
Fontaine, Jacques 231, 243, 246
Fontana, Biancamaria 765
Fontanon, Antoine 450
Ford, Franklin L. 20, 24, 445, 980
Forgues, Pierre 837
Formey, M. 752
Formichetti, Gianfranco 547
Fornara, Charles William 42, 106
Fornerod, Nicolas 21
Forrest, William George 40
Fortescue, John Sir 314, 636
Fortin, Ernest-Leonard 302
Foulechat, Denis 271
Fourier, Charles 802, 870
Fournel, Jean-Louis 186, 377, 380, 386
Fox, Edward 426
Frachetta, Girolamo 546
Fraenkel, Ernst 969
Frajese, Vittorio 531, 552
Francastel, Pierre 667
Francisc I, rege al Franţei 446, 482, 514
Francisc II, rege al Franţei 448
Francisco de Vitoria, *vezi* Vitoria
François, Furet 849, 930
François-Hercule, duce d'Alençon apoi d'Anjou 471, 501
Franklin, Benjamin 755
Franklin, Julian H. 492, 659
Franz-Joseph I, împărat al Austriei 1008
Fraser, Ian 788
Frederic cel Mare 873
Frederic d'Aragon 312
Frederic I Barbarossa, împărat german 275
Frederic II 309, 311, 343
Frederic-Wilhelm III, rege al Prusiei 780
Freisler, Roland 948
Freud, Sigmund 996, 999
Freund, Julien 532, 886
Freund, Walter 363
Friedberg, Æmilius 23, 238, 263, 283, 310, 355, 432
Friedeburg, Robert von 422
Friedel, Hans 103, 126
Friedrich, Carl Joachim 524
Frings, Udo 180
Fritz, Kurt von 144
Frolov, Eduard 126
Fromm, Erich 996
Frouville, Olivier de 1056
Fryde, Natalie 343
Fubini, Riccardo 346

Fuentes, Carlos 1061, 1062
Fuglsang-Petersen, Klaus-Peter 1035
Fuhrmann, Horst 266
Fulbrook, Mary 1035
Fumaroli, Marc 973
Funke, Konrad 927
Furet, François 699, 847, 849, 850, 851, 852, 930
Furetière, Antoine 680, 699

G

Gabba, Emilio 144, 173, 174
Gabrili, Vittorio 864
Gadoffre, Gilbert 484
Gagarin, Michael 103
Gagnebin, Bernard 630
Gaisford, Thomas 34
Gaius, jurisconsultul 191, 195, 246
Galiani, Ferdinando 721
Galizia, Mario 299
Galli, Cario 886
Galli, Giorgio 730
Gallissaire, Pierre 801
Gally, Michele 300
Gambetta, Leon 890
Gambino, Luigi 513
Gandhi, Mohandas Karamchand 1017
Ganeau, Estienne 700
Ganoczy, Alexander 431
Ganss, Henry George 522
Ganzin, Michel 974
Garanderie 484
Gardiner, Stephen 426, 427, 428
Garfagnini, Gian Cario 271, 313, 377
Garibaldi, Giuseppe 899, 917, 973
Garin, Eugenio 313, 377
Garmers, Johann 531
Garnett, George 472
Garnier, Jacques, *zis* de Saintes 763
Garrett, Christina H. 433
Garrigues, Marie-Odile 269
Gärtnern, Carl Wilhelm 340
Garzoni, Tommaso 546
Gasser, Hans-Peter 1065
Gaudemet, Jean 132
Gaulle, Charles de 1018
Gay, Peter 676
Gee, Henri 425
Gelasie I, papă 217, 309
Gelderen, Martin von 403
Gelon, tiran al Siracuzei 41, 42, 63, 99
Gemma, Scipione 916
Gentile, Giovanni 953
Gentili, Alberico 541, 613
Gentili, Bruno 126
Gentillet, Innocent 347, 471, 472
Genton, Hervé 21
Georg, Herwegh 810
George, David 853, 855, 864
Georgel, Jacques 895
Gerson, Jean Le Charlier, *zis* 20, 294, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 364, 398, 430, 432, 507
Ghibaudi, Silvia Rota 418, 531, 866
Ghirelli, Antonio 1071
Giacometti, Zaccaria 1008
Giannone, Pietro 725
Giannotti, Donato 377, 392, 393, 395
Giard, Luce 286
Gibelin, Jean 743, 773
Giboury, Jacques-Philippe 737
Gierke, Otto von 24, 605
Giesey, Ralph E. 339, 460, 472, 502
Giger, Benedikt 126
Gilbert, Alan H. 380
Gilbert de Tournai 299
Gilbert, Felix 337
Gilbert, Paul 859, 860, 862
Gilman, Wilbur Elwyn 640
Gilson, Bernard 313
Ginami, Marco 531
Giolitti, Giovanni 914
Giordani, Igino 927
Giorgini, Giovanni 34, 39, 64, 110
Giraldus Cambrensis (Geraud le C.) 276
Girard, Paul-Frederic 25, 191, 192, 195
Girault de Coutsac, Paul şi Pierrette 730
Giroux, Michel T. 24
Giunti, Filippo 533

Giurba, Mario 542
Glasson, Ernest Déziré 1007
Glaziou, Yves 651
Glockner, Hermann 773, 780
Glorieux, Pakemon 291, 350
Gobetti, Piero 929
Goddard, Jean-Christophe 796
Godman, Peter 257
Godwin, William 766, 802
Gœbbels, Joseph Paul 929
Goetz, Hans-Werner 269
Goffi, Tullo 1024
Goldast, Melchior 426
Goldsmith, Edward 1053
Goldsmith, Maurice Marks 23
Gollwitzer, Heinz 876
Gomez da Costa 896
Gönczi, Katalin 342
Gonzaga 315
Gonzaga Guido, senior de Mantova 315
Goodin, Robert E. 23
Goodman, Christopher 433, 438, 439, 440, 441
Gorgias 74, 77, 80, 86, 114, 115, 116, 158
Gorgos, tiran al Salaminei 63
Gorla, Gino 456
Gosselin, Edward 461
Gough, John Wiedhofft 24, 249, 258, 660, 1006
Goulart, Simon 455
Gourevitch, Victot 70
Goyard-Fabre, Simone 649, 689
Grabes, Herbert 484
Grabmann, Martin 286
Gracchus, Caius Sempronius 148, 149,
Gracchus, Tiberius Sempronius 139, 150, 155, 161, 173
Graf, David Franc 126
Gramigna, Vincenzo 546
Grandisson 786
Graţian 281, 282, 283, 284, 309, 310
Grawitz, Madeleine 805
Gray, Vivienne J. 70
Grayson, Cecil 374
Greaves, Richard 436
Greengrass, Mark 528
Grégoire de Rimini 364
Grégoire de Tours 245, 250, 252
Grégoire, Pierre, *zis* şi Gregorius Tolosanus 510
Gregori Ariminensis, *vezi* Grégoire de Rimini 364
Gregorio 261, 304
Gregorius de Valencia 522, 588
Greppi, Andrea 1012
Grey, Marina 730, 818
Griesbach, Marc F. 313
Griffin, Miriam T. 181
Griffith, Guy Thompson 126
Griffiths, Gordon 458
Grignaschi, Mario 303
Grigore de Catino 267, 268
Grigore I, cel Mare, papă 242, 243, 248, 257, 263, 266, 267, 279, 324
Grigore VII 261, 313, 573
Grillou, Charles 24
Grimal, Pierre 181
Grimaldi, Domenico 689
Gros, Étienne 176
Grotius, Hugo (Hugo van Groot) 282, 282, 357, 364, 403, 432, 480, 561, 574, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 630, 631, 651, 665, 705, 851, 888
Grundmann, Siegfrid 1036
Grünwal, Günter 531
Gryphius, Antoine 511
Gualazzini, Ugo 246
Gualdo-Rosa, Lucia 121
Guénée, Bernard 304
Guerigli, Giovanni 530
Guérin, Daniel 684
Guggenheim, Paul 194, 282
Guicciardini, Francesco 186, 373, 386, 388, 389
Guignebert, Charles 231
Guillaume de Mœrbecke 285, 286, 307, 329, 330
Guillaume d'Orange 472, 506
Guillen de Castro 13, 520
Guise, Henri de Lorraine, III duce de

502, 505, 507, 510, 528
Guise, Louis II de Lorraine, cardinal de 502, 528
Guizzi, Francesco 197
Gullo, Fausto 1030
Günther, Horst 100, 445, 880
Gurcel 886
Guth, Klaus 271
Gutzwiller, Max 204
Guyot, Yves 869, 870
Gyges, rege al Lidiei 33, 34, 37
Gymni, Joah 522

H

Haakonssen, Knud 616
Haas, Günther 445
Habré, Hissène 1067
Hadot, Pierre 260
Hadrian I, papă 219
Haensel, Werner 738
Haggenmacher, Peter 282, 364, 403, 541, 886
Hale, Louis Brewer 317
Halévy, Elie 923, 924, 925, 926, 977
Hall, Basil 971
Hallgarten, Georg Wolfgang Felix 136
Haman, Francis 986
Hamel, Ernst 786
Hamilton, Bernice 403
Hamman, Adalbert-G. 306
Hammerstein, Notker 624
Hammurabi, rege al Babilonului 211
Hampton, John 681
Hamza, Gábor 153
Han, Beatrice 82
Hancock, Ralph Cornel 445
Hanke, Hansjochen 563
Hansen, Mogens Herman 126
Hantos, Theodora 150
Hardy, William John 425
Harmensen, Jacobus 616
Harmodios 47, 54, 64, 70, 85, 86, 92, 104, 105, 106, 109, 123, 124, 317, 476, 489, 1029
Harney, George Julien 793
Harrington, James 641
Harrison, Thomas 647
Hartfield, Marianne E. 136
Hartmann, Wilfried 266
Harvey, Ray Forrest 630
Hatton, Ragnhild 742
Haupt, Joachim 901
Hauréau Barthélemy 784
Hauriou, Maurice 916, 917
Havelock, Eric 126
Havens, George R. 685
Hawke, Michael 644
Hayek, Friedrich von 990
Hayes, Carlton Joseph Huntley 937
Hearnshaw, Fossey John Cobb 909, 939
Heath, Michael John 529, 639
Hebeisen, Michael W. 912
Heber 208
Heckel, Johannes 407, 418
Hector 301
Hefele, Karl Joseph 335, 350
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 787, 788, 789, 797, 799, 870, 886
Hegyi, Dolores 37
Heimonet, Jean-Michel 767
Heintzeler, Gerhard 86
Heinz, Wolff-Ruediger 187, 201, 241, 410, 773, 876
Heissius, Sebastien 588
Heliogabal (Elagabel), împărat roman 607
Hellegouarc'h, Joseph 132
Heller, Hermann 912
Hellmann, Siegmund 260
Helvétius, Claude-Adrien 685
Hendrix, Harald 530
Henkel, Heindrich 952
Henri de Crémone 312
Henri de Gand 525
Henri de Navarre, *vezi* Henric IV
Henri le Barbu, episcop de Nantes 294
Henric I, rege al Angliei 268
Henric II, rege al Angliei 275, 447, 448, 514
Henric III 566
Henric III, rege al Franței 501, 502,

503, 504, 505, 506, 507, 508, 518, 528, 566, 567, 586, 873
Henric IV 455, 566
Henric IV al Franconiei, împărat german 261
Henric IV, rege al Franţei 262, 263, 264, 265, 268, 270, 280, 512, 514, 552, 561, 566, 584, 586, 587, 692, 857, 873
Henric VI 311
Henric VII 300
Henric VIII 424
Henric VIII, rege al Angliei 369, 425
Heracleides, tiran din Leontinoi 50
Heracles 34, 61
Heraclit 73, 101
Hercule 318, 471, 486, 501, 839
Herding, Otto 365
Hermant, Godefroi 702
Hermias, tiran în Atarneea 46
Herod, Antipas 333, 492
Herodot din Halicarnas 63, 64, 65, 66
Hersch, Jeanne 937
Herr, Theodor 229
Hesiod 35, 53, 54, 58, 73
Hesselink I. John Jr. 445
Hesychius din Alexandria 36
Heuer, Uwe-Jens 787
Heuss, Alfred 100
Heuvel, Gerd van den 847
Heyland, Carl 1034, 1044
Hierat, Antonius 522
Hieron I, tiran al Siracuzei 41, 69, 70, 71, 72
Hieron II (cel Tînăr), rege al Siracuzei 49
Higman, Francis 21
Hiketas, tiran din Leontinoi 48
Hildebrand, Esther 423
Hildebrand, *vezi* Gregoire VII 261
Hildmann, Gerhard 27
Hinard, François 24
Hincmar, episcop de Reims 257, 258, 259, 260, 261
Hind, John G.F. 126
Hindenburg, Paul von Beneckendorff und von 896
Hinschius, Paul 258
Hinton, Raymond William King 639
Hiparh, tiran al Atenei 40, 54, 58, 64, 70, 84, 85, 86, 92, 104, 105, 111, 124
Hiperide 110, 111
Hippias din Elis 74
Hippias, tiran al Atenei 33, 40, 58, 64, 104
Hippodamos din Milet 66
Hippolitus a Lapide, *vezi* Chemnitz 532
Hippolyte de Medici 394
Hirsch, Marga 126
Hirzel, Rudolf 126
Hitler, Adolf 885, 892, 896, 910, 912, 916, 929, 962, 964, 977, 986, 988, 990, 991, 1071
Hobbes, Thomas 380, 561, 575, 578, 580, 581, 586, 615, 624, 625, 630, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 722, 738, 766, 888, 897, 931, 946, 974
Hodgskin, Thomas 802
Hofer, Marc 126
Höffe, Ortfried 651
Hoffmann, Hartmut 262
Hoffmann, Nicolaus 426
Hofmann, Étienne 764, 767
Holbach, Paul Henri Thiry, baron d' 683
Holldack, Heinz 717
Holmes, Stephen 765, 767
Holstun, James 644
Holt, John Clarke 277, 340
Homer 35, 53, 54, 58, 59, 73, 85, 86, 100, 367
Homo, Leon Pol 197
Hondt 796
Honorius d'Autun 268, 269, 270
Hooker, Richard 412, 430, 586, 659
Höpfl, Harro 445
Horace (Quintus Horatius Haccus) 638
Horatius, Marcus 138
Hornus, Jean Michel 229
Horoy, Cesar-Auguste 283

Horwitz, Morton J. 767
Hotman (Hotoman), François 339, 457, 458, 459, 460, 462, 467, 468, 472, 484, 501, 502, 588
Hottelier, Michel 1008
Houndekon, Eugene Cyrillle 1062
Houssaye, Denis 534
Howard, Dick 738, 787
Howes, Raymond F. 640
Huber, Ulrich 542, 544
Hübner, Alfred 340
Hübner, Hans Dieter 1034
Hubrecht, Georges 282, 283
Hudson, Winthrop S. 433, 434, 435
Huerta, José Felix de 908
Huet, *vezi* Voltaire
Hughes, Merritt Y. 640
Hugues de Fleury 268, 269, 270, 616
Huguetan, Jean-Antoine 396
Hüllen, Jürgen 24
Humboldt, Wilhelm von 751
Hume, David 586
Hunger, Herbert 190
Hunne, Richard 369
Hunter, Virginia 68
Hus, Jean 335, 350, 418, 595
Huschke, Rolf Bernhard 418
Hussein, Saddam 986
Hutten, Ulrich von 369
Huxley, Aldous 991
Hyde, Walter Woodbum 125
Hyppolite, Jean 773, 775
Hytier, Jean 903

I

Iabin, rege al Canaanului 208, 611
Iacopo d'Ardizzone 337
Iason, tiran în Pheres 43, 44, 45
Iefte 662
Iehoiada 202, 210, 623, 645
Iehu 209, 210, 216, 415, 436, 437
Ieroboam 216
Ieronim 418
Iglesias, Dalmacio 908
Iisus 586, 592, 786, 1020, *vezi* Christ
Ilting, Karl-Heinz 773
Imbach, Ruedi 21, 302
Imbert, Jean 26, 973
Innocentiu 274, 343, 431, 572, 592
Innocentiu III, papă 274, 309, 311, 313, 431
Innocentiu IV 309, 311, 313
Innocentiu IV, papă 309, 311, 313, 343
Innocentiu XI, papă 572, 573
Ioab 209, 318, 331
Ioan Botezătorul 452
Ioan Fără de Ţară, rege al Angliei 311, 431
Ioan Hrisostom 267
Ioan, principe-elector de Saxonia 410, 419
Ioan XXII, papă 300, 303, 305
Ioan XXIII, antipapă 350, 357
Ioan XXIII, papă 1023
Ioas 207, 210, 216, 295
Ioli, Giovanna 726
Iorio, Bruno 888
Iosafat 210
Iosua 202, 219
Iphyades, tiran al Argosului 45
Irène 679, 928
Irénée din Lyon 228, 229
Ireton, Henry 638
Iribarne, Manuel Fraga 521
Irmscher, Johannes 136
Irpino, Ariano 340
Isaac 206
Isambert, Francois André 448
Iserloh, Erwin 407
Ishida, Tonoo 213
Isidor din Sevilla 234, 237, 246, 247, 248, 250, 252, 254, 257, 258, 259, 266, 267, 278, 282, 283, 638,
Isnardi, Parente Margherita 82, 86, 368, 492
Isocrate 45, 72, 116, 117, 118, 119, 120, 121
Italo 180, 927
Iuda Iscarioteanul 302, 328
Iudita 208, 596
Iugurta 160
Iustinian I, împărat al Orientului 45,

167, 190, 229
Iuvenal 179, 366

J

Jacobelli, Jader 386
Jacoby, Felix 35
Jacques de Viterbe 312
Jacquesson, Alain 21
Jäger, Werner 121
Jaghel (Ladislas II *sau* V Iagellon), rege al Poloniei 348
Jahn, Joachim 197
James I, rege al Angliei 424, 558, 563, 564, 565, 570, 586, 590, 593, 599, 634, 658, 664, 1006
James I Stuart 563
James III, rege al Scoţiei 444
James VI, rege al Scoţiei 441
Janelle, Pierre 335, 426, 427
Janovi, Strada Clara 957
Janssen, Johannes 589
Jaspers, Karl 879
Jászi, Oscar 20, 977, 978, 980
Jaucourt, Louis, cavaler de 699, 700, 703, 704, 705
Jaume, Lucien 765
Jaurès, Jean 786
Jean de Biclar 245
Jean de Falkenberg 348
Jean de Jandun 303
Jean de Paris (Quidort) 312, 313
Jean d'Ibelin 338
Jean sans Peur (Fără Frică), duce de Bourgogne 345, 346, 348
Jean-Frédéric, le Magnanime, principe-elector de Saxonia 410
Jedrkiewicz, Stefano 106
Jefferson, Thomas 755
Jelles, Jarig 580
Jellinek, Georg 878
Jensen, Merril 755
Jerphagnon, Lucien 179
Jessop, Bob 787
Jiménez, Guijarro Pedro 515
Joachim de Transe 532
John de Salisbury 9, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 294, 326, 347, 507, 1069
Jonas, episcop de Orléans 257, 259
Jonas, Justus 410, 417
Jongman, Albert J. 854
Jørgensen, Stig 615
Jouanna, Arlette 450, 472
Joucla, Edmond 511
Jourdin 359
Jouvenel, Bertrand de 963
Julian, împărat roman 270
Julien din Toledo 245
Julliard René 959
Jullieron, Nicolas 587
Jundt, Pierre 223
Jung, Yoen-Kyo 660
Jurieu, Pierre 615
Justus 410, 527

K

Kaloyan, rege al Bulgariei 311
Kamp, Andreas 100
Kant, Immanuel 311, 525, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 751, 763, 874, 938, 954
Kantorowicz, Ernst Hartwig 311, 525
Kapferer, Norbert 928
Kaplan, Arthur 197
Karpik, Lucien 1052
Käser, Walter 445
Kassem, Abd al-Karim 965
Kaufmann, Arthur 972
Kausler, Edvard Heinrich 338
Kautsky, Karl 823, 824, 825, 826, 827, 828, 843, 844, 845, 846, 891
Keats-Rohan, Katharine Stephanie Benedicta 270
Keble, John 659
Keller (Cellarius), Jacobus 589, 590
Kelley, Donald R. 460
Kelsen, Hans 912, 919, 976
Kemal Atatürk, Mustafa Kemal Pacha 896, 979
Kempf, Friedrich 310, 311

Kennedy, John Fitzgerald şi Robert Francis 980
Kerenski, Alexandr Fiodorovici 832
Kern, Fritz 25, 278, 340
Kern, Hélène 70
Kershaw, Ian 938
Kersting, Wolfgang 82
Keruer, Jacques 374
Kervégan, Jean-François 630, 886
Kessel, Patrick 824, 827
Khatchadourian, Haig 863
Khlevniouk, Oleg 837
Kierkegaard, Sören 798, 799
Kiessling, Adolph 486
Kilcullen, John 306
Killy, Walther 589
King, Paul David 251
Kingdon, Robert M. 21, 411, 435, 452, 453, 455, 457, 461
Kinzl, Konrad H. 126
Kishlansky, Mark 639
Kitto, Humphrey Davy Findley 58
Kloocke, Kurt 766
Knox, John 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 441, 588, 635
Kœbner, Richard 25
Koenen, Andreas 886
Köhler, Michael 779
Kojève, Alexandre 70
Köller, Mira 886
Köllreutter, Otto 901
Köllreutter, M. 902
Kölmel, Wilhelm 299
Köpeczi, Béla 342
Koschaker, Paolo 177, 277
Koselleck, Reinhart 16
Krafft, Olivier 707
Kraft, Agenor 946
Kranz, Walther 33, 52
Kremer-Marietti, Angèle 798, 800
Kreutzer, Harttnut 615
Kritos 125
Krîlenko, Nicolai Vasilievici 949
Kropotkin, Piotr Alexeevici 805
Krüger, Paul 23, 25
Krusch, Bruo 252
Krynen, Jacques 25
Kühnhardt, Ludger 1035
Kuttner, Stephan 282, 343
Kyle, Richard G. 436
Kys, Franz Walter 306

L

La Beaumelle, Laurent Angliviel de 680
La Boétie, Etienne de 468, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491
La Brosse, Olivier de 431
La Bruyère, Jean de 700
La Fontaine, Jean de 702
La Garanderie, Marie-Madeleine de 484
La Guilletière, Georges de 699
la Martelliere, Pierre de 589
La Noue, François de 485
La Noue, Odet de 485
La Penna, Antonio 180
La Rivière, Mercier de 716, 717, 718, 719, 720, 721
La Rosa, Anne Marie 1057
La Servière, Joseph de 565, 592
La Valette, Bernard de Nogaret, senior de 507
Laarhoven, Jan van 271
Labande, Edmond-René 259
Labarbe, Jules 34
Labarrière, Jean-Louis 25
Labica, Georges 796
Labitte, Charles 503, 509
Labriola, Antonio 829, 830, 831, 832, 834, 835
Lacombe, Jacques 699
Lactanţiu 247
Ladislau 348
Ladislau III, rege al Ungariei 311
Lafrance, Guy 26
Lagarde, Georges de 306
Lagomarsino, David 639
Lagrée, Jacqueline 575
Lahey, Stephen E. 333
Lana, Italo 180
Lancel, Serge 235
Land, Jan Peter Nicolas 575
Landino, Cristoforo 302

Lang, David 436
Langdon, Forhan Kate 271
Langer, Ulrich 871
Langlamet, François 213
Languet, Hubert 472, 813, 873
Lanza, Diego 14, 127
Lanzillo, Maria Laura 676
Laponneray, Albert 784
Lapset, Thomas 434
Laqueur, Walter 847, 848, 849, 859
Laran, Michel 342
Larivaille, Paul 380
Lassalle, Ferdinand 807, 812
Lasserre, François 64
Lasteyrie du Saillant, Charles Philibert, conte de 984
Latey, Maurice 25
Latouche, Robert 245
Lauer A. Robert 25, 521, 522, 523
Launay, Stephen 950
Laurens, Claude 374
Laurent de Medici, *zis* Magnificul 310, 395, 579, 590, 624, 680, 782
Laurentius, Hispanus 310
Laurière, Eusèbe 359
Lavelle, Brain M. 127
Lauvergnat-Gagnière, Chrisriane 370
Lavinia 301
Lavoisier, Jean François 699
Lazard, Max 924
Lazzarino del Grosso, Anna Maria 530
Lazzeri, Christian 525, 542, 552, 575, 579
Le Bon, Auguste 922
Le Bras, Gabriel 246, 309
Le Brun, Jacques 571
Le Clerc, David 527
Le Duc, Rollet 396
Le Goff, Jacques 16
Le Roy (Regius), Louis 330, 484, 493, 879
Le Trosne, Guillaume-François 716
Le Vassor, Michel 571
Leca, Antoine 767
Lecler, Joseph 241
Leclerc, Gérard 1055
Leclercq, Henri 335
Ledieu, Paul 696
Lee, Stephen J. 895, 992, 993
Leenhardt, Franz-Jehan 223
Lefèbvre, Charles 918
Lefèbvre, Georges 667, 735
Lefèbvre, Jean-Pierre 738
Leff, Gordon 364
LeGal, Patrick 445
Lehmann, Carl 337
Lehning, Arthur 840
Lejbowicz, Agnes 1052
Lelius 158
Lelong, Charles 245
Lemaire, André J. 201, 502
Lemerle, Paul 190
Lenin (Ulianov), Vladimir Ilici 685, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 832, 834, 835, 836, 837, 842, 847, 852, 891, 892, 899, 910, 920, 921, 940, 948, 970, 1016, 1043
Lenoncourt, cardinal de 374
Lenschau, Thomas 101
Lenz, Georg 913
Leon, Daniel de 149
Leon I, împărat al Orientului 252
Leon II, împărat al Orientului 252
Leon XIII, papă 1020, 1021
Leopold August Warnkönig 341
Leopold de Bebenburg 299
Lepidus 163
Lepore, Ettore 153
Leptine 123, 124
Lerner, Michel-Pierre 547
Lessay, Franck 662
Leschassier, Jacques 552
Lessius, Leonard 522, 523, 588
L'Estoile, Pierre de 484
Lettenhove, Kervyn de 346
Leuze, Otto 129
Lévêque, Pierre 106
Levi 201
Leviathan 648, 650
Levy, Joseph Hiam 869
Levy, René 1052
Lewin, Moshe 938
Lewis, Ewart 277

Lewis, John Donald 20, 977, 978, 980
Lewy, Guenter 25, 516, 520, 570
Lezay-Marnesia, Adrien conte de 770
L'Hospital, Michel de 456
Liberatore, Matteo 865
Licinius 154
Licinius (Valerius Licinianus), împărat roman 421
Licurg 111
Lienhard, Marc 407
Lilburne, John 635, 639
Limentani, Uberto 302
Linehan, Peter 306
Liniers, Antoine 849
Liniger-Goumaz, Max 1062
Link, Cristoph 25, 615,
Lippius, Balthasar 514
Lipsis, Juste 36, 526, 527, 528, 612
Lipton, Charles 688
Liso, Saverio 400
Litchfield, West Martin 33
Livia 187
Locke, John 442, 453, 509, 561, 631, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 675, 705, 722, 738, 755, 856, 1002, 1015, 1030, 1036, 1039, 1042, 1049, 1068
Lockwood, Shelley 336
Loewenstein, Karl 879, 885, 981
Lohr, Charles 286
Lombardi, Gabrio 288, 290
Lombardus Petrus, *vezi* Pierre L. 287
Longinus, *vezi* Cassius
Longuet, Charles 794
Lopez de Oñate, Flavio 955
Loquin, Eric 1055
Lorena, cardinal de (Charles de Guise) 528
Lorenzetti, Ambrogio 325
Lorenzo Magnificul 373, 376
Lorraine 266
Los Santos, Lucie de 386
Lot, Ferdinand 251
Lotario Giovanni, *vezi* Innocentiu III 311
Loth, Bernard 24, 259
Lotther (Lottherus), Michael 423
Lovejoy, Arthur Oncken 16, 996
Loveman, Brian 982, 984, 985
Lovett, Richard 430
Löwe, Heinz 241
Luca da Penna 322, 323
Luccioni, Jean 70
Luce, Torrey James 187
Lucian din Samosata 370
Lucifer 272, 302, 328, 407
Lucilius 15, 180
Lucinge, René de 529
Ludicke, Johann 411
Ludovic al Bavăriei 300
Ludovic cel Pios 266
Ludovic cel Pios, împărat al Occidentului 266
Ludovic de Bavaria 305, 348
Ludovic III, rege al Germaniei 260
Ludovic IV al Bavariei, împărat german 303, 305
Ludovic VIII 311
Ludovic VIII, rege al Franţei 311
Ludovic XI 458
Ludovic XII 481
Ludovic XIV, rege al Franţei 571, 572, 670, 680, 681, 685, 686, 701
Ludovic XVI 730, 731, 732, 733, 734, 736, 737, 745, 747, 748, 813, 867
Luft, Hans 429
Luis d'Orléans 346
Lumia, Giuseppe 302
Luraghi, Nino 127
Luscombe, David E. 275
Lusignan, Serge 329
Luther Matrin 398, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 418, 421, 425, 429, 460, 500, 501, 558, 590, 873, 1049
Lutoslawski, Wincenty 100
Lutz, Heinrich 525
Luzzatto, Giuseppe Ignazio 197
Lycophron, tiran al Tesaliei 44
Lycos, tiran al Tebei 34
Lygdamis, tiran din Naxos 39
Lysias 121, 122, 123

M

Mabille, Bernard 796
Mably, Gabriel Bonnot de 721, 766
Macard, Jean 447
Macedo de Steffens, Dorotea C. 271
Machiavelli, Nicolas 31, 98, 99, 100, 149, 373, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 392, 393, 427, 492, 507, 521, 524, 525, 528, 529, 537, 540, 541, 544, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 581, 582, 657, 658, 665, 722, 767, 890, 897, 981, 986, 988, 996, 999
MacIntyre, Alastair 1052
Mackenzie, Donald C. 640
MacLaren, Malcolm Jr. 127
Mælius, Spurius 139, 165
Maes, Baziel 232
Maffei, Aldo 716, 1046
Maffei, Domenico 1046
Magdelain, André 192
Maggiore, Giuseppe 954, 955
Maimonide, Mosheh ben Maymon 219
Maior, Georg 421
Mair (sau Major) John 428, 430, 431, 432, 435
Maisonneuve, Henri 311
Maitland (Metellanus) Thomas 441, 442, 444
Maitron, Jean 803
Major, James Russell 545, 571
Malan, Hugo André 445
Malatesta, Errico 803
Malinverni, Giorgio 1008
Malitkzky, Alexander 902
Malon, Benoît 868
Malraux, André 854
Malvezzi, Virgilio 524, 531
Mamiani, Terenzio 867
Mamilius Limentanus Lucius 160
Mancarella, Angelo 1012
Mancini, Celso 530, 542, 546
Mandel, Joshua 44
Mander, Jerry 1053, 1054
Mandeville, Geoffroy de 275
Mandt, Hella 20, 25, 779, 871, 879
Manfredi, Galeotto 26, 316
Manlius Marcus, *zis* Capitolinus 139, 165
Mansi, Giovanni Domenico 217, 567
Mantegna, Andrea 208
Manuel I Comnene, împărat al Orientului 699
Mao Dun *sau* Mao Touen, Shen Yanbing *zis* 973, 986, 1016
Marabuto, Madeleine 461
Maranta, Roberto 614
Maravall, José-Antonio 520
Marc Aureliu, împărat roman 180
Marcan, Jacques 589
Marchesi, Concetto 1027
Marchetti, Valerio 974, 1027
Marcian 217
Marcus Antoniu, *vezi* Antoniu Marcus
Marcuse, Herbert 990
Marcuse, Ludwig 86
Marejko, Jan 764
Margareta de Austria 372
Margolin, Jean-Claude 368
Marguerat, Philippe 21
Maria de Medici 587, 592
Maria Stuart, regină a Scoţiei 441, 510
Maria Tudor 424, 436, 437
Mariana, Juan de 271, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 553, 567, 568, 587, 588, 589, 590, 621
Marigny, Carpentier de 644
Marin, Louis 532
Marmy, Émile 1033
Marnix de Sainte-Aldegonde 485
Marongiu, Antonio 291, 315
Marongiu Pico Tiziana 291
Marquardt, Joachim 25
Marrou, Henri-Irénée 235
Marsilio da Padova 298, 303, 304, 330, 369
Marsilly, Antoine de 243
Marteau, Pierre 562
Martellière, Pierre de la 589
Martens, Theodor (Fedor Fedorovici) 809, 811
Martin, Alfred von 324

Martin, Charles 431, 436
Martin del Rio 588
Martin, Hans-Peter 1055
Martin, Jan 374
Martin, Paul Marius 132
Martin V, papă 357, 520
Martin van Gelderen 403
Martin, Victor 359
Martin-Cottier, Marie 291
Martinelli, Renzo 829
Martyr, Petrus 409, 441, 451, 452, 453, 588, 606, 618
Marx, Karl 738, 767, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 803, 805, 806, 807, 808, 812, 816, 817, 819, 820, 821, 824, 825, 827, 829, 830, 831, 834, 835, 842, 843, 870, 891, 920, 921, 924, 938, 970, 996, 999, 1002, 1016, 1043, 1053
Masaracchia, Agostino 121
Mascolo, Dionys 731
Mason, Roger A. 438, 442
Massinisse 679, 687
Masson 675
Mastellone, Salvatore 786, 864
Mastino, Pietro 1029
Matheron, Alexandre 574
Mathieu, Georges 121, 448
Mathis, Joseph 291
Matile, George Auguste 340
Matteucci, Nicola 24, 468
Matthias, Flacius Illyricus 291, 590
Maublanc, René 925
Maurer, Reinhart Klemens 86
Maurice, împăratul 263, 266
Mauriciu, duce, apoi elector de Saxonia 423
Maxime, Valère 293
Maximian (Marcus Aurelius), împărat roman 330
Maximilian, împărat al Mexicului 867
Maximilian II, împărat german 372
Maximus, Valerius 137
Mayer-Tasch, Peter Cornelius 651
Mayfield, Noel Henning 640
Mazarin (Mazarini), Jules 915
Mazure, Auguste 721
Mazzarino, Santo 39, 134
Mazzini, Giuseppe 864, 899, 920
Mazzotta, Clemente 730
McAleer, Graham 297
McCarthy, Dennis J. 216
McCrie, Thomas 432
McFarlane, Kenneth Bruce 442
McGlew, James F. 127
McGrade, Arthur Stephen 306
McGrail, Mary Ann 665
McIlwain, Charles Howard 337, 563
McLelland, Joseph C. 452
McNeil, David 484
Méchoulan, Henry 515, 520, 571
Medici, Alessandro de 372
Medici, Cosimo I de 372
Medici, familia 372, 373
Medici, Maria de 592
Medici, Pietro de 376
Megabyze 65
Meinecke, Friedrich 15, 524, 525, 624
Meinhold, Peter 223
Meister, Angelika 100, 306, 667
Melanchros, tiran de Mytilene 40
Melanchthon (Schwarzerd), Philippe 409, 410, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 449, 460, 464, 472, 588, 691
Mellor, Ronald 187
Meloni, Giovanni 24
Meloni, Giuseppe 136, 1031, 1032
Men 35
Ménard, Jacques 25
Menasseyere, Christiane 530
Menno, Simons 574
Menon, d'Egeste 49
Menut, Albert Douglas 329, 332
Merguet, Hugo 158
Meritt, Benjamin D. 111
Merlin, Umberto 1029
Merovingii, dinastia 250
Merzbacher, Friedrich 297
Mesnard, Pierre 25, 367, 402, 444, 446, 461, 492, 520, 594, 605
Messala 687
Metaxas Ioannis 896
Metis 53, 128
Mettayer, Pierre 559

Meyer, Jean 571
Meyer, Theodor 1021, 1055
Meylan, Philippe 630
Michaelis, Meir 927
Michaud, Yves 659
Michaud-Quantin, Petrus 285
Michel, Deyra 1061
Michel, Henri 1018
Michelet, Jules 785, 786
Michon, Cyrille 306
Miethke, Jürgen 297
Miglio, Gianfranco 127
Migne, Jacques Paul 2626, 218, 229, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 251, 252, 255, 257, 259, 260, 261, 278, 282, 283, 332, 418, 523, 785
Mignet, Auguste 785
Miles, John Charles 211, 644
Miller, Martin Alan 805
Milo 167
Milon (Titus Annius Papianus) 166, 167, 168, 415
Milosevic, Slobodan 1061
Miltiade 64
Milton, John 639, 640, 641, 646, 813, 1030
Minois, Georges 20
Miola, Robert S. 25, 302, 328
Mirabeau, Victor Riqueti, marchiz de 714, 721
Mirandola, Antonio 545
Mirkine-Guetzévitch, Boris 901
Mirone, Salvatore 21
Miskawayh 287
Mitridate VI Eupator, rege al Pontului 152
Mohnhaupt, Heinz 630
Moise 200, 201, 202, 203, 205, 207, 211, 213, 215, 218, 219, 230, 231, 240, 427, 548, 645
Molina, Luis de 403, 520, 521, 588, 595, 601
Molnar, Peter 291
Molpagoras, tiran de Chios 50
Momigliano, Arnaldo 68, 136, 173, 232
Mommsen, Theodor 23, 25, 136, 137, 138, 177, 178, 877, 884, 885
Monet, Claude 551
Monheit, Michael L. 484
Monier, Raymond 341
Monstrelet, Enguerran de 347
Montagut, Jose 908
Monte, Pietro del 484
Montefeltro 315
Montesquieu, Charles de Secondat 187, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 681, 684, 685, 689, 712, 717, 722, 726, 727, 728, 755, 839, 999, 1002, 1036
Monti, Augusto 927
Moore, Barrington Jr. 943
Mora, Francisco 855
Morales, Padrón Francisco 982
Moravia, Sergio 721
Morawetz, Thomas 127
Mordek, Hubert 264
Moreau, Pierre-François 527, 574, 575, 577
Morel, Henri 26, 192, 249, 544, 720, 721, 722, 723, 724, 1032, 1033
Morellet, André 720, 721, 722, 723, 724
Morelli, Gaetano 1032, 1033
Morghen, Raffaello 261
Morillon, Claude 588
Mornay, Philippe Du Plessis 472
Moroni, Enrico 26, 1027
Morral, John B. 356
Morris, Christopher 430, 659
Morris, Christopher W. 661
Morrison, Karl Frederick 235
Mortari, Constantino 964
Mortier, Jean 797
Morus, Thomas 365, 369, 370
Mosley, Oswald 910
Moss, Ann 527
Mossé, Claude 20, 38, 39, 48, 127
Mouchar, Jean 485
Mouffe, Chantal 886
Mousnier, Roland 26, 478, 584, 973
Muddiman, Joseph George 639
Mueller, Carl 34
Muller, James Arthur 427

Muller, Philippe 153
Mullins, John Patrick 659
Mun, Antonin de 907
Müntzer, Thomas 407
Munz, Peter 659
Murat, Joachim, rege al Neapolelui 867
Musset, Alfred de 395
Mussolini, Benito Amilcare Andrea 895, 896, 899, 910, 916, 920, 928, 933, 934, 953, 960, 962, 964, 977, 979, 990, 991
Myrsilos, tiran din Lesbos 57

N

Nabis, tiran al Spartei 47, 48, 382
Nabot 210
Nabucodonosor II, rege al Babilonului 200, 238, 448, 607
Napoleon I Bonaparte 644, 785, 875, 890, 931, 934
Napoleon III, Charles Louis Napoleon Bonaparte 857, 876, 890
Naquet-Vidal, Pierre 42, 106
Nasica, Cornelius Scipio 150
Nasser, Camal Abdel 965
Natan 215
Nathan, Monique 195, 936
Natoli, Teresa 21
Naudé, Gabriel 532, 534
Naville, Pierre 648
Naz, Raoul 24, 206
Neceaev, Serghei Ghenadievici 840, 842
Nederman, Cary Joseph 271, 286, 304, 356
Nemo, Philippe 26, 39, 142
Neron, împărat roman 178, 180, 183, 184, 237, 275, 326, 390, 394, 414, 499, 508, 551, 561, 607, 638, 729, 742
Nerva, împărat roman 189
Nesiotes 105, 125
Neumann, Franz Leopold 929, 937, 942, 969, 996, 997, 998
Nicagoras, tiran de Zeleia 45
Nicocles 72, 116, 117, 120
Nicolae V, papă 375
Nicolas I cel Mare, papă 266
Nicolas von Amssdorff 423
Nicolet, Claude 24, 26, 132, 136, 143, 144, 149, 150, 153, 172, 173, 174, 291, 515
Nicoletti, Gioachino 26, 291, 515
Nicolini, Enrico 373
Nicollier-De Weck, Beatrice 472
Niebhur, Carsten 684
Nietzsche, Friedrich 799, 800, 801
Nifo (Niphus), Agostino 395, 396
Nilsson, Martin Persson 127
Nin, Andreu 907
Niphus 395
Nistri De Angelis Susanna 919
Nivelle, Nicolas 503
Noe 202, 640
Nogueres, Henri 1019
Nolte, Ernst 879
Nordin, Richard 127
Nourse, Jean 689, 718

O

Oakley, Francis 355, 357, 431, 432, 444, 651
Ober, Josiah 126
Occam, William 7, 287, 299, 300, 303, 305, 306, 307, 309, 355, 364
Octavia 176, 179, 251, 327
Octavian, *vezi* August
Oddone, Andrea 1020, 1021, 1022, 1023
O'Donnell, James Joseph 241
Oedip 35, 60
Œstreich, Gerhard 688
Ogilvie, Robert Maxwell 138
Olivier-Martin, François Jean Marie 571
Olson, Oliver K. 423
Omacini, Lucia 766
Oñate, Lopez de 955
O'Neil, James Lawrence 37
Opelt, Helene 180
O'Rahilly, Alfred 523

Oresko, Robert 742
Oresme, Nicole 287
Origene 231, 332, 457, 486
Oro, Nobili Tito 1030
Orosius, Paulus 245
Orwell, George 991
Ory, Mathieu 448
Osmo, Pierre 739, 964
Ostwald, Martin 103, 111
Ottenwälder, Paul 615
Otto IV, împăratul 309, 311
Otway, Thomas 665
Ouertani-Khadhar, Hedia 689
Overbeke, Paul-M. van 288

P

Paape, Harry 1018
Pacaut, Marcel 297
Pachoud, François 197
Paggi, Osvaldo 869
Pagliari dal Bosco, Giorgio 534
Pagnerre, Laurent Antoine 781, 782
Palanque, Jean-Rémy 232
Paley, William 866
Palladini, Fiammetta 624
Pallasse, Maurice 153
Palonen, Kari 16
Panaitios, tiran de Leontinoi 41, 92
Panetius 169
Pange, Jean de 24, 26, 216, 217, 218, 250, 252, 255
Panichi, Nicola 485
Pankov, Yu 854
Panunzio, Sergio 919, 920, 921, 922, 923, 929
Papa, Emilio R. 859
Papinianus, Æmilius 191
Paqué, Ruprecht 306
Paradisi, Bruno 456, 509, 696
Paraeus, David 618
Parente, Fausto 201, 204, 221, 368, 492
Paresce, Enrico 127, 936
Pareto, Vilfredo 886
Parsons, Wilfrid 26, 242, 244, 257, 260, 261
Pascal, Blaise 905
Pascal II, papă 268
Pascoe, Louis B. 356
Pasini, Dino 127
Pasquale, Carlo 524
Pasquet, Delphine 26
Pasquier, Étienne 468
Pasquino, Gianfranco 24, 838
Passerin D'Entreves, Alessandro 302, 659
Pasteris, Emiliano 267
Pastore, Stocchi Manlio 376
Pašukanis, Evgheni 949
Paul, Paulus Iulius, jurisconsult 167
Paul V, papă 552, 565, 570
Paul VI, papă 1024, 1026
Paulus, Flavius 253
Pauperio, Arthur Machado 291
Pavel, Saul de Tars, apostol 203, 204, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 231, 242, 280, 418, 419, 420, 443, 449
Pazhayampallil, Thomas 559
Pazzis, Hubert de 377
Peardon, Thomas P. 660
Pedrazza, Gorlero Maurizio 342
Pelagius 230
Peláez, Antonio G. 291
Pellegrini, Marco 316
Pellet, Jean-Pierre Cot şi Alain 1057
Pelopidas 393
Peña, Javier 284, 520, 594
Penn, John 755, 757
Penna, Lucas de 322, 323, 595
Penner, Terry 86
Penthesilea 301
Pepin le Bref, rege al francilor 218
Pereira, Isaias Da Rosa 291
Perelli, Luciano 153
Periandru, tiran din Corint 41, 64, 65, 91, 94, 97, 99
Pericle 42, 43, 67, 69, 106, 107
Pertusi, Agostino 190
Pertz, Georgius Henricus 258, 267
Petersen, Adolf 589
Petit (Parvus), Jean 20, 23, 275, 277, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 359

Petrarca (Petrarca Francesco) 314, 316, 317, 323
Petreius, Johannes 412
Petru, apostolul 226, 399, 414, 431, 614
Petrucci, Fabio 388
Pfeiffer, Michael 531
Pfister, Bernhard 27, 972
Pfyffer, Kasimir 1007
Pharabod, Hélène 738
Philiscos, tiran 45
Philistides, tiran din Oreas 111
Philochor 35
Philon din Alexandria 204
Phinees 436
Phintias din Agrigento 50
Phormion 123
Phylarchos 145
Piaia, Gregorio 304
Piano, Mortari Vincenzo 456
Picard, Alfred Adolphe 461
Piccaglia, Giovan Battista 534
Picot, Georges Marie René 584
Piérart, Marcel 21, 86
Pierre Lombard (Lombardus) 287, 293, 430
Pierres, Philippe-Denis 755
Pietas, Ioannis Barclaii 559
Pigozzo, Giovan Battista 534
Pii, Eluggero 782
Pilat din Pont 333, 545, 950
Pillehotte, Jean 522
Piloty, Robert 878
Pindar 41, 53, 127
Pineda, Jean 588
Pinochet, Ugarte Augusto 1000, 1067
Pinsent, John 197
Pintore, Franco 127
Piquet, Nicolas 503
Pirenne, Henri 341
Pisarev, Dmitri I. 804
Pisier, Évelyne 963
Pisistrate, tiran din Atena 40, 50, 57, 59, 64, 81, 85, 92, 99
Pissavino, Paolo 531
Pitagora 74
Pittacos, tiran din Mytilene 36, 40, 57, 90
Pius IX 573, 890
Plaix, Cezar de 588
Planitz, Hans 340
Plass, Hermann Gottlob 128
Platon 42, 44, 45, 46, 48, 56, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 105, 115, 116, 120, 121, 127, 145, 155, 158, 159, 160, 171, 182, 281, 287, 301, 367, 458, 491, 492, 527, 540, 547, 655, 662, 839, 924, 938, 986, 989, 996, 1002, 1023, 1041
Pleket, Henry Willy 128
Pliniu cel Tînăr 137
Plucknett, Theodore F.T. 1006
Pluta, Olaf 297, 623
Plutarh 48, 150, 499, 623, 655
Pocock, John Greville Agard 636
Pocock, Nicholas 425
Podlech, Adalbert 313
Podlecki, J. Anthony 106
Pole, Edmond de 369
Polemarh 122
Polibiu 144, 145, 147, 148, 149, 155, 172, 174, 181, 182, 184, 458, 466, 492
Policrate 39
Polin, Claude 957
Polin, Raymond 525, 649
Polinice 60, 62
Poliorcete 47
Politi, Lancelot 398
Pollet, Jean-Vincent 415, 416, 431, 574
Pollux Iulius 367, 368
Polos 115, 116
Pol Pot (Saloth Sar) 1071
Polydoros, tiran din Pheres 44
Polyphron, tiran din Thessalia 44
Pomarici, Ulderico 912
Pomeau, René 676
Pompei (Cneius Pompeius Magnus) 151, 152, 156, 189
Pomponius, Sextus 542
Ponceau, Amédée 950
Ponet (sau Poynet) John 433, 434, 435
Pontano, Giovanni 302

Pontifex Maximum 432
Pontio, Pacifico 534
Poole, Reginald Lane 333
Porcari, Stefano 375
Porrée, Martin 348, 351
Portal, Roger de 342
Portalis, Jean-Étienne-Marie de 753
Portonarijs, André de 601
Poschl, Viktor 153
Posidonius 169
Post, Gaines 525
Posthumus-Meyjes, Guillaume Henri Marie 352
Poujol, Jacques 481
Poulantzas, Nicos 966
Powicke, Frederick Maurice 276
Pozzo di Borgo, Oliviero 770
Pradier-Fodéré, Paul-Louis-Ernest 616
Præfatio 259
Prassoloff, Annie 395
Prat, Jean Marie Omer François 587
Préchac, François 183
Préclin, Edmond 570, 573
Prentice, William Kelly 127
Preux, Jean 520
Pride, Thomas 637, 638
Primo de Rivera y Orbaneja, Miguel 895, 907
Procacci, Giuliano 836
Prodi, Paolo 251
Prometeo Filodemo, *vezi* Basso L.
Protagoras 64, 75, 145
Proto, Mario 533
Prou, Maurice 258
Prou, Victorius 486
Proudhon, Pierre-Joseph 787, 802, 804, 870
Prynne, William 636
Ptolemeu 288, 312
Publicola Lucius Valerius 138
Publicola Publius Valerius 138, 498, 499, 769
Pufendorf, Samuel 616, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 633, 662, 668, 704, 705, 755, 888
Python, Francis 21

Q

Quaglioni, Diego 21, 26, 193, 297, 319, 320, 342, 478, 484, 485, 492, 511, 513, 1031, 1047
Quaritsch, Helmut 492, 886
Quartim de Moraes, Joao 515
Quass, Friedman 108
Quesnay, François 714, 715, 716
Quidort 297, 312
Quillet, Jacqueline 302, 303, 304, 329, 355
Quintilian 137

R

Raaflaub, Kurt A. 128
Raban, Maur 256, 259
Rabinowitz, Jacob J. 201
Racine 179
Radjavi, Kazem 794, 817, 818, 819, 820, 821, 822
Rädle, Fidel 257
Raeff, Marc 342
Rahner, Hugo 229
Rancé, Abbé Joseph 569
Ranke, Leopold von 19
Ranulf de Chester 275
Ranum, Orest 509
Raoul de Glanvill 594, 642
Raphelengius, Franciscus 614
Rapine, Florimond 569
Rapoport, David C. 863
Rappard, William Emmanuel 1008
Rathé, Edward C. 471
Ratto, Franco 651
Ratzinger, Joseph 1025
Rau, Zbigniew 660
Rava, Luigi 521, 530
Ravaillac, François 521, 566, 588, 737
Rawls, John 1039
Rawson, Elizabeth 163
Rayment, Charles S. 371
Raymond de Peñafort 284
Raymond de Toulouse 311
Raymond, Philippe 24
Raymond, Stéphane 24
Raynaud, Philippe 850

Raynolds, William 509, 513
Redworth, Glyn 427
Regout, Robert 284, 285, 401, 402, 403, 404, 602, 603
Reinhardt, Volker 21
Reiss, Hans Siegbert 738
Rémi, Philippe de 317, 338
Renan, Ernest 800
Renault Joannes şi Andreas 521
Renaut, Alain 25, 661, 738, 752, 803
Renna, Thomas J. 313
Repgen, Konrad 484
Reungoat, Sabine 287, 636
Reusch, Franz Heinrich 590
Reviron, Jean 259
Rey, André-Louis 21
Rey, Marc-Michel 683
Reydellet, Marc 247, 253
Reynié, Dominique 552
Rhodes, Peter John 128
Rials, Stéphane 24
Riario, Girolamo 316
Ribbins, Jeans 624
Ribeill, Georges 806, 807
Richard I, rege al Angliei 311
Richard II, rege al Angliei 343
Richard III, rege al Angliei 369
Richardson, Anne 430
Richelet, Cesar-Pierre 699
Richelieu, Armand Jean Du Plessis, cardinal de 524, 571, 915
Richeome, Loys 588, 589
Richer, Edmond 358, 570
Richer, Jean 533
Richter, Melvin 16, 100
Ricimer 254
Ridgway, Ronald S. 676, 687, 688
Ridley, Ronald T. 197
Riegner, Gerhart 913
Riklin, Alois 393
Rinaldini, Francesco 963
Rinuccini, Alamanno 373, 374
Ritter, Joachim 24, 773
Robbers, Gethard 912
Robert, Denis 1052
Robert, Grosseteste 285
Robertson, Geoffrey 1063
Robespierre, Maximilien Marie 731, 735, 736, 768, 785, 786, 832, 924
Robinson, Charles Alexander 128
Robinson, Ian Stuart 261
Roboam, rege al Iudeii 216
Rocco, Alfredo 953
Roche, Achille 782, 783
Rodericus (Rodriguez) Petrus 514
Rodolphe de Souabe, rege al Germaniei 264
Roederer, Pierre Louis, conte de 770
Romagnosi, Gian Domenico 864, 865, 866, 1030
Romano, Andrea 418, 419
Romano, Santi 916, 917, 918, 971
Romilly, Jacqueline de 61, 64, 128
Rommen, Heinrich 1033
Romulus, rege al Romei 236
Ronsac, Charles 930
Roos, Richard 798
Roosevelt, Franklin Delano 910
Roques *sau* de Rocha, Jean 348
Rosciate, Alberico da 320
Rose, Guillaume, episcop de Senlis 509, 513
Rosenberg, Arthur 100
Rosenthal, Erwin Isak Jacob 287
Rosivach, Vincent J. 128
Rosmer, Alfred 845
Rosmini, Antonio 867
Rosselli, Carlo 1012
Rossi, Andrea de' 534
Rossi, Paolo 1029
Rossi, Pellegrino 1007
Rosso, Corrado 726
Rota, Ghibaudi Silvia 418, 531, 866
Roth, Edmond 201
Roth, Georges 720
Roth, Michael S. 70
Rother, Siegfried 414
Roulin, Alfred 764
Rouse, Mary A. 271
Rouse, Richard H. 271
Rousseau, Jean-Jacques 630, 631, 661, 676, 699, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 721, 725, 738, 741, 742, 755, 764, 765, 766, 767, 888, 922, 945, 1036, 1052

Rousseaux, Xavier 1052
Rousselot de Surgy, Jean-Philippe 716
Rousso, Henry 938
Rouvier, Jean 136
Roux, Georges 922
Rouxel, Claude 624
Royer, Jean-Pierre 1052
Rubel, Maximilien 787
Rubinstein, Nicolai 324, 373
Rückert, Hanns 451
Rudnytsky, Ivan L. 810
Ruggero II 340, 341
Rullus, Publius Servilius 154
Rupert de Deutz 332
Rupertus, Tuitiensis 332
Ruschenbusch, Eberhatd 128
Rushd Ibn, *vezi* Averroes
Russ, Jacqueline 1057
Russel, Major James 492, 571
Russell, Frederick 282
Ruysschaert, José 527
Ryniker, Anne 1063

S

Sâ, Emanuel 587
Sabbatini, Luca 1067
Sabri, Tahani 287
Sadoul, Jacgues 822
Sadyatte, *vezi* Candaule
Saffioti, Tiziana 21
Sagan, Eli 997
Saint-Just, Louis Antoine Léon 731, 732, 733, 734, 735
Saint-Pierre, Charles Irénée Castel, abate de 670
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy 571
Saisset, Bernard de, episcopul 312
Saladin 301
Salamonio, Mario degli Alberteschi 378, 379
Salazar, Antonio de Oliveira 896, 903, 907, 960, 979
Sale, Brignole 129, 531
Salisbury, John de 9, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 294, 326, 347, 507, 1069
Salmerón, Alfonso 522, 588
Salmon, Amédée 338
Salmon, John Hearsey McMillan 442, 492, 502, 509, 636
Salustiu (Caius Crispus) 153, 160
Salutati, Coluccio 26, 302, 303, 314, 323, 324, 325, 326, 327, 328
Sam 850
Samaritanius, Hyeronimus 297
Sampson, Richard 426
Samson 486
Samuel 200, 202, 207, 209, 211, 213, 214, 215, 218, 219, 243, 332, 450, 451, 473, 564, 645
Sánchez de la Torre Angel 26, 39, 101
Sancho II, rege al Portugaliei 343
Sanders, Lionel Jehuda 44
Sangiorgio, Tiziano 21
Santi, Franco 346
Santonastaso, Giuseppe 297
Sanz, José Maria Albiñana 908
Sarpi, Paolo, *zis* Fra' Paolo 358, 552, 553, 554
Sartori, Giovanni 522, 968, 969, 970, 971
Sartorius, Adam 522
Sasso, Gennaro 373, 386
Sauge, André 801
Saul, rege al Israelului 207, 211, 215, 218, 222, 243, 439, 1056
Saumaise, Claude de 637, 639, 640, 641, 642, 643, 644
Saupin, Guy 615
Saussay, Jean 342
Savary Des Bruslons Jacques 699
Savidan, Patrick 738
Savigni, Raffaele 259
Savonarola, Girolamo 376, 377
Sbarberi, Franco 829, 1012
Scarpa, Bonazza Buora Alessandra 128
Scattola, Merio 26
Schachermeyr, Fritz 126
Schamp, Jacques 21
Schannat, Johann Friedrich 340
Schanze, Helmut 742
Schapper, Karl 790, 791
Scheible, Heinz 419, 420

Scheid, John 128
Schellhase, Kenneth C. 187, 524
Scherrer, Silvie 1057
Scheuermann, Audomar 25
Schiaefer, David Lewis 1039
Schino, Anna Lisa 624
Schlegel, Jean-Louis 742, 888
Schleier, Hans 871
Schmid, Alex P. 854
Schmidt, Joannes Albert 36
Schmidt, Joël 245
Schmidt Johann Caspar, *vezi* Stirner M. 800
Schmidt, Mauricius 36
Schmidt-Lilienberg, Hans Georg 26
Schmitt, Carl 878, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894
Schmitt, Charles B. 286
Schmitt-Pantel, Pauline 128
Schneider, Hans-Peter 1024
Schneider, René 1017, 1034
Schnerb-Lièvre, Marion 329
Schneuer, Ulrich 605
Schnur, Roman 27, 492, 525
Scholz, Richard 306
Schopenhauer, Arthur 798
Schor, Ralph 895
Schreiber, Adriano 800
Schrey, Horst Heinz 201
Schuler, Melchior 415
Schuller, Wolfgang 128
Schulz, Fritz 277
Schulz, Otto Th. 192
Schulze, Wolfgang A. 223
Schumann, Harald 1055
Schuster, Luis A. 429
Sciacca, Enzo 26, 431
Sciolla, Gian Carlo 374
Scipion 153, 533, 536, 916
Scorraille, Raoul de 565, 594
Scuotto, Ugo 818
Scupin, Hans Ulrich 605
Séché, Alphonso 897, 898, 914, 915, 916
Secousse, Denis-François 359, 520
Secretan, Catherine 341
Sedecias, rege al iudeilor 216
Sedeyn, Olivier 804
Sedulius Scotus, episcop de Bretagne 257, 259, 260
Sée, Henri 128
Séglard, Dominique 886
Seidel, Max 325
Sellars, Kirsten 1063
Seneca (Lucius Annæus) 15, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 194, 285, 318, 332, 367, 445, 486, 527, 655, 665, 839
Senellart, Michel 27, 247, 525, 527, 530, 533, 542
Serier, Nicolas 588
Servin, Louis 568, 570
Servius, Tullius 140, 375
Seton, Offler Hilary 306
Settala, Ludovico 531, 542
Settis, Salvatore 106
Sexby, Edward 644, 645, 646
Sextio 182
Seyssel, Claude de 481, 482, 483, 484
Sfez, Gérald 525
Sforza, Francesco I, duce de Milano 315
Shakespeare 13, 179, 665
Shapard, David Marlin 689
Shapiro, Leonard 927, 930, 1000
Sharpe, Robert J. 277
Shear, Theodore Leslie Jr. 128
Sherman, Charles L. 100
Shils, Edward Albert 969
Shipley, Duckett Eleanor 257
Siaflekis, Zakharias L. 26
Sigebert de Gembloux 267, 268, 269, 270
Sigismund, împărat german 348
Silvano, Giovanni 393
Silvanus, Laurentius 590
Simeon 207
Simone, Franco 485, 726
Simonide 70, 71, 72, 83, 85, 97
Simonutti, Luisa 21, 615
Sina Ibn, *vezi* Avicenna
Sinclair, Thomas Alan 26, 39
Sindercombe, Miles 644
Sinori, Anais 1054
Sirago, Vito 153, 163

Sisera 208
Sixte-Quint, papă 508
Skakun, Olga F. 810
Skinner, Quintin 16, 26, 420, 996
Skirda, Alexandre 841
Slimani, Ahmed 765
Smailey, Beryl 257
Smaragde 257
Smart, John David 163
Smith, Carney Frederick 605
Smith, Gertrude 100
Smyrniadis, Bion 738
Snodgrass, Anthony M. 38
Sobel, Lester A. 854
Socles de Corinthe 64, 65
Socrate 69, 70, 76, 77, 78, 85, 86, 114, 115, 116, 301
Sofocle 15, 35, 50, 58, 59, 60, 61, 67
Solé, Jacques 615
Solomon 209, 215, 216
Solon 40, 57, 102, 103, 106, 108, 109, 112, 126, 128, 499, 623, 662, 731
Soltau, Wilhelm 197
Sommerville, Johann P. 594
Sommervogel, Carlos 589
Sorbière, Samuel 649
Sordi, Marta 128
Soria, José Manuel Nieto 339
Soto, Domingo de 397, 398, 399, 400, 403, 595, 601
Soubrenie, Élisabeth 1052
Souffrin, Pierre 329
Spalatin, Georg 410
Sparke, Michael 636
Specht, Rainer 547
Speed, Hill W. 659
Spencer, Herbert 987, 988
Spineda, Lucio 317
Spinoza, Baruch 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583
Spiro, Herbert 991
Spitz, Jean-Fabien 306, 308, 492, 660, 688
Spontone, Ciro 534
Spörl, Johannes 26
Staël, Germaine Necker, baronasă de Staël-Holstein 667, 721, 765
Stahl, Michael 40, 129
Stalin (Djugaşvilli), Iosif Vissarionovici 836, 837, 838, 892, 938, 940, 977, 986, 988, 990, 991
Stammen, Theo 738
Starck, Christian 1036
Starkey, Thomas 434
Starn, Randolph 393
Stchoupak, Nadine 824
Steenberghen, Fernand van 286
Steffenhagen, Emil 340
Stegmann von Pritzwald Kurt 86
Steinberger, Peter J. 773
Steinmetz, Peter 100
Stephanus, *vezi* Estienne H. 86
Stephens, John N. 373
Stesenor, tiran din Kourion 63
Stevenson, William R. Jr. 445
Stewart, James 1067
Stickler, Alfons M. 310
Stirner, Max 787, 800, 801, 804
Stoessl, Franz 58
Stoichiţă, Victor 21
Stolleis, Michael 27, 525, 527, 530, 533, 537, 542, 545, 605, 624
Stoyanovitch, Konstantin 902
Strada, Famiano 531
Strada, Vittorio 957
Straub, Johannes A. 153
Strauss, Leo 195, 804, 935, 936, 947, 956, 977, 1033
Stuart, dinastia 424
Stürner, Wolfgang 341
Sturz, Friedrich Wilhelm 36
Sturzo, Luigi 927
Stüttler, Josef Anton 223
Suárez, Francisco 402, 403, 521, 553, 565, 569, 570, 593, 594, 595, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603
Suetoniu (Caius Tranquillus) 62, 178
Suharto 986
Suinthila, rege al vizigoţilor 254
Summer, Maine Henry 865
Susemihl, Franciscus 285
Sutto, Claude 25, 587
Sverker, rege al Norvegiei 311
Sybel, Heinrich von 15, 871

Sydney, Algernon 641
Sylla, Lucius Cornelius 137, 148, 150, 151, 161, 168, 170, 172, 173, 174, 178, 185, 189, 508, 714, 781, 869, 890
Sylvester, Richard S. 369
Szeftel, Marc 342

Ş

Ştefan II, papă 266

T

Tacit (Publius Cornelius) 178, 186, 187, 188, 189, 192, 458, 524, 525, 526, 527, 529, 531, 533, 534, 543, 544, 996, 999
Taddeo di Bartolo 325
Talmon Jacob Leib 943, 944, 945, 946
Taparelli Luigi, *vezi* D'Azeglio
Taranto, Domenico 27, 571, 670, 721
Tarchi, Marco 928
Tardieu, André 915
Tarditi, Giovanni 33
Tarquinius Lucius (Superbul), rege al Romei 134, 156, 157, 301, 381, 734, 736, 1064
Taylor, Michael W. 129
Teillet, Suzanne 245, 247, 251, 252
Telemah 786
Telis, tiran 63
Tenenbaum, Susan 767
Tenenti, Alberto 316, 374, 492
Teodoric cel Mare, rege al ostrogoţilor 241, 245
Teodosiu I cel Mare, împărat roman 232, 238, 263
Teofrast 173
Teognis de Megare 56
Tertulian (Septimius Florus) 230, 622
Testoni, Binetti Saffo 472
Theagene, tiran din Megara 40
Thévenot, Jean de 684
Thierry, Hubert 1057
Thierry, Patrick 586
Thiers, Louis Adolphe 785, 890
Thiessé, Léon 783
Tholozan, Oliver 684
Thomas d'Aquino 7, 9, 25, 219, 237, 281, 282, 286, 287, 288, 291, 296, 322, 336, 364, 377, 398, 461, 464, 472, 548, 549, 595, 601, 602, 665, 714, 1022, 1029, 1069
Thomas de Vio, *vezi* Cajetan.
Thompson, Craig R. 412
Thompson, William David James Cargill 126
Thoreau, Henry David 1017
Thuau, Etienne 524
Tiberiu, împărat roman 139, 148, 149, 150, 155, 173, 178, 186, 187, 188, 192, 275, 529, 535, 541
Tierney, Brain 177, 277, 306
Tierney, Mark A. 565
Timarkos, tiran din Milet 50
Timoleon 48, 393, 394
Timotei 225, 406, 443, 614
Tirteu 55
Tisiphonos, tiran din Tesalia 45
Tisseau, Paul-Henri 799
Tissier, Albert 1007
Titus Livius 46, 48, 59, 69, 138, 139, 166, 177, 380, 382, 386, 687
Tocqueville, Alexis Charles Henri Maurice Clérel de 765, 767, 943, 996, 999, 1069
Todescan, Franco 615, 624
Todorov, Tzvetan 765
Toffanin, Giuseppe 524
Tolet, François *sau* Toledo 514, 587
Tolomei, Giampaolo 867
Tolstoi, Lev 803, 1017
Toma, sfîntul 1029
Tommasi, Claudio 798
Tommasi, Enrico 1021
Tommaso d'A., *vezi* Thomas d'A.
Tondriau, Jules 125
Tooke, Joan D. 282
Toppi, Francesco 542
Tormey, Simon 990, 991
Torquemada, Tomas de 988
Torrey, Norman L. 187, 685
Tosel, André 530, 738

Tourneisen, Emanuel 616
Tourneux, Maurice 667
Tovoillot, Pierre-Henri 765
Toynbee, Jocelyn Mary Catherine 197
Tracy, James D. 368
Traian, împărat roman 189, 530
Transe 532
Trapp A. Damasus 369
Trasibul, general roman 489
Traverso, Enzo 928
Trebonius, Caius 163
Treitschke, Heinrich von 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 882
Treumann, Rudolf 27
Treves, Paolo 547
Tricaud, François 650
Triepel, Heinrich 878
Trigeaud, Jean-Marc 195
Trionfo (Triumphus) Agostino 294, 297, 299, 300
Tripet, Arnaud 546
Tripier, Louis 761
Troeltsch, Ernst 18
Trognesio, Ioachimo 534
Trotsky, Lev Davîdovici Bronstein, *zis* 821, 826, 827, 836, 837, 841, 845, 854, 856, 857, 858, 903
Trousson, Raymond 61
Truchet, Jacques 571
Trujillo, Rafael 986
Tucidide 67, 68, 69, 85, 104, 105, 121, 125, 171
Tullie 687
Tullock, Gordon 981, 982
Tunnuna, Victor de 245
Tuplin, Christopher 129
Turchetti, Mario 227, 397, 416, 492, 528, 615
Turgot, Anne Robert Jacques, baron de L'Eaulne 714
Turner, Edward 646
Twiss, Travers Sir 277, 278
Tyche 61
Tyndale, William 428, 429, 430, 558
Tyndarion, tiran de Tauromenion 50
Tyrrel, James 641

Ţ

Ţadoc 215, 216

U

Ueno, Osamu 575
Uguccione de Pisa 310
Ullmann, Walter 300, 306, 322, 423
Ulmanis, Guntis 896
Ulpian 191, 192, 193, 194, 246, 280, 285, 525, 594
Underdown, David 637
Unruh, Peter 738
Urban V 286
Ure, Perey Neville 129

V

Vacant, Jean-Michel-Alfred 24
Václav, Havel 990
Valentini, Francesco 886
Valentinian II, împărat roman 258
Valentinois, ducele de 379
Valera, Gabriella 742
Valeri, Nino 315
Valéry, Paul 903, 904, 905
Valois, dinastia 471
Vanderpol, Alfred Marie 27, 404, 602, 603
Vanhoutte, Maurice 86
Vanni, Rovighi Sofia 291
Varaut, Jean-Marc 730, 1050, 1051, 1052
Varloot, Jean 720
Vasoli, Cesare 304, 525
Vattel, Emmerich de 866
Vautier, Clémy 472
Vautrollerius, Thomas 452, 613
Veen, Theo 544
Venizelos, Eteutherois 907
Ventura, Luigi 1027, 1032
Venturi, Franco 683, 684, 685, 689, 725
Verdier, Raymond 201, 219
Verdon, Jean 245
Verdross, Alfred 204

Verdun, Pauline 847
Vereno, Matthias 291
Vernant, Jean-Pierre 38
Vernière, Paul 688, 691, 973
Veronese 208
Verres (Caius Licinius) 154
Verri, Alessandro 725
Verzijl, Jan Hendrik Willem 194
Vespasian, împărat roman 191
Vetter, Cesare 781, 782, 783, 784, 785, 786
Vettori, Francesco 373
Veuthey, Michel 1058
Veyne, Paul 184 Veyss
t, Philippe 291 V
aud, Joseph 897 Vico, G
an Battista 864 Vida
-Naquet, Pierre 106 V
gnaux, Michèle 636 Vigouroux, Fulcan
201 Villeroy, Nicol
s IV de Neufville 570 V
lley, Michel 306
illiers, Pier
e de 702 Vinograd
ff, Paul 273 Viollet,
aul 338 Virgiliu 248 Visconti 317, 3 Visconti, Giovanni 315 Vit
ria, Francesco de 282
284, 400, 402, 403, 4
4, 480, 594, 602
ivès, José 247, 339 Vl
chos, Georges C. 668 Vl
cq, Adrien 639 Vloten, Joa
nes van 575 Voggensperger, Ren
168
Voldemaras, Augustinas 896
Volpilhac-Auger, Catherine 187
Voltaire, François Marie Arouet, *zis* 676, 677, 678, 679, 680, 681, 683, 685, 686, 687, 688, 691, 725, 726, 1067
Vooght, Paul de 356

W

Wachsmann, Patrick 763, 876
Wade, Ira O. 676
Wagner, Richard 61, 800
Wal, Goossen Albertus van der 574
Walbank, Frank William 144
Walker, Breifne 1024, 1026
Wallace-Hadrill, John Michael 257
Wallach, Luitpold 257
Walter, Eugène Victor 847
Walter, Gérard 163, 589, 637, 638, 639, 647, 648
Walther, Rudolf 847
Walz, Hennann 201
Wamba, rege al vizigoţilor 247, 251, 253, 254
Wanegffelen, Thierry 456
Waquet, Jean-Claude 1065
Warner, George F. 276
Warner, Martin 851
Waterlot, Ghrislain 503
Watt, John A. 311
Watt, William Montgomery 287
Webb, Clement Charles Julian 270, 271, 272, 275
Weber, Max 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 923, 996, 999, 1013
Wechel, André 502
Weck 472
Weil, Raymond 129
Weiske, Julius 340
Weissenberg, Alexis 21
Weitling, Wilhelm 804, 844
Welskopf, Elisabeth Charlotte 126
Welzel, Hans 624
Wenceslas, rege al romanilor 343
Wenrich din Treves 268, 270
Werner, Alfred 22, 121, 201, 738, 799
Werner, Charles 799
Wernham, Archibald Garden 574
Wertenbruch, Wilhelm 1040, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046
Werth, Nicolas 816, 837
Wessel, Johannes 542
West, Karl 23
Weulersse, George 721
Weydemeyer, Joseph 793, 794
Whelan, Ruth 21
White, Mary 129
Wieland, Georg 286

Wiener, Celine 1052
Wiener, Philip Paul 24
Wieruszowski, Helene 340
Wieser, Friedrich von 878, 912
Wilke, Carsten Lorenz 520
Wilkinson, Paul 852, 853, 854, 855, 856
Wilks, Michael 271
Will, Edouard 126
William III d'Orange-Nassau, rege al Angliei 658
Williams, Roger 754
Winchester, marquis de (William Pawlet) 427, 433, 436
Winckelmann, Johannes F. 878
Winkler, Markus 765
Winstanley, Gerrard 635
Winthrop, John 754
Wissowa, Georg 101
Wistrand, Erik 163
Witart, Claude 317
Witt, Ronald G. 324
Wittfogel, Karl August 943, 997
Wolf, Armin 341
Wolf, Ernst 445
Wolf, Henrich 455
Wolfe, Don Marion 640
Wolgast, Eike 412 Wolin, Sheldon 998
Wolsey, Thomas 426, 427
Wolton, Thierry 938
Wolzendorff, Kurt 27, 342, 1036
Wood, Charles T. 639
Wood, Diana 313
Wood, Gordon 754
Wood, Neal 153
Woodhead, Arthur Geoffrey 68
Woodhouse, Diana 1067
Wootton, David 552
Wormell, Donald Ernest Wilson 129
Wunner, Sven Erik 249
Würtenberger, Thomas 767
Wyclif *sau* Wycliffe John 333, 334, 335, 350, 595
Wyduckel, Dieter 177

X

Xenofon 41, 45, 69, 70, 71, 72, 76, 97, 171, 540, 935, 977
Xiaoping, Deng 1000

Y

Yovel Yinniyahu 574
Yves de Chartres 282

Z

Zac, Sylvain 26
Zacharie, papă 218
Zaller, Robert 639, 648
Zamri 209
Zamuna, Abdolhakim 1062
Zancarini, Jean-Claude 21, 24, 186, 386, 974
Zankov, Alexandr 895
Zarathoustra *sau* Zoroastru 800
Zarka Yves Charles 22, 26, 492, 525, 530, 532, 594, 615, 639, 651
Zecchino, Ortensio 340
Zegna-Rata, Olivier 529
Zeiller, Franz Ludwig von 751
Zeller, Edouard 129
Zeller, Winfried 300
Zemmali, Ameur 1058
Zetzner, Lazar 537
Zeus 35, 45, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 73
Ziegler, Aloysius K. 240
Ziegler, Heinz Otto 878
Zigliara, Thomas-Marie 1021
Zimmermann, Franz 86
Zimmermann, Harald 344
Zinano, Gabriele 546
Zinoviev, Grigori Evseevici 835, 836, 837
Zizza, Cesare 68
Zogou, Ahmed, Zog *sau* Zogu Ier 896
Zolo, Danilo 793, 794
Zörner, Gerd 36
Zuber, Wolfgang 626

Zùccolo, Ludovico 530, 531, 535, 538, 539, 540, 541, 542
Zuntz, Guenther 61
Zwingli, Ulrich 413, 414, 415, 416, 451, 585, 873

BCU LAUSANNE UNIVERSITY LIBRARY

Tabel analitic

PROLOG, 9 — § 1. Conţinutul cărţii, 9 — § 2. Caracterul eseistic, 9 — § 3. "Modern": în ce sens?, 11 — § 4. Tirania văzută în ansamblul problemelor privitoare la putere, 12 — § 5. Diversitatea abordărilor, 12 — § 6. Limitele, 13 — § 7. Cronologie şi terminologie, 14 — § 8. Efortul de imparţialitate, 16 — § 9. Proiectul de cercetare, 16 — § 10. Destinatarii, 17 — § 11. Motivaţii şi metode, 17 — § 12. Dezavantajul modelului istoriografic, 20 — § 13. Mulţumiri, 21.

Bibliografie generală, 23

CARTEA I

ANTICHITATEA ŞI EVUL MEDIU

SECŢIUNEA I — TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN GRECIA

INTRODUCERE, 31

Cuvîntul şi obiectul desemnat, 32 - Origini şi etimologie, 33 - Caracteristicile distincte ale tiraniei: cazul Gyges, 34 - Uzurparea, 34 - Violenţă şi inegalitate, 35 - Esenţa tiraniei: puterea arbitrară şi fără margini ("absolută"), 36 -**Timpuri, locuri, tirani, tiranicid**uri, 37

TIRANII VECHI, 38

Geografia tiraniilor, 39 - Atena, 40 - Sicilia, 41 - Concluzie, 41

TIRANII "TINERI", 42

Cei Trezeci de Tirani ai Atenei, 42 - Dionysios cel Bătrîn din Siracuza şi Iason din Pheres, 43 - Clearh din Heracleea şi Euphron din Sicyone, 45 - Concluzie, 46

TIRANII DIN EPOCA ELENISTICĂ, 46

Demètrios din Phalere la Atena, 46 - Nabis la Sparta, 47 - Dionysios cel Tînăr, Timoleon şi Agatocle, 48 - Aristonicos la Pergam, 49 - Concluzie, 50

CAPITOLUL 1. – REFLECŢII ASUPRA TIRANIEI ŞI A IMAGINII TIRANULUI 52

POEŢII, 53

Împărăţia lui Zeus, 53 – Ideile de justiţie: *themis, dike*, 53 – Ideile de egalitate: *isonomia* şi *isegoria*, 54 – Ideea bunei orînduiri: eunomia, 54 – Încă o idee de justiţie: *dikaiosyne*, 55 – Critica egalităţii, 56

TRAGICII, 58

Eschil (525-456 î.Hr.) şi tirania lui Zeus, 58 – Sofocle (496-406 î.Hr.): conflictul dintre legalitate şi justiţie, 59 – Euripide (480-406 î.Hr.) şi «injustiţia fericită», 61

ISTORICII, 63

Herodot (cca 484-425 î.Hr.), 63 – Tucidide (cca 470-400 î.Hr.), 67 – Xenofon (cca 426-354 î.Hr.), 69

CAPITOLUL 2. – FILOZOFII ŞI TIRANIA 73

Sofiştii, 74 – Legea, o invenţie a celor slabi, 74 – Egalitatea universală, 74 – Socrate (470-399 î.Hr.), 76 – Platon (428-347 î.Hr.), 77 – Justiţia în *Gorgias*, 77 – Tirania în *Republica*, 78 – Omul-tiran, 79 – Tirania în *Politica*, 81 – Tiranul "bun" în *Legile*, 82 – De la tiranie la regalitate (*Scrisorile*), 83 – Libertatea şi respectarea legilor, 83 – A propos de uciderea lui Hiparh, 84 – Aristotel (383-322 î.Hr.), 87 — Constituţia excelentă şi avantajul comun, 87 – Tiranie şi despotism, 89 – Tiraniile hibride, 90 – Originea şi alcătuirea tiraniei, 91 – Tipologia tiranilor, 92 – Mînie şi răzbunare, patimile tiranicizilor, 92 – Cele trei scopuri ale tiraniei, 93 – Decalogul tiranului, 94 – Catehismul simulării tiranice, 95 – Manualul bunului tiran, 96 – Tiranicidul, 97 – Aristotel "machiavelic"?, 98 – Moderaţia, 99

CAPITOLUL 3. – LEGISLAŢIA PRIVIND TIRANIA ŞI TIRANICIDUL 101

Tyrannidos graphe sau acţiunea penală pe motiv de tiranie. Dracon, 101 – Solon şi "disoluţia democraţiei", 103 – Harmodios şi Aristogiton, tiranicizii imortalizaţi de istoria libertăţii, 104 – Legile lui Clistene şi ale lui Pericle pentru a se înarma împotriva tiraniei, 106 – Decretul lui Demophantos legitimează impunitatea tiranicidului, 107 – Legea cu privire la *eisangelie* împotriva disoluţiei democraţiei, 110 – Legea lui Eucrates, 111

CAPITOLUL 4. – ORATORII ŞI TIRANIA 113

Tirania în oglinda retoricii, 113 – Retorica şi morala, 114 – Despre adevăr şi minciună, bine şi rău, 114 – Oratori şi tirani, 115 – Isocrate (436-338 î.Hr.), 116 – Monarhia, mai bună decît

democraţia, 117 – Elogiul "tiraniilor", 117 – Tiraniile şi monarhiile, 118 – Utilitatea istoriei pentru a guverna, 120 – **Lysias (cca 440-380 î.Hr.)**, 121 – Trebuie oare judecaţi cu forme legale magistraţii acuzaţi de a fi condamnat ilegal la moarte victimele lor?, 122 – **Demostene (384-322 î.Hr.)**, 123

SECŢIUNEA A II-A — TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN ROMA

DE LA MONARHIA TIRANICĂ LA REPUBLICĂ, 132

Gens, familia, potestas: noţiuni terminologice preliminare, 132 – *Imperium, rex, magistratus, patres*, 133 – De la Monarhia tiranică la Republică, 134

CAPITOLUL 5. — *DICTATURA* ŞI *LIBERTAS* 136

Dictatura, 136 – Legislaţia contra aspiranţilor la tiranie, 137 – Legile "Valeriæ" contra tiranilor prezumtivi, 138 – Tiranii ucenici, 139 – Libertatea poporului, 140 – Definiţia *populus*-ului, 140 – *Civitas* şi *res publica*, 141 – Puterea publică, 141 – *Libertas*, 142 – Consulatul, 143 – **Polibiu (cca 202 - cca 120 î.Hr.)**, 144 – Originile puterii, 145 – Ciclul formelor de guvernare, 146

CRIZA *RES PUBLICA* ŞI VESTIREA TIRANIEI, 148

Tiberius Gracchus, 149 – Caius Gracchus, 150 – Sylla, 150 – Cezar, 151 – **Cicero (106-43 î.Hr.)**, 153 – Tiranii istorici şi tiranii de epocă, 154 – Cuvîntul şi ideea, 155 – *"Rex"*, 155 – *"Dominus"*, 157 – *"Tyrannus"*, 158 – *Res publica şi tirania*, 159 – Tirania *optimates*-ilor, 160 – Tirania *populares*-ilor, 161 – Omul tiranic: Cezar; Marcus Antonius, 161 – Elogiu tiranicidului, 162 – Sila pe care o inspiră tiranul, 164 – Legitimitatea tiranicidului, 165 – Tiranicidul fixat în dreptul natural, 167 – Drept natural, raţiune, natură, 169

AUTOCRAŢIE, DICTATURĂ, TIRANIE, 171

Împuternicirile autocratului, 172 – Dictatură şi tiranie, 173

CAPITOLUL 6. — *PRINCEPS LEGIBUS SOLUTUS* 176

Princeps legibus solutus, 176 – *Crimen majestatis*, 177 – **Seneca (4 î.Hr.- 65 d.Hr.) şi egalitatea naturală**, 179 – Starea naturală în opinia filozofilor, 181 – Regele şi tiranul, 183 – Asasinarea lui Cezar: o eroare, 185 – **Tacit (cca 55 - cca 120) sau despre *crimen majestatis***, 186 – Instituţia raţiunii de stat şi *arcana imperii*, 187 – Abuzul de legea contra trădătorilor, 188

DREPTUL NATURAL ŞI ORIGINEA AUTORITĂŢII, 190

Voinţa poporului sau voinţa principelui, 191 – Legea contra tiranilor, 192 – Ambiguitatea dreptului natural, 193 – Dreptul natural, dreptul oamenilor, dreptul civil, 194 – Concluzie, 196

SECŢIUNEA A III-A — TIRANIA ÎN IUDAISM ŞI ÎN CREŞTINISM

CAPITOLUL 7. — IUDAISMUL: RELIGIE, JUSTIŢIE ŞI TIRANICID 200

Rezumat cronologic, 200 – Dreptul, 201 – Pactul, 202 – Legea, 202 – Justiţie şi religiozitate, 203 – Istorii cu sau fără comentariu, 204 – **Exemple de tiranie şi de tiranicid**, 205 – "Să nu ucizi", *Exodul*, 20:13, 205 – Homiciduri "plăcute lui Dumnezeu", 206 – Tiraniciduri în *Biblie*, 207 – În regatul lui Israel, 209 – În regatul lui Iuda, 210 – **Influenţa popoarelor antice asupra evreilor**, 211 – Legea talionului, 211 – Originea divină a autorităţii regilor, 213 – Ungerea regală şi ideea de pact, 215 – **Influenţa ebraică asupra naţiunilor din Occident**, 217 – Ideea de pact, 219

CAPITOLUL 8. — CREŞTINISMUL: OBEDIENŢĂ ŞI REZISTENŢĂ FAŢĂ DE TIRAN 221

Justiţie, lege, obedienţă, 221 – **Sfîntul Pavel (cca 5 - cca 62) şi doctrina autorităţii**, 222 – Libertatea creştină, 223 – Obedienţa, 224 – **Sfîntul Petru († 64) şi doctrina obedienţei (rezistenţei)**, 226 – "Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decît de oameni!" (*Faptele apostolilor*, 5:29), 227 – **Părinţii Bisericii (secolele I-IV)**, 228 – Cele două faze ale stării naturale: inocenţa şi păcatul, 229 – Obedienţa civilă, 231

SECŢIUNEA A IV-A — TIRANIA ŞI TIRANICIDUL ÎN EVUL MEDIU

CAPITOLUL 9. – DE LA SFÎNTUL AUGUSTIN LA SFÎNTUL ISIDOR (sec. V-VII) 234

Augustin (354-430), 235 – Societatea şi cele două justiţii, 235 – Datoria de obedienţă, chiar şi faţă de un Principe necredincios, 236 – Cînd se poate renunţa la obedienţă, 238 – **Gelasius I (papă între 492-496)**, 240 – **Casiodor (cca 479-572)**, 241 – **Grigore cel Mare (papă între 590-604)**, 242 – **Grégoire de Tours (cca 538-594)**, 245 – **Isidor de Sevilla (cca 570-636) şi vizigoţii**, 246 – Puterea poporului, 249 – Ideea de pact, 249 – *Fides* şi *perfidia*, 250 – **Ungerea la domnie**, 251 – Sancţiuni contra tiranicidului, 252 – Viciile tiranului, 253 – **Alegerea**, 254

CAPITOLUL 10. – DE LA ALCUIN LA BRACTON (SECOLELE VIII-XII) 256

Alcuin (cca 735-804) şi contemporanii săi, 256 – Obedienţa, 257 – Calităţile Principelui şi ideea de pact, 259 – Diferendul dintre Henric IV şi Grigore VII, 261 – *Dictatus Papae*, 262 – **Manegold de Lautenbach († între 1103 şi 1119): în favoarea dreptului de destituire**, 265 – **Grigore de Catino (mijlocul secolului al XI-lea — începutul secolului al XII-lea) şi Sigebert de Gembloux (cca 1030-1112): împotriva dreptului de destituire**, 267 – **Hugues de Fleury şi Honorius d'Autun: toleranţă la adresa tiranului**, 268 – **John de Salisbury (1115-1180)**, 270 – Regele şi tiranul în faţa legii, 270 – Natura autorităţii politice, 272 – Tirani laici şi tirani ecleziastici, 273 – Teoria "celor două săbii" într-o versiune nouă, 273 – **Géraud le Cambrien (cca 1147-1223)**, 276 – **Bracton (†1268)**, 276 — Concluzii, 278 — *Deosebirea graduală dintre cele două puteri*, 279 – *Supremaţia legii*, 279 – *Acordul "contractual" dintre principe şi supuşi*, 279 – *Dreptul divin al regilor*, 280 – *Dreptul papal, contestat, de a-i destitui pe regi*, 280

CAPITOLUL 11. – DE LA TOMA D'AQUINO LA WILLIAM OCCAM (SECOLELE XIII-XIV) 281

Decretum Gratiani **şi teoria «războiului drept»**, 281 – Descoperirea *Politicii* şi *Eticii* lui Aristotel în Occident, 285 – **Toma d'Aquino (1225-1274)**, 287 – Legea naturală, legea umană, legea eternă, 288 – Justiţie, obedienţă, răzvrătire, tiranie, 289 – Tiran şi tiranicid, 290 – În ce cazuri poate fi tolerată tirania?, 292 – Cînd trebuie să rezişti tiraniei?, 293 –, 296 – Ambiguitatea aparentă a lui Toma, 296 – **Ægidius Romanus (1247-1316)**, 296 – Principele, "legea însufleţită", 296 – **Trionfo (†1328)**, 297 – "Suveranitatea universală" a papilor, 298 – **Dante Alighieri (1265-1321)**, 300 – **Marsilio da Padova (cca 1275-1243)**, 303 – Poporul ca sursă de drept, 303 – Legea şi transgresările principelui, 304 – **William of Occam (cca 1290-1349)**, 305 – **Întărirea doctrinei pontificale a destituirii suveranilor**, 309 – Eşecul tendinţei teocratice, 312

CAPITOLUL 12 — DE LA PETRARCA LA FORTESCUE (SEC. XIV-XV) 314

De la Comune la Seniorii, 314 – De la Seniorie la Principat, 315 – **Petrarca (1304-1374) şi Boccaccio (1313-1375)**, 316 – **Bartolo di Sassoferrato (1314-1357)**, 318 – **Tratatul** *De tyranno*, 319 – Tiranul "manifest", 319 – Tiranul "disimulat", 320 – Pedeapsa legală pentru tirani, 321 – Rezistenţa în faţa tiranului, 321 – **Luca da Penna (cca 1310-1390)**, 322 – **Salutati (1331-1406)**, 323 – Formele de guvernare şi definiţiile tiranului, 324 – Tiranicidul, 325 – Cînd este permis să rezişti principelui?, 326 – Cezar a fost oare un tiran?, 327 – Dante

i-a judecat pe bună dreptate pe Brutus şi Cassius, 328 – Oresme (cca 1320-1382), 328 – Definiţia şi tipurile de tiranie, 329 – Tiranie şi despotism, 330 – Alegere sau succesiune?, 330 – Dreptul de a-i îndrepta pe tirani, 331 – Wyclif (1328-1384), 333 – Obedienţă şi rezistenţă, 333 – Dreptul de a-l îndrepta pe principele "păcătos", 335 – Fortescue (cca 1385-1476), 336 – Dreptul la rezistenţă şi dreptul de a destitui suveranii, 337

CAPITOLUL 13. — TIRANICIDUL: GERSON ŞI CONCILIUL DE LA CONSTANŢA (SECOLUL AL XV-LEA) 345

Gerson (1363-1429), 345 – Jean Petit şi *Justifications*-urile sale în favoarea ducelui de Burgundia, 346 – Avizul lui Gerson şi al Conciliului Credinţei, 348 – Avizul Conciliului de la Constanţa, 350 – Tiranicidul în viziunea lui Gerson, 352 – Pedepsirea tiranului "public şi notoriu", 353 — Conciliarism şi galicanism, 355 — *Plenitudio potestatis* şi destituirea papei, 356 – Gerson, părinte al galicanismului?, 358 – Dreptul papilor de a-i destitui pe regi şi tiranicidul, 359

Cartea a II-a

EPOCA MODERNĂ

CAPITOLUL 14. — UMANISM ŞI POLITICĂ 363

Raţionalism şi voluntarism, 364 – Erasm (cca 1469-1536) şi ororile tiraniei, 365 – Morus (1478-1535), martir al tiraniei, 369 – Morus şi Erasm disertează despre tiranicid, 370 – De la seniorie la principatul Medicilor la Florenţa, 372 – Savonarola (1452-1498) şi guvernarea civilă, 376 – Salamonio (1450-1532) şi principatul civil, 378 – Machiavelli (1469-1527) şi insurmontabila sete de putere, 380 – A aspira la o putere absolută, 381 – Necesitatea de a se pune pe sine însuşi în pericol (*periclitare*), 383 – Conspiraţia şi tiranicidul, 384 – Relele tiraniei, 385 – O morală machiavelică?, 385 – Guicciardini (1483-1540): «raţiunea de stat şi uzanţa puterii», 386 – Dinastia Medici, seniori şi tirani în acelaşi timp, 387 – Cînd libertatea dă naştere tiraniei, 389 – Din necesitate sau din convingere, 390 – "Raţiunea şi uzanţa puterii de stat", 391 – Giannotti (1492-1573) şi piramida puterii, 392 – Lorenzino de Medici (1514-1548), *alias* Lorenzaccio, 394 – Nifo (1469-1538) şi Cardano (1501-1576), 395

CAPITOLUL 15. — TRADIŢIA CATOLICĂ ŞI OBEDIENŢA 397

Cajetan (1468-1533), Politi (1484-1533), Soto (1495-1560), 398 – Cajetan şi Vitoria (1480-1546): războiul drept şi dreptul de ingerinţă, 400

CAPITOLUL 16. — REFORMĂ ŞI REZISTENŢĂ 405

GERMANIA ŞI ELVEŢIA, 406

Luther (1483-1546): cînd «forţa are întîietate faţă de drept», 406 – Justiţie, lege şi autoritate, 406 – Stăpînirea pămîntească şi obedienţa, 407 – Împotriva tiranicidului, 408 – Cînd "dreptul trebuie să se încline în faţa forţei", 410 – Zwingli (1484-1531), 413 – Justiţie divină şi justiţie umană, 413 – Aproape de tiranicid, 415 – Melanchthon (1497-1560): «*Particula illustris*» ce-l distinge pe adevăratul magistrat de tiran, 416 – Obedienţă faţă de autoritatea legitimă, 417 – Adevăratul şi falsul magistrat, 418 – "Despre legitima apărare", 419 – "Regula manifestă" a magistratului inferior, 421 – 1559: *Confesio et Apologia* de Magdeburg, 422

ANGLIA, 424

Puterea pămîntească şi puterea spirituală, 425 – Teoreticieni ai obedienţei absolute, 426 – 1536: Gardiner (cca 1483-1555), 426 – 1528: Tyndale (cca 1477-1536), 429 – 1530: Mair (1469-1550), 430 – Teoreticienii nesupunerii legitime, 433 – 1556: Ponet (1514-1556), 433 – Tiranicidul, 434 – 1558: Knox (cca 1513-1572), 435 – 1558: Goodman (cca 1520-1603), 438 – 1568: Buchanan (1506-1582), 441

Franţa, 444

Calvin (1509-1564) şi neascultarea de edictele nereligioase, 444 – Rege şi tiran, 445 – *Instituţia creştină* şi edictele regale, 446 – Predicile şi datoria de obedienţă, 447 – Problema rezistenţei active, 450 – Martyr Vermigli (1499-1562) şi magistratul inferior, 451 – Trei feluri de a se elibera de tiran, 452

CAPITOLUL 17. — TIRANOMAHI ŞI MONARCOMAHI 454

Cuvîntul "monarcomah", 454 – După noaptea Sfîntului Bartolomeu, 455 – *Politica şi Discursuri-le politice*, 455 – 1573: Hotman (1525-1590) şi «Această libertate atît de frumoasă pentru a ţine adunări generale», 457 – "O aplecare naturală pentru tiranie", 458 – Cele trei însemne ale tiraniei, 458 – Libertatea de a reuni stările generale, 459 – 1574: Bèze (1519-1605) şi «tiranul manifest», 460 – Două feluri de tirani, 461 – Supuşii şi magistraţii inferiori, 463 – Stările generale, meterez contra

tiraniei, 465 – Tirania manifestă: mod de întrebuinţare, 466 – 1574: *Ceasul deşteptător*, 468 – Dreptul la neascultare în cazul edictelor "profane şi nelegiuite", 469 – Dreptul de a-i destitui pe regi, 469 – Tiranicidul, 470 – 1579: Stephanus Iunius Brutus şi «Revendicările (sale) contra tiranilor», 471 – Ce se înţelege prin Popor?, 473 – Poporul, adevăratul deţinător al suveranităţii, 473 – Cele două pacte, 474 – Cele două feluri de tirani, 476 – Dreptul la ingerinţă, 478

CAPITOLUL 18. — SUVERANITATEA ŞI TIRANIA 481

1517: Seyssel (1450-1520) şi *Monarhia Franţei*, 481 – Stavilele puterii absolute, 482 – 1553: La Boétie (1530-1563) şi lucrarea sa *Descriere vie a tiraniei & a tiranilor*, 484 – Caracterul voluntar al servitutii, 486 – Libertatea ca un drept de la natură, 487 – Tirania la rădăcina tuturor guvernărilor, 488 – Ştiinţa istorică, remediu contra tiraniei, 489 – "A-l repune pe om în dreptul său natural", 491 – 1576: Bodin (1537-1596), 491 – Monahia seniorială, 493 – Monarhia tiranică, 495 – Împotriva hughenoţilor, 498 – Despre tiranicid: două legi contrare, 498 – 1589: Boucher (1548-1644) şi tirania lui Henric III, 501 – Criza principiilor şi a instituţiilor, 501 – "Dreptul şi maiestatea poporului", 503 – Contractul mutual şi dreptul la destituire, 504 – Tirania, 506 – Tirania lui Henric III, 507 – 1590: «Despre autoritatea statului creştin contra impietăţii regilor», 509 – 1596: Grégoire (cca 1540 - cca 1597) şi noua sa noţiune a tiraniei, 510 – Împotriva tiranicidului, 511 – Numele tiranului, 512 – 1599: Mariana (1535-1624), 514 – Starea naturală şi pactul societăţii, 514 – Regele nu este *"legibus solutus"*, 515 – Procedura împotriva tiranului, 516 – Cine este tiran?, 517 – Favorabil tiranicidului, 518 – Cîteva comparaţii, 521

CAPITOLUL 19. — RAŢIUNEA DE STAT ŞI TIRANIA 524

Raţiune şi raţiuni de stat, 524 – Lipsis (1547-1606): frauda şi minciuna, 526 – Machiavelişti şi politicieni, 528 – De la Botero (1544-1617) la Naudé (1600-1653), 529 – Raţiunea de stat ca "derogare" şi ca "exces", 533 – Raţiunea de stat şi dreptul la rezistenţă, 536 – Zuccolo (1568-1630): raţiunea de stat şi tirania, 537 – Raţiunea de stat bună şi rea, 539 – Raţiunea de stat şi politica, 539 – Clapmar (1574-1634): *arcana imperii* şi «tirania justă şi legitimă», 541 – Raţiunea de stat şi "dreptul tiraniei legitime", 543 – Tirania şi tiranicidul în viziunea teoreticienilor raţiunii de stat, 545 – Campanella (1568-1639): orice raţiune de stat este rea, 546 – Împotriva lui Aristotel, contra *"Politici moderni*

et Machiavellistae", 547 – Raţiunea de stat şi "raţiunea politică", 550 – **1610: Sarpi (1552-1623) şi asasinarea lui Henric IV**, 552 – **1673: De Luca (1614-1683) şi asasinarea lui Carol I**, 554 – Concluzie, 556

CAPITOLUL 20. — ABSOLUTISMUL ŞI TIRANIA 558

1600: Barclay (1546-1608) şi dreptul divin al regilor, 559 – Obedienţă şi rezistenţă, 560 – Monarhia de drept divin, 561 – **James I (1566-1625), rege de drept divin**, 563 – Obedienţa absolută, 564 – **1610: Asasinarea lui Henric IV şi stările generale de la 1614**, 566 – Condamnarea doctrinei tiranicidului, 566 – Tiranicidul devine o afacere de stat, 568 – **1682: Cele patru articole**, 571 – **Spinoza (1632-1677) şi «dictatura» colectivă**, 574 – Puterea, dreptul, pactul, 575 – Extinderea şi limitele puterii suverane, 576 – Dreptul de la natură şi dreptul de stat, 578 – Tiranicidul şi dictatura, 581

CAPITOLUL 21. — "TIRANOMANIA IEZUITĂ" 584

Analogia dintre catolici şi hughenoţi, atunci cînd teologii se amestecă în treburile de stat, 585 – **1610: Coton (1564-1626) şi *Anticotons***, 587 – **1611: Keller (1568-1631) şi *Tyrannicidium*-ul său**, 589 – **1611: Bellarmin (1542-1621) şi puterea spirituală «indirectă»**, 590 – **1613: Suárez (1548-1617)**, 593 – Contra teoriei dreptului divin, 593 – Despre principele legitim care guvernează ca un tiran, 595 – Cel care este tiran *ex defectu tituli*, 596 – Atunci cînd există un pact între tiran şi popor, 597 – Tiranicidul este ilicit, 597 – Trebuie neapărat să facem diferenţă între cele două tipuri de tirani?, 598 – Din care motiv un rege eretic este lipsit de dreptul de a domni?, 599 – Dreptul de destituire ţine de dreptul natural, 601 – Apărarea inocenţilor şi dreptul la ingerinţă, 601

CAPITOLUL 22. — "JUSNATURALISMUL" ŞI TIRANIA 604

1614: Althusius (1557-1638), 604 – Pactul de asociere şi tirania, 606 – Tirania generală, 606 – Tirania specială, 608 – Remediile contra tiraniei, 608 – Dreptul la rezistenţă: mod de întrebuinţare, 609 – Drepturile şi obligaţiile persoanelor private sub tiranie, 612 – Critica autorilor, 613 – **1625: Grotius (1583-1645)**, 615 – Dreptul divin şi dreptul natural, 616 – Dreptul civil şi dreptul oamenilor. Statul, 617 – Critica la adresa monarcomahilor, 618 – Regele şi poporul, 619 – *Suveranitate şi rezistenţă*, 620 – Dreptul la rezistenţă faţă cu suveranul legitim, dar nelegiut, 621 – Rezistenţa faţă cu uzurpatorul; tiranicidul, 622 – **1672: Pufendorf**

(1632-1694), 623 – Dreptul, morala, legea, 624 – De la starea naturală la starea politică, 625 – "Servitutea civilă" şi rezistenţa imposibilă, 627 – **Barbeyrac (1674-1744) şi Burlamaqui (1694-1748)**, 630

CAPITOLUL 23. — PURITANISMUL ŞI TIRANIA 634

Puritani, prezbiterieni, independenţi, 634 – Puterea absolută şi *common law*-ul, 635 – **1649: Tiranie şi legitimitate în procesul lui Charles I Stuart**, 637 – **1649: Milton (1608-1674) contra lui Saumaise (1588-1658) – tiranicid sau regicid?**, 639 – Saumaise critică Înalta Curte de Justiţie, 641 – **1657: Sexby (1616-1658) şi pamfletul său *Killing no Murder***, 644 – **Procesul şi execuţia călăilor lui Charles I**, 646 – **1651: Hobbes (1588-1679) – «tiranofobia» şi dreptul la conservare**, 648 – Dreptul natural, legea naturală şi pactul de uniune, 649 – Dreptul la conservare şi dreptul la autoapărare, 650 – Dreptul la neascultare, 651 – Teoria contractului şi ideea de justiţie, 652 – Regicidul şi tiranicidul, 653 – "Tiranofobia" şi iluziile democraţiei, 654 – Tiranie şi regalitate, proximitatea lor, 656 – **1689: Locke (1632-1704) – tirania şi «Strigarea la cer»**, 658 – Starea naturală şi liberul consimţământ, 660 – Starea de război şi dreptul la rezistenţă, 661 – Tirania şi "Strigarea la Cer", 663

CAPITOLUL 24. — DESPOTISM ŞI TIRANIE 667

Despotism luminat, 667 – **Montesquieu (1689-1755) şi despotismul**, 668 – Libertatea naturală şi libertatea politică, 668 – Tiranie şi despotism, 669 – Natura şi principiul despotismului, 671 – Despotim şi sclavie, 672 – Despotismul ca o (fatală?) degenerescenţă a oricărei guvernări, 673 – Meticulozitatea terminologiei, 674 – **Voltaire (1694-1778) şi «despotismul» binevoitor**, 676 – Justiţie, lege, libertate, 676 – Despotism şi tiranie, 678 – Puterea absolută şi despotismul, 680 – *Reevaluarea despotismului oriental şi a monarhiei occidentale*, 681 – "Despotismul" lui Ludovic XIV după Voltaire, 685 – Monarhie sau republică?, 688 – **Diderot (1713-1784): respingerea «despotismului echitabil şi luminat»**, 688 – Interpretarea sa a *Epistolei către Romani*, 689 – "Putere" şi "stăpînire", 693 – "Reprezentanţii", 693 – Suveranitatea absolută şi despotismul, 695 – Democraţie, despotism şi tiranie, 695 – **Tiranie şi despotism în *Dicţionare* şi în *Enciclopedie*. Cavalerul de Jaucourt**, 699 – Tiranie şi despotism la d'Holbach (1723-1789), 705 – **Rousseau (1712-1778): despotismul, tirania şi dictatura**, 707 – Natura, violenţa gen-

erală, suveranitatea, 707 – Libertatea şi legea naturală; inima şi sentimentul, 709 – Tirania şi despotismul: (fatala?) dizolvare a statului, 710 – Tiranie şi dictatură, 713 – **1767: Fiziocraţii – «Despotismul arbitrar» şi «despotismul legal»**, 714 – "Nu există proprietate fără libertate, nici libertate fără siguranţă", 715 – "Evidenţa" despotismului "legal", 717 – **Morellet (1727-1819) critică «despotismul legal»**, 720 – Etimologia ordinii naturale, 722 – **Alfieri (1749-1803) şi tratatul său *Despre tiranie***, 725 – Numele şi lucrul desemnat, 726 – Monarhia şi tirania sînt oare cu adevărat două lucruri diferite?, 727 – Frica, 728 – Tiraniile antice şi tiraniile moderne, 729 – **1793: Teroare şi Tiranie – procesul lui Ludovic XVI**, 730 – Identificarea regelui cu tiranul, 731 – Instigarea la tiranicid, 733 – Dreptul la insurecţie, 735 – **Kant (1724-1804): «*Monarcomahismul* sub formă de tiranicid»**, 737 – Moralitate şi legalitate, 738 – Libertatea şi statul, 739 – Contractul originar şi voinţa generală, 740 – Despotism, anarhie, barbarie şi tiranie, 741 – Contra dreptului la rezistenţă, 745 – Contra regicidului, 748 – Concluzie, 749

CAPITOLUL 25, — DREPTUL LA REZISTENŢĂ ŞI CONSTITUŢIILE 751

Codificări, coduri, constituţii, 751 – **1776: *Constituţiile* Statelor Unite**, 754 – Codificarea dreptului la rezistenţă, 755 – Dreptul la rezistenţă în Constituţie, 756 – **Condorcet (1734-1794): «Rezistenţa la opresiune» în *Constituţiile* franceze**, 758 – "Idei asupra despotismului", 758 – Dreptul la rezistenţă printre drepturile omului, 761 – Inconvenientele dreptului constituţional la rezistenţă, 763 – **Constant (1767-1830), critica lui Rousseau şi drepturile individuale**, 764 – Pericolele "voinţei generale", 764 – Despotismul şi anarhia, 768 – Critica apologiştilor Terorii, 770 – **Hegel (1770-1831)**, 773 – Raţiunea de stat, 774 – De la despotism la monarhia constituţională, 775 – Despotism şi suveranitate, 777 – Suveranitatea poporului şi cea a monarhului, 778

CAPITOLUL 26. — DICTATURA PROLETARIATULUI ŞI ANARHISMUL 781

Spre o legitimare a dictaturii Terorii, 781 – "O dictatură energică, dar blîndă", 782 – Teroarea ca "temelie a oricărei guvernări". Teroarea şi frica, 783 – Teroarea blamată, 785 – **Marx (1818-1883): dictatura proletariatului sau dictatura revoluţionară**, 787 – Critica lui Hegel: suveranitatea poporului şi democraţia, 788 – Materialismul istoric şi proletariatul, 789 – Dictatura proletariatului şi problema duratei sale, 791 – Dictatură sau terorism?, 795 – **Iraţionalismul care se opune statului**, 797

– Anarhisme, 801 – **Bakunin (1814-1876): anarhismul contra dictaturii proletariatului**, 804 – Apel la masa "subproletariatului", 805 – Dictatura proletariatului, un nou stat despotic, 807 – **Dragomanov (1841-1895) şi «tiranicidul în Rusia»**, 809 – Respingerea "terorii pentru teroare", 810 – Asasinatele politice: o *contagiune epidemică* venită din Rusia, 811 – Regicidul: o contagiune venită din Europa Occidentală, 812 – Predicarea unei revoluţii "originale", 814 – **Lenin (1870-1924): de la dictatura proletariatului la dictatura personală**, 816 – Dictatura democratică, 816 – Dictatura revoluţionară, 818 – Aspectul tranzitoriu al dictaturii, 819 – Dictatura proletariatului în exerciţiul funcţiunii, 820 – **1918: Lenin contra lui Kautsky (1854-1938): dictatura contra democraţiei**, 823 – Dictatura permanentă, 825 – Dictatura şi violenţa, 826 – O "democraţie infinit superioară" sau sfîrşitul democraţiei, 828 – **1922: Labriola (1873-1959): o altă versiune a dictaturii proletariatului**, 829 –, 830 – Lupta de clasă şi tirania, 830 – Decalajul dintre propaganda politică şi organizarea economică, 831 – Decalajul dintre marxism şi leninism, 833 – Remarcă privitoare la binomul marxism-leninism, 835 – **Stalin (1879-1953) şi dictatura partidului**, 836

CAPITOLUL 27. — TERORISME ŞI TIRANICIDURI 839

Neceaev (1847-1882) şi *Catehismul* (său) *revoluţionar*, 840 – Răspîndirea terorismului, 842 – **1919: Troţki contra lui Kautsky à propos de «terorism şi comunism»**, 843 – Cele două terorisme şi "mersul istoriei", 846 – **1985: Laqueur (1921-) şi Furet (1927-1997): Terorismul şi tiranicidul**, 847 – Terorismul şi tiranicidul, 848 – **1988: George – «Tiranicidul clasic» şi terorismul modern**, 851 – Terorism, violenţă şi tiranicid (după P. Wilkinson), 852 – Tirania terorismului, 856 – Diferenţele dintre terorism şi tiranicid, 858 – **1994: Gilbert (1942-) – terorismul şi războiul drept**, 859

CAPITOLUL 28. — TIRANIE ŞI LEGITIMITATE 864

Ellero (1833-1933) şi tirania burgheză, 865 – Perenitatea dreptului la rezistenţă, 866 – Dezaprobarea tiranicidului, 867 – Condamnarea terorismului cu dinamita, 868 – Guyot (1843-1928), Armelani şi tirania socialistă, 869 – **Treitschke (1834-1896) şi «tirania democratică»**, 870 – Statul şi războiul, 870 – Dreptul la rezistenţă şi asasinatul politic, 872 – "Tirania democratică", 875 – Legitimitate şi revoluţie, 876 –, 878 – Dezbaterea asupra autorităţii şi legitimităţii, 878 – **Weber (1864-1920) şi politica de forţă**, 878 – Putere, dominaţie, stat, autoritate, 879 – Legitimarea

dominaţiei, 881 – Tiranie, seniorie, dictatură, 883 – Preşedintele Reich-ului, dictator plebiscitar?, 884 – **Schmitt (1888-1985) şi «dictatura suverană»**, 885 – "Dictatura" Preşedintelui Reich-ului, 885 – Dictatura "comisară" şi dictatura "suverană", 887 – Formele dictaturii şi dictatura proletariatului, 890 – Legalitate şi legitimitate, 891 – Paradoxurile legalităţii în democraţii şi dreptul la rezistenţă, 893

CAPITOLUL 29. — ERA DICTATURILOR 895

OPINII ASUPRA DICTATURII, 896

De la legalitate la legitimitate, 896 – **Séché (1876-1964): «dictatorul, omul democraţiei»**, 897 – **Barthélemy (1874-1945) şi criza democraţiei**, 898 – **Mirkine-Guetzevitch (1892-1955) şi teoriile despre dictatură**, 900 – **Cayret şi mistica dictaturii**, 902 – **Valéry (1871-1945): «există ceva de artist în dictator»**, 903 – **Bainville (1789-1936) şi viziunea istorică a dictaturilor**, 906 – **Cambó (1876-1947) şi admiraţia pentru dictaturi**, 907 – **Hearnshaw (1869-1946): dictatura este o tiranie**, 909 – **Cobban: dictatură, adică tiranie**, 910

DICTATURA ORDINII SAU DICTATURA LEGALĂ, 911

1936: Biscaretti di Ruffia (1912-): dictatura întregii adunări constituante, 913 – Aspectul politic, 914 – Violenţa, 916 – Aspectul juridic, 916 – **1937: Panunzio (1886-1944): «dictatura eroică», adică «totalitară»**, 919 – Dictatura constituţională şi dictatura revoluţionară, 920 – Violenţă, forţă, caracter totalitar, 920 – Dictatura politică şi dictatura eroică, 922 – **1936: Halévy (1870-1937) şi «era tiraniilor»**, 923

CAPITOLUL 30. —TOTALITARISME ŞI TIRANII 927

Continuitate sau ruptură?, 927 – **1939: Cobban (1901-1968): «totalitarismul, fiul dictaturii»**, 930 – Naţionalismul se află la originea dictaturilor totalitare, 930 – Noua idee totalitară, 932 – Formarea statului totalitar, 932 – Demagogie şi terorism, 934 – **1948: Strauss (1899-1973): tirania clasică şi tirania modernă**, 935 – **1951-1956: Arendt (1906-1975), Friedrich (1901-1984), Brzezinski (1928-) — noutatea totalitarismului**, 937 – Totalitarism şi tiranie, 937 – Terorism şi ideologie, 939 – Totalitarism sau tiranie totalitară?, 941 – Pentru o teorie a totalitarismului, 942 – **1952: Talmon (1916-1980) şi «totalitarismul democratic»**, 943 – Democraţia liberală şi democraţia totalitară mesianică, 944 – **1998: Cattaneo (1934-) şi «totalitarismul juridic»**, 946 – Pozitivismul juridic şi certitudinea de drept, 947 – Problema ju-

ridică în totalitarismul comunist, 948 – Opinia lui Aron (1905-1983) asupra terorii sovietice, 950 – Gîndirea juridică în totalitarismul naţional-socialist, 951 – Statul şi dreptul în totalitarismul fascist, 953 – Certitudinea de drept şi drepturile subiective, 955 – Remarce, 956

CAPITOLUL 31. — DICTATURI ŞI TIRANII 959

1961: Duverger (1917-): pentru o altă teorie a dictaturii, 959 – Dictatură şi legitimitate, 961 – 1973: fraţii Demichel şi dictaturile europene, 963 – Dictatura şi dreptul, 964 – Dictatura şi economia, 965 – Patru forme ale dictaturii, 966 – 1964-1995: Sartori (1924-) şi longevitatea dictaturilor, 968 – Vor înlocui oare dictaturile regimurile liberale?, 970 – 1955-2001: Mesele rotunde consacrate tiraniei, dictaturii şi dreptului la rezistenţă, 972

CAPITOLUL 32. REVIVISCENŢA CUVÎNTULUI "TIRANIE" 975

Incertitudini în întrebuinţarea termenilor "tiranie", "despotism", "autocraţie" etc., 975 – 1957: Jászi (1875-1957) şi Lewis (1905-) — «noua tiranie este totalitară», 977 – Rolul moralei, 978 – 1985: Ford (1920-) — de la tiranicid la terorism, 980 – 1987: Tullock (1922-) — autocraţia, forma de guvernare cea mai răspîndită în secolul XX, 981 – 1993: Loveman (1944-) şi «constituţia tiraniei», 982 – Uzanţa şi abuzul de starea de excepţie, 983 – 1994: Chirot — tiraniile moderne sau predominarea răului în secolul XX, 986 – Conceptul de "tiranie" este perfect justificat în epoca actuală, 986 – Puterea distrugătoare a "tiraniei certitudinii", 988 – 1995: Tormey (1963 -) — a înţelege tirania studiind totalitarismul, 990 – Totalitarismul: un cuvînt cu o semnificaţie limitată, 991 – 1995: Brooker (1956-) şi dictaturile ideologice cu un partid unic, 992 – Varietatea şi creativitatea politică a dictaturilor moderne, 993 – Pericolele camuflării, 995 – 1996: Bœsche — tirania, o «problemă perpetuă», 996 – Istoria conceptelor şi istoria ideilor, 996 – Necesitatea unei istorii a tiraniei, 997 – O definiţie valabilă pentru toată lumea, 998 – Confuzia actuală în terminologia ştiinţelor politice, 999 – Actualitatea paradigmei tiranie – tiran, 1000 – Perspectiva istorică în analiza ideilor, 1001 – Concluzie, 1003

CAPITOLUL 33. —DESPRE CONTROLUL CONSTITUŢIONALITĂŢII LEGILOR ŞI CODIFICAREA DREPTULUI LA REZISTENŢĂ 1004

CONTROLUL JURISDICŢIONAL AL LEGILOR, 1004

Supremaţia "legii constituţionale", 1005 – Istoria ierarhiei legilor, 1006 – 1985: Favoreau şi Cappelletti – perspectivele şi limitele

controlului jurisdicţional al legilor, 1009 – Democraţia parlamentară, condiţie pentru exercitarea unui control constituţional al legilor, 1010

VITALITATEA DREPTULUI LA REZISTENŢĂ ÎN PRAGUL SEC. AL XXI-LEA, 1011

Reînnoirea interesului pentru dreptul la rezistenţă, 1011 – **1973: Bobbio (1909-) – nonviolenţa pentru a învinge tirania**, 1012 – De la un secol la altul, 1012 – Diferenţa dintre vechile şi noile teorii ale rezistenţei, 1014 – Leninismul şi gandhismul, 1016 – Rezistenţa şi istoria dreptului la rezistenţă, 1018 – În anii postbelici, 1019 – **1986: Biserica catolică romană – teologia revoluţionară şi etica violenţei**, 1020 – Rezistenţa pasivă, activă, legală, 1020 – Rezistenţa activă armată, 1022 – Violenţa şi revoluţia, 1023 – Teologia revoluţiei, 1025

DIFICULTĂŢI DE CODIFICARE A DREPTULUI LA REZISTENŢĂ, 1027

1947: Italia şi respingerea dreptului constituţional la rezistenţă, 1027 – **1968: Cele două Germanii şi înscrierea dreptului la rezistenţă**, 1033 – Dreptul la rezistenţă în Republica Democratică Germană, 1034 – Dreptul la rezistenţă în Republica Federală Germania, 1035 – **1976: Portugalia – dreptul la rezistenţă în Constituţia Republicii**, 1037 – **1999: Franţa – dreptul şi datoria de rezistenţă în dreptul intern după Desmons**, 1038 – **Actualitatea paradigmei «Tiranie-tiran-tiranicid»**, 1040 – A rezista pentru a păstra statul, 1040 – Tiranicidul şi limitele sale, 1041 – Dreptul la rezistenţă şi drepturile omului, 1043 – Dificultăţile de codificare a dreptului la rezistenţă, 1044 – Libertatea ca principiu de viaţă, singurul zid de apărare împotriva tiraniei, 1047 – "Forţa învinge dreptul", 1048

EPILOG. – § 1. *«Cedant arma togae.» Judiciarizarea* societăţii, 1050 – § 2. Mondializarea şi globalizarea. *Economicizarea* lumii, 1052 – § 3. Dreptul la rezistenţă şi Drepturile omului, 1056 – § 4. Dreptul de ingerinţă şi "tirania drepturilor omului", 1060 – § 5. Tiranicidul este revolut cu condiţia ca justiţia să aibă loc., Impunitatea, 1064 – § 6. Utilitatea unei istorii a dezbaterilor asupra tiraniei, 1068 – § 7. Libertatea speranţei şi speranţa libertăţii, 1071

INDICE (DE NUME PROPRII), 1073

TABEL ANALITIC, 1111

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITARĂ LIBRARY

În colecția *Cartier Istoric* au apărut:

Alain Guerreau — *Viitorul unui trecut incert*
(Ce fel de istorie a Evului Mediu în secolul al XX-lea)

Michel Winock — *Vocile libertății*
(Scriitori angajați din secolului al XIX-lea)

Iu. Fruntașu — *O istorie etnopolitică a Basarabiei*
(1812-2002)

N. Georgescu — *Moartea antumă a lui Eminescu*
(1883-1889)

Eric Hobsbawm — *Era revoluției (1789-1848)*

Eric Hobsbawm — *Era capitalului (1848-1875)*

Eric Hobsbawm — *Era imperiului (1875-1914)*

Eric Hobsbawm — *Era extremelor (1914-1991)*

Robert Muchembled — *O istorie a diavolului*

Michel Winock — *Secolul intelectualilor*

Michel Beaud — *Istoria capitalismului*
de la 1500 pînă la 2000

Barry Buzan — *Popoarele, statele și teama*

J.-M. Gaillard, A.Rowley — *Istoria continentului european*
(De la 1850 pînă la sfîrșitul secolului al XX-lea)

Ion Chirtoagă — *Istoria românilor*
(Epoca medievală)

Dinu Poștarencu — *O istorie a Basarabiei (1812-1940)*

Andrei Țurcanu — *Sabatul sau*
Noaptea vrăjitoarelor politicii moldovenești

Octavian Șofransky — *Republica Moldova:*
Capital geopolitic

BCU IAȘI/CENTRUL DE RESURSE LIBRARY

În curînd:

Alfred-Louis de Premare — *Bazele islamului*

Alain Demurger — *Cavalerii lui Christos (secolele XI-XVI)*

Chantal Delsol, Michel Maslowski, Joanna Nowicki — *Mituri şi simboluri politice în Europa Centrală*

În colecţia *Cartier Polivalent* au apărut:

Chester I. Barnard — *Funcţiile executivului*

Herbert A. Simon, Victor A. Thopmson, Donald W. Smithburg — *Administraţia publică*

Ch.E. Lindblom, E.J. Woodhouse — *Elaborarea politicilor*

În curînd:

Guy Petitdemange — *Filozofi şi filozofii ale secolului al XX-lea*

Robert Muchembled — *Societatea rafinată*

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IASI

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mario TURCHETTI

TIRANIA ŞI TIRANICIDUL.

Forme ale opresiunii şi dreptul la rezistenţă din Antichitate pînă în zilele noastre

Prin amploarea surselor întrebuinţate, lucrarea de faţă constituie o *summa* de cunoştinţe istorice şi filozofice asupra tiraniei, din Antichitate pînă în zilele noastre. Ce reprezintă tirania? Este degenerescenţa oricărei puteri politice, fie că e deţinută de unul singur, de un număr restrîns de persoane sau de poporul întreg. Vizînd esenţialmente aservirea omului de către om, tirania se manifestă sub cele mai diverse forme, adeseori abil deghizate. Cîte metamorfoze, cîte primeniri, de la o epocă la alta: autoritarism, autocraţie, cezarism, raţiune de stat, despotism, absolutism, dictatura proletariatului, totalitarism, terorism, dictatură şi — cine ştie? — poate mondializare...

Această carte se vrea o primă istorie a reflecţiilor asupra tiraniei (şi implicit asupra antidotului său radical, tiranicidul), fenomen pe care autori de referinţă îl definesc, fiecare în felul său, cu cuvintele proprii epocii lor — o istorie pe negativ, zugrăvind în culori "inverse" cea mai fascinantă dintre istorii, istoria libertăţii.

Un manual de-acum înainte indispensabil pentru orice cititor, profan sau specialist, pasionat de istorie, de lumea ideilor şi de filozofia politică.

ISBN 9975-79-227-8

9 789975 792271

CARTIER® istoric

288.850
265.000